Die

Christliche Dogmatik

vom

Standpunkte des Gewissens aus dargestellt

von

Dr. Daniel Schenkel.

In zwei Bänden.

Zweiter Band:

Die Lehrausführung.

Erste Abtheilung.

Τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

Wiesbaden:

Kreidel und Niedner, Verlagshandlung.

1859.

Vorwort

zum zweiten Bande.

Bei der nunmehr erfolgenden Herausgabe des zweiten Bandes meiner Dogmatik, welcher die Lehrausführung enthält, bedarf es einer eingehenderen Erörterung meines Standpunktes nicht mehr, und ich erlaube mir in dieser Beziehung auf das Vorwort zum ersten Bande zu verweisen. Mein Herr Verleger hat im Interesse der Abnehmer vorgezogen, diesen Band, der aus nahe liegenden Gründen an Bogenzahl stärker als der erste geworden ist, in drei Abtheilungen erscheinen zu lassen. Da das Manuscript des ganzen Bandes vollkommen druckfertig ist, so werden die beiden weiteren Abtheilungen, so weit es nur immer der drohende Ernst der Zeitverhältnisse gestattet, ohne dazwischen tretende Unterbrechung des Druckes nachfolgen. Die zweite Abtheilung wird den Schluß des ersten Hauptstückes (die Lehre von der Erbsünde und den Folgen der Sünde) und das zweite Hauptstück bis in die Mitte der Christologie, die dritte Abtheilung das noch Uebrige mit einem den ganzen zweiten Band umfassenden Register enthalten.

Für die aufmunternde Aufnahme, welche dem ersten Bande vielfach zu Theil geworden ist, bin ich zu aufrich-

tigem Danke verpflichtet. Daß es an auf den Grund gehenden Beurtheilungen meist noch gefehlt hat, das hängt wohl auch mit dem Umstande zusammen, daß das Werk bis jetzt unvollständig vorlag und der zweite Band die Probe für die Richtigkeit der im ersten aufgestellten Grundsätze enthalten muß.

Als ich das Vorwort zum ersten Bande schrieb, durfte ich noch nicht die Hoffnung hegen, daß ein solches Werk der herrschenden theologischen Zeitrichtung willkommen sein werde. Seither hat in dem mächtigsten protestantischen Staate Deutschlands ein stiller, aber um so nachhaltigerer Umschwung stattgefunden, der die Hoffnungen der Besseren neu belebt, und trotz schwerer politischer Gewitterwolken, die sich beängstigend über uns lagern, das Vertrauen auf eine künftige gesunde wissenschaftliche und kirchliche Entwickelung des deutschen Protestantismus bedeutend gehoben hat. Ist dieses Werk unter den ungünstigsten Umständen während eines zehnjährigen Geistesdruckes geschrieben worden: so erscheint es wenigstens in dieser Hinsicht jetzt unter günstigeren Verhältnissen und bestätigt so die alte Erfahrung, daß den Freunden der Wahrheit der Muth auch in trüben Tagen nicht sinken darf. Möchte namentlich auch dieser zweite Band nach seinem Theile dazu beitragen, die Forschung auf dem Gebiete der Dogmatik neu anzuregen und den darin vertretenen Gewissensstandpunkt, aus welchem allein die Reformation sich erklären und fortsetzen läßt, zu neuer, kräftigerer und immer allgemeinerer Geltung zu bringen.

In der Osterzeit 1859.

Der Verfasser.

Inhalt des zweiten Bandes,

Erste Abtheilung.

Zweiter Theil.

Von den Thatsachen des Heils.

Erstes Hauptstück.

Von der gottwidrigen Selbstbestimmung des Menschen oder der Sünde.

Erstes Lehrstück.

Zweites Lehrstück.

Drittes Lehrstück.

Seite

Viertes Lehrstück.

Fünftes Lehrstück.

Sechstes Lehrstück.

Siebentes Lehrstück.

Druckberichtigungen.

Erster Band.

Hier ist noch nachträglich zu verbessern:

Vorwort. Seite VI Zeile 1 v. u. statt Denkbarkeit lies: Denkarbeit.
Seite 198 Zeile 2 v. o. statt Absoluten: ist lies: Absoluten ist:
„ 215 „ 18 „ „ statt Ein Lehrsatz lies: Einem Lehrsatz.
„ 255 „ 7 „ u. statt bemerkte lies: bemerkten.
„ 361 „ 21 „ o. statt Antilegemena lies: Antilegomena.
„ 374 „ 12 „ „ statt zeitgeschichtcher lies: zeitgeschichtlicher.
„ 414 „ 4 „ „ statt erbarmungslos lies: erbarmungsvoll.
„ 498 „ 2 „ „ statt unterscheiden lies: unterscheidet.

Zweiter Band.

Erste Abtheilung.

Seite 64 Zeile 6 v. u. statt antem lies: autem.
„ 78 „ 5 „ „ statt ilum lies: illum.
„ 91 „ 2 „ „ statt reliques lies: reliquas.
„ 122 „ 3 „ „ statt antithesiis lies: antithesis.
„ 136 „ 8 „ „ statt Was lies: Wenn.
„ 153 „ 15 „ o. statt Naturerscheiungen lies: Naturerscheinungen.
„ 158 „ 2 „ u. statt st lies: ist.
„ 183 „ 4 „ „ statt wird lies: werden.
„ 190 „ 14 „ „ statt aususu lies: ausus.
„ — „ 16 „ „ statt alio quin lies: alioquin.

Der christlichen Dogmatik zweiter Theil.

Von den Thatsachen des Heils.

Erstes Hauptstück.

Von der gottwidrigen Selbstbestimmung des Menschen oder der Sünde.

Erstes Lehrstück.

Der Heilsursprung.

Ritter, über die Erkenntniß Gottes in der Welt, 1836. — Sengler, die Idee Gottes, 1848—52. — *Nitzsch, der Artikel „Gott“ in Herzog's Realencyclopädie.

Die Erfahrungsthatsache, daß der Mensch sich durch sich selbst gottwidrig bestimmt und deßhalb des Heils bedürftig vorfindet, weist auf Gott, den absoluten Ursprung und die urgründliche Thatsache alles Heils, zurück. Das Wesen des Heils ist deßhalb auch nur aus dem Wesen Gottes erkennbar. In seinem Verhalten zu der Welt gibt sich Gott als der absolute Geist und die absolute Wahrheit, die absolute Liebe und die absolute Güte und in so fern als das absolute Leben, in seinem Unterschiede von der Welt als der Unermeßliche, Ewige, Unveränderliche, Eine und in so fern als der schlechthin Einzige kund.

Die Erkennbarkeit Gottes.

§. 1. Daß Gott die absolute Persönlichkeit und der menschliche Geist auf ihn als solche ursprünglich und unmittelbar bezogen ist: das ist eine Voraussetzung, welche wir bereits in dem grundlegenden Theile dieses Werkes festgestellt haben*). In dieser Beziehung ist uns der Begriff von dem Wesen Gottes auch an sich schon gegeben. Wir können uns Gott vom Gewissensstandpunkte aus nicht anders denken, als so, daß wir ihn als den absoluten Geist denken; denken wir ihn anders, so denken wir ihn überhaupt nicht mehr als Gott. Wie es sich nun aber nicht mehr lediglich darum handelt, die Voraussetzungen und Quellen des Heils aufzusuchen und dem Systeme zu Grunde zu legen, sondern die Thatsachen des Heils selbst zu erkennen und zu entwickeln, so kann uns der vorläufig gewonnene Begriff von Gott auch nicht mehr genügen. Nicht daß Gott überhaupt der absolute Geist ist, und daß wir im Allgemeinen auf ihn als solchen bezogen sind: sondern was er als solcher insbesondere für uns gethan, und was wir durch ihn auf heilsgeschichtlichem Wege geworden sind: das sind die Fragen, zu deren Lösung wir nunmehr schreiten müssen. Um nun aber zu einer ausreichenden Erkenntniß Gottes zu gelangen, giebt es keinen anderen Weg, als von der richtigen Erkenntniß unseres eigenen Wesens auszugehen. Und in diesem Betreff finden wir nun, wie unser Lehrsatz sagt, uns gottwidrig selbstbestimmt und deßhalb heilsbedürftig vor. Ist aber einmal eingeräumt, daß das Heil in seiner Integrität für uns, wie wir jetzt sind, verloren gegangen ist, dann versteht es sich auch von selbst, daß wir den Ursprung unseres Heils nicht mehr in unserem eigenen Wesen, sondern in Dem zu suchen haben, welcher in absoluter Fülle besitzt, was uns selbst mangelt. Werden wir dadurch mit unserem Heilsbedürfnisse schlechthin auf Gott zurückgewiesen, so ergiebt sich ebenfalls von selbst die weitere Folgerung unseres Lehrsatzes: daß das Wesen des Heils sich nur aus dem Wesen Gottes erkennen lasse. Aus dem Wesen des Menschen ist der volle Inhalt des Heils schon deßhalb nicht mehr wahrhaft erkennbar, weil in ihm, als gegenwärtiger Zustand, sich die Heilsbedürftigkeit, das Heil selbst also nicht mehr in seiner ursprünglichen

*) Bd. I, Einleitung, 2. Hauptstück, §. 5.

Wahrheit und Reinheit vorfindet. Nur in Gott ist das Heil vollkommen ungetrübt gegenwärtig, ja, Gott selbst ist die höchste, die unbedingte und urgründliche Heilsthatsache.

Gleich hier drängt sich nun aber mit unabweislicher Kraft die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes auf, d. h. ob es dem Menschen überhaupt möglich sei, das Wesen Gottes, und damit die unbedingte Thatsache des Heils, zu erkennen? Daß Gottes Wesen, wie es an sich ist, nicht erkennbar sei: das ist ein Satz, von welchem schon unsere dogmatische Grundlegung ausgegangen ist. Nicht etwa nur deßhalb, weil unsere sittliche Mangelhaftigkeit uns an einer schlechthin reinen Erkenntniß Gottes hindert, sondern insbesondere auch deßhalb, weil unsere Vernunft, als ein in ihrer unmittelbaren Thätigkeit auf die Hineinbildung der endlichen Welt in den menschlichen Geist beschränktes Vermögen, der Natur der Sache nach das Unendliche nicht anders als nach Analogie des Endlichen in begrenzten, und darum lediglich incongruenten, Anschauungen vorzustellen vermag, — ist unser Begriff von Gott nothwendig ein dem Wesen Gottes ungleichartiger*). Die Annahme, daß der Mensch Gott vollkommen zu erkennen vermöge, schlösse die Voraussetzung in sich, daß er Gott wesensgleich wäre. Von Eunomius bis auf Hegel ist aus diesem Grunde Gleichsetzung des Menschlichen mit dem Göttlichen, Vermischung der Anthropologie mit der Theologie, die unausweichliche Folge einer solchen Annahme gewesen. Mit Recht hat darum auch schon Augustinus diejenigen Ausdrücke der Schrift, welche in malerischer Bildersprache Wesensbeschreibungen Gottes zu enthalten scheinen, als solche aufgefaßt, welche, die Aufstellung von adäquaten Bestimmungen über das göttliche Wesen gar nicht beabsichtigend, lediglich für die Phantasie das Sein und Wirken des Unendlichen zu veranschaulichen suchen.**) Und so meint es auch der Apostel,

---

*) S. Bd. I, Hauptst. 1, Lehrst. 7, §. 21.

**) De trinitate I, 1: Sancta Scriptura parvulis congruens nullius generis rerum verba vitavit, ex quibus quasi gradatim ad divina atque sublimia noster intellectus velut nutritus assurgeret. Nam et verbis et rebus corporalibus sumptis usa est, cum de Deo loqueretur. Vgl. noch de cognitione verae vitae, 7: Sicut summus ille spiritus, qui Deus est, a nullo intellectu valet proprie excogitari: nulla definitione potest proprie definiri aut determinari.

wenn er unsere Erkenntniß, d. h. den Inbegriff unserer Denkvorstellungen von Gott und göttlichen Dingen, als vergänglich, stückwerklich, dem Verständnisse eines Kindes analog, spiegelhaft, räthselspruchartig, mit einem Worte als unvollkommen bezeichnet.*)

Dabei ist jedoch wohl auseinanderzuhalten: in wie weit das Wesen Gottes für den Menschen erkennbar wäre, wenn derselbe sich nicht gottwidrig selbst bestimmt hätte; und in wie weit es jetzt noch erkennbar ist, nachdem auf Seite des Menschen die gottwidrige Selbstbestimmung stattgefunden hat? Denn damit ist das eigentliche Problem unter allen Umständen noch nicht gelöst, wenn mit Chemnitz blos darauf gedrungen wird, daß man bei Aufstellung des Gottesbegriffes sich an die durch die göttliche Selbstoffenbarung in der h. Schrift gezogenen Schranken zu halten habe. **) Was die Schrift über Gottes Wesen lehrt, das ist ja selbst ein Erkanntes, und es würde sich daher vorerst um Prüfung der Frage handeln, in wie fern es ein congruent, oder incongruent Erkanntes sei? Spätere Dogmatiker haben übrigens die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens, wie es an sich ist, offen eingestanden, wenn sie sich auch von solchen Erörterungen, welche schon Calvin als frigidae speculationes bezeichnete, nicht immer fern genug zu halten wußten.***)

---

*) 1. Cor. 13, 8—12.

**) Loci th., de deo, 24: Cumque de Deo non aliter sentiendum sit, quam sicut se dato verbo revelavit: his quaestionibus praescribantur certae metae, intra quas humana mens, de Deo cogitans, se continere debet. Wie wenig aber bei Chemnitz das se continere auf das rechte Maß zurückgeführt ist, das beweist, daß er die Beschränkung innerhalb der zwei Fragen festhalten will: 1) quae sit Dei essentia tum in unitate divina, tum in tribus personis divinitatis, Dei Patris, Dei Filii, et Dei Spiritus S., personis ὁμοουσίοις et coaeternis; 2) quae sit Dei voluntas, revelata in actione tum universalis creationis et sustentationis rerum creatarum, tum speciali. in beneficiis erga ecclesiam.

***) Calvin, instit. 1, 2, 2: Quid denique juvat Deum cognoscere, quocum nihil sit nobis negotii? Quin potius hoc valere debet ejus notitia ut ad timorem ac reverentiam nos instituat, deinde ut ea duce ac magistra omne bonum ab illo petere et illi acceptum fore discamus. Auch J. Gerhard (III, 70) erklärt sich gegen die Möglichkeit einer Gotteserkenntniß, quae ad ἀκρίβειαν praeceptorum logicorum exacte congruit. Baier bekennt (theol. pos.,

Wenn es in Wirklichkeit unmöglich ist, das Wesen Gottes auf eine unserem Wesen congruente Weise zu erkennen: folgt nun aber etwa hieraus, daß es überhaupt in keiner Weise erkannt werden kann? Sicherlich nicht. In demselben Augenblicke, in welchem wir anerkennen, daß wir kein Wissen davon haben, wie Gott an sich und in sich selbst ist, machen wir gleichzeitig die Erfahrung, daß ein Bewußtsein davon, wie er für die Welt und für uns ist, in uns gegenwärtig lebt und zwar sowohl vermöge unserer unmittelbaren Bezogenheit auf ihn im Gewissen, als auch vermöge seiner Selbstmittheilung an uns in seinem Worte.*)

§. 2. Wir machen zuerst die Erfahrung, daß Gott für unsere Erkenntniß durch das Gewissen vermittelt ist. Zur vollen Gewißheit seines Wesens gelangt der Mensch in seinem Gewissen erst dann, wenn er sich darin seines Grundes bewußt geworden ist. Daß er nicht sein eigener Grund ist, darüber setzt ihn das Gewissen sofort ins Reine. Indem sich der menschliche Geist im Selbstbewußtsein auf den absoluten Geist, d. h. auf Gott bezieht, bezieht er sich auf seinen absoluten Grund, und die Thatsache, daß es für den Menschen im Gewissen einen absoluten Grund giebt, ist zugleich die Urquelle aller Thatsachen des Heils. Aber auch Vernunft und Wille — so weit sie durch das Gewissen normirt sind — legen in ihren Thätigkeiten Zeugniß davon ab, daß Gott der absolute Grund ist. Indem die Vernunft in den Geist des Menschen die Welt hineinbildet, wird sie von den widerspruchsvollen Räthseln des endlichen Naturzusammenhanges und den wechselnden Bildern der äußeren Welterscheinungen unwiderstehlich auf eine letzte und höchste Ursächlichkeit hingewiesen, auf eine nicht mehr verursachte Ursache (causa sui), in welcher die Fäden des Weltgewirres zu einem von Ewigkeit her wohl verschlungenen

Gott als der ursprüngliche Geist.

---

178): definitionem exquisite sic dictam, non est cur quis postulet et exspectet. Fatendum enim est, quod in hac vita Essentiae divinae quidditativam, propriam et adaequatam rationem cognitam et perspectam non habeamus. Baumgarten (I, 176) ganz entschieden: adaequate oder gar genetice könne das Wesen Gottes nicht erklärt werden.

*) Richtig Frohschammer (Einl. in die Phil., 381): „Wenn das göttliche Sein und Leben in seinem Ansich und seinem immanenten Leben näher bestimmt werden soll, so versteht es sich von selbst, daß .... es sich nur um eine analoge Erkenntniß, nicht um ein vollkommen adäquates Begreifen handeln kann."

Ganzen zusammenlaufen. Und indem der Wille den Geist des Menschen in die Welt hineinbildet, empfängt er seine reinsten und bewundernswürdigsten Antriebe aus einem obersten und vollkommensten Gesetze, dessen Ursprung er nicht aus Natur und Welt, welche ja nach ihm erst gebildet zu werden bestimmt sind, sondern lediglich aus einem schlechthin Uebernatürlichen und Ueberweltlichen zu erklären vermag. Nachdem schon früher von uns gezeigt worden ist, daß Gott der absolute Geist, so ergiebt sich im Weiteren von hier aus, daß der göttliche Geist zugleich der absolute Grund ist; die uranfängliche Heilsthatsache der Welt ist die absolute Ursächlichkeit des göttlichen Geistes. Dieses Zeugniß legt in jedem Menschen das Gewissen als solches ab, daß der göttliche Geist der Wahrheits- und Wesensgrund des Menschen ist.

Das Wesen Gottes, wie es für die Welt und für uns ist, erkennen, heißt daher Gott in der Art als Geist erkennen, daß der göttliche Geist der absolute Grund ist. Damit ist von dem Wesen Gottes Beides, sowohl dessen schlechthinige Geistes-Lebendigkeit, als auch dessen schlechthinige Geistes-Stetigkeit ausgesagt; denn von dem absoluten Grunde gilt Beides: er ruht schlechthin in sich und er wirkt schlechthin aus sich heraus, so daß Gott in seinem Grunde das absolute Leben des Geistes in seiner Ruhe wie in seiner unendlichen Bewegung ist.

Wenn nun auch damit der Ausgaugspunkt für eine angemessene Définition Gottes gewonnen ist: so können wir jedoch zugleich, im Hinblicke auf die herkömmlichen Definitionsversuche, uns nicht verbergen, wie unbefriedigend dieselben im Allgemeinen ausgefallen sind. In der Regel wird Gott von den älteren Dogmatikern als essentia spiritualis, infinita, intelligens, mit Beifügung einiger weiteren göttlicher Attribute beschrieben.*) Allein

---

*) Cicero erzählt (de natura deorum 1, 22), daß Simonides von dem Tyrannen Hiero aufgefordert, ihm das Wesen Gottes zu definiren, zuerst einen Tag Bedenkzeit, und dann mit jeder neuen Aufforderung die doppelte Zahl von Tagen sich ausgebeten habe: quia quanto diutius considero, tanto mihi res videtur obscurior. Anstatt dieser sceptischen Scheu begegnen wir schon in der vorreformatorischen Dogmatik dem, was Chemnitz (loc. th., 25) ein scrutari arcana essentiae et voluntatis Dei nennt. Schon Augustinus hatte (de trinitate, 1 u. 2) sich der Ausdrücke substantia und essentia zur Bezeichnung des Wesens Gottes

hier ist es zunächst der Begriff der Essenz oder Substanz, welcher mit Beziehung auf Gott in Anspruch genommen werden muß. Wir reden wohl mit Recht von einem göttlichen Wesen, d. h. von Dem, wodurch Gott ist, und worauf der Begriff von Gott beruht; mit Unrecht dagegen nennen wir Gott selbst ein Wesen oder eine Substanz. Zu dem Begriffe eines Wesens oder einer Substanz gehört nicht mehr, als überhaupt zu sein. Nun leuchtet aber ohne Weiteres ein, daß das Prädicat des Seins sich nicht auf Gott beschränkt, und Gott nicht ausschließlich eignet; sonst wäre ja alles außer Gott Seiende lediglich Schein. Und auch damit, daß Gott im Unterschiede von anderen Substanzen als absolute Substanz definirt wird: wird das Irreleitende, was in dem Begriff der Substanz an sich liegt, nicht beseitigt. Denn dieser Begriff schließt als solcher die Vorstellung in sich, daß das Wesen Gottes im tiefsten Grunde darin bestehe, überhaupt nur absolut zu sein, eine wirklich unbedingte Existenz zu haben. Daß aber das Absolute sei, das ist eine Aussage, welche ganz eben so gut von einer als absolut gedachten Welt, als von Gott prädicirt werden kann, und nicht blos der Pantheismus, selbst der Materialismus dürfte kein Bedenken tragen, sich jene Definition anzueignen.*) Wie scharfsinnig auch noch Twesten die hergebrachte

---

bedient. Dagegen beschreibt Anselmus in seinem tiefsinnigen Monologium Gott als das höchste Gut, als summe magnum et summe bonum (cap. 2), und bemerkt im Anschlusse an die herkömmlichen Begriffsbestimmungen (cap. 3): Quare est aliquid, quod sive essentia, sive substantia, sive natura dicatur, et maximum est et summum omnium quae sunt. Hollaz (examen, 229): Deus est essentia spiritualis independens trium personarum Patris, Filii et Spiritus S.; Buddeus (comp., 112): ens perfectissimum; Baier (th. pos., 178) ens spirituale a se subsistens; Reinhard (Dogm., 87): Deus est natura necessaria, a mundo diversa, summas complexa perfectiones et ipsius mundi causa; Twesten (II, 1, 10): ens independens, ens a se, sibi ipsum sufficiens, αὐταρκες, ens necessarium. Auch die Augustana beschreibt Gott (I, 1) als una essentia divina, quae et appellatur et est Deus, die Conf. helvetica (3) als essentia vel natura per se subsistens, sibi ad omnia sufficiens, invisibilis etc. Frohschammer (a. a. O., 381 ff.) definirt Gott als Substanz.

*) Philippi (kirchl. Glaubensl. II, 22) definirt Gott als absolute Substanz, absolutes Subjekt, absolute Liebe. Wir wissen nicht, ob der Schein der Wissenschaftlichkeit mit dieser Definition gewonnen werden

Beschreibung vertheidigt haben mag*): — so ist doch bei genauerer Erwägung unverkennbar, daß nicht das Sein überhaupt, welches ja der Welt ebenfalls eignet, sondern eine besondere einzigartige Bestimmtheit des Seins: das absolute, Alles bedingende, urgründliche, urlebendige Geistsein Gottes das wesentliche Merkmal des Gottesbegriffes ist.

Daß sich Gott, wie er an sich selbst Geist ist, nun auch in seinem Worte als Geistleben geoffenbart und der Welt aus seinem ewigen Grunde kundgegeben hat: das bezeugt uns aufs eindringlichste die heilige Schrift.

Schon die alttestamentliche Schriftstelle 2 Mos. 3, 14, in welcher Gott selbst sein Wesen als absolutes Sein bezeichnet zu haben scheint, bietet bei genauerer Betrachtung einen Stützpunkt für die eben dargelegte Ansicht dar. Hätte Gott wirklich in dem Augenblicke, in welchem er dem heilsgeschichtlichen Volke sein Wesen offenbaren wollte, nichts Anderes von sich zu erkennen gegeben, als daß er sei, d. h. absolut sei, so hätte er damit gar nichts geoffenbart; denn daß dem Absoluten das Prädikat der Existenz im absoluten Sinne zukommt, das versteht sich von selbst. Eben darum sagt er nicht: ich bin das Sein (eine Substanz), sondern ich bin ich, d. h. ich bin Subjekt und zwar so völlig Subjekt, daß ich auch mein eigenes Prädikat bin, es kann von mir kein anderes Sein wesentlich ausgesagt werden, als das Sein des Selbstbewußtseins, des urgründlichen und ur-

soll? Was soll aber denn eigentlich mit diesem Schema ausgesagt sein? Etwa: Gott sei zuerst Substanz, dann Subjekt, endlich Liebe? Als ob Gott nicht vor Allem Subjekt, Persönlichkeit wäre! Als ob es noch eine Gottessubstanz neben dem Gottessubjekte geben könnte! Als ob die Liebe endlich etwas wäre, was über den Begriff des Subjekts zu einem dritten Höheren führte!

*) Vorl. über die Dogmatik II, 2, 9: „In der Welt ist Alles endlich und beschränkt, es ist, und ist auch nicht; ist dieses, und anderes nicht; ist vergänglich, unvollkommen; zwischen Sein und Nichtsein schwebend .... Alles bedingt, abhängig, zufällig; es ist durch Anderes, und würde ohne dasselbe nicht sein ... Gott dagegen ... ist, weil sein Sein Wesen ist." Frohschammer (a. a. O.): „Das göttliche Wesen als Substanz ist eine Wirklichkeit, die nicht blos als Eigenschaft eines anderen Seins existirt, sondern eine Selbstexistenz hat, in sich selbst und aus sich selbst existirt."

ebendigen, sich in sich selbst zusammenfassenden, persönlichen Geistes. Der Gottesname Jehova (Jahve) ist daher mit Recht diejenige Bezeichnung geworden, durch welche das Verhältniß Gottes zu seinem auserwählten Volke und dessen heilsgeschichtlichen Führungen ausgedrückt wird. Denn die absolute Geistigkeit Gottes ist seine Lebendigkeit, Selbstmittheilbarkeit, Offenbarungsthätigkeit.*) Daher beginnt auch die göttliche Schöpfungsthätigkeit mit dem Wirken des Geistes; **) seinen Geist zieht Gott vom Menschen zurück, wo er ihn den Gewalten der Endlichkeit preisgeben will***); die Geister erkennen ihn als den Geist der Geister†); insbesondere erscheint

---

*) Knobel (kurzg. exeget. Handbuch, 12, 28) hat zwar noch neulich die Worte: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה erklärt: „ich bin derjenige, welcher ist, also der Seiende, wirklich Existirende.“ Es leuchtet ein, wie wenig damit in einem Moment von Gott gesagt wäre, wo er das Höchste von sich aussagen wollte. Aber auch Hofmann (Schriftbeweis, 2. A., I, 86) hat die Auslegung nicht gefördert, wenn er in jenen Worten den Sinn findet: Gott sei der, „welcher sein wird, weil er sein selbst ist.“ Er sagt ja: Ich bin ich, auch blos: ich bin in der zweiten Vershälfte (כֹּה תֹאמַר לִפְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶהְיֶה שְׁלָחַנִי אֲלֵיכֶם), nicht aber ich bin mir, ich bin mein selbst. Viel näher zur Sache Nitzsch (Art. Gott, bei Herzog a. a. O., V, 261): „In der Entwicklung: ich werde sein, der ich sein werde, liegt (eben so wie Jes. 43, 11 u. 12) als Connotat das Moment der fortschreitenden Erweisung und Offenbarung Gottes in der Beständigkeit seines Wesens, Wissens, Willens, Vermögens, oder die Einheit aller Epochen, Stufen, Arten der Offenbarungen.“ Man vgl. noch Ewald (Geschichte des Volkes Israel, II 145 f. und besonders 94 f.): „Der Gott nur, welcher als der Herr dieser ewigen, unsichtbaren aber Alles sichtbar tragenden Wahrheit über allem sichtbaren Geschaffenen und Veränderlichen steht, ist der reingeistige Gott: und daß nur dieser Gott, als der wahre Gott, auch der wahre Erlöser der Menschen sei, welche in ihrem Geiste seinem Geiste nicht fern bleiben, das ist der Grundgedanke, welcher damals zuerst auf der Erde sich offenbarte.“ Gegen die Behauptung: es finde sich die Wahrheit, daß Gott Geist sei, noch nicht im alten Testamente, richtig Hofmann, Schriftbeweis I, 58; nur Jes. 31, 3, wie er meint, beweist nicht; denn Gott und Mensch, und Fleisch und Geist bilden einfache Gegensätze.

**) 1. Mos. 1, 2, vgl. Ps. 33, 6.

***) 1. Mos. 6, 3.

†) 4. Mos. 16, 22: וַיֹּאמְרוּ אֵל אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר; ebenso 27, 16.

aber die heilige Begeisterung, z. B. der Propheten, als eine Einwirkung des göttlichen Geistes, d. h. Gottes als des Geistes *). Ueberall, wo des göttlichen Geistes im alten Testamente gedacht wird, ist derselbe zugleich als die ewig lebendige schlechthinige Ursächlichkeit gedacht, auf welche Alles, was ist, in seinem letzten Grunde zurückgeführt werden muß. Wollte hiegegen erinnert werden, daß Gottes Wirksamkeit im alten Testamente auch hin und wieder als eine nicht durch den Geist, sondern durch leibliche Funktionen, vermittelte dargestellt wird, wie z. B. von einem Angesichte und sogar einem von hinten Sichtbarwerden Gottes die Rede ist **): so hat uns Christus Joh. 4, 24 deutlich gelehrt, wie solche Bezeichnungen aufzufassen sind, und gerade an solchen Stellen bewährt es sich, daß die Schrift lediglich organisch, d. h. aus ihrem Gesammtgeiste heraus, richtig verstanden werden kann.

Christus lehrt: Gott sei Geist, d. h. dessen wirkliches Wesen bestehe darin, Geist zu sein, und eben deßhalb müsse der Mensch ihn auch auf eine dieser schlechthinigen Geistartigkeit entsprechende Weise verehren. Dieses schlechthinige Geistsein Gottes hat zu seinem Inhalte weder blos, daß Gott das vollkommene Leben ist ***), noch blos, daß dessen rechte Verehrung nicht an irgend einer Aeußerlichkeit oder Bildlichkeit hafte †), sondern es ist damit gelehrt, daß Gott die reine und schlechthinige Wahrheit ist, und zwar eben darum, weil er lediglich Geist ist. Die Welt ist an und für sich noch nicht wahr; das Sichtbare ist, was in sich selbst keinen Bestand hat; wahr wird es erst, in so weit es Organ des Geistes wird. Weil nun aber Gott lediglich Geist ist, darum ist er auch lediglich wahr und die oberste Quelle aller Wahrheit. Alle Bäche der Wahrheit fließen aus dem Urgrunde des absoluten Geistwesens Gottes, das von sinnlicher Trübung und Beschränkung gar nichts an sich hat. Es ist von der größten Bedeutung, daß die Quelle aller Wahrheit und

---

*) So faßten es auch die späteren alttestamentlichen Schriftsteller auf, z. B. Sacharja 7, 12, Nehemia 9, 30.

**) 2. Mos. 33, 19—23.

***) Nitzsch, System der chr. Lehre, §. 62.

†) Hofmann. a. a. O., 69.

somit auch alles Heils Geist ist, daß es außer dem Geiste keine Wahrheit giebt, daß in der endlichen und sinnlichen Erscheinung als solcher die Wahrheit sich nicht findet. Erst von diesem Standpunkte aus wird es uns deutlich, weßhalb die Schrift den Geist als das Princip der Wahrheit betrachtet, weßhalb sie auch das Wesen Christi als Geistwesen bezeichnet, weßhalb im Geiste zu wandeln und vom Geiste sich regieren zu lassen, ihr als das höchste sittliche Ziel des Christenlebens überhaupt erscheint.*)

Gott — als die absolute Liebe.

§. 3. Als urgründlicher Geist ist Gott zunächst absolut in sich selbst; denn der Geist ist Selbstbewußtsein: in seinem Geiste ist Gott immerdar in seinem eigenen Grunde, zugleich aber auch der Grund aller Wirklichkeit des Geistes überhaupt in dem All. Daß es nämlich dem göttlichen Geiste nicht genügen kann, lediglich in seinem eigenen Grunde zu verharren, dafür zeugt schon unser Gewissen, welches ein Bewußtsein von dem Geiste Gottes in uns ist. Im Verhältnisse zu uns und zu Allem, was überhaupt ist, hat sich vielmehr der Geist Gottes, als der aus den ewigen Tiefen seines Grundes sich mittheilende und zur Selbstmittheilung immerdar bereite, in ganz besonderer Weise kundgegeben. Und eben deßhalb, weil Gott nicht lediglich für sich, weil er für die Welt, und auch für uns sein will, hat der Apostel an der Stelle, wo er die Christen auffordert, nicht für sich selbst, sondern für die Anderen sein zu wollen, auf die Thatsache verwiesen, daß es Gottes Wesen ebenfalls ist, für Andere zu sein, und gesagt: Gott ist Liebe.**)

*) Man vgl. Röm. 8, 20 f., wornach die *κτίσις* (die geschaffene Welt) der *ματαιότης* unterworfen ist, und unter der *δουλεία τῆς φθορᾶς* steht. Sehr beachtenswerth ist die Verbindung von *ἀλήθεια* mit *ἐν πνεύματι* Joh. 4, 23 f. Der Geist ist damit deutlich als Wahrheit bezeichnet. Außerdem kommt in Betracht Gal. 5, 16 f. und 2 Cor. 3, 17: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν.* Wie treffend sagt doch Anselmus (Monologium, 28): Ille solus creator Spiritus est, et omnia creata non sunt; nec tamen omnia non sunt, quia per illum, qui solus absolute est, de nihilo aliquid facta sunt. Das ist der ächte Spiritualismus dem materialistischen Realismus Tertullians gegenüber, der übrigens stets von dem kirchlichen Bekenntniß perhorrescirt worden ist, (de carne Christi, 11): Nihil est incorporale, nisi quod non est. Und hier hilft es in der Sache selbst nichts (adv. Praxeam, 7, adv. Marcion. II, 16) den feineren göttlichen von dem gröberen menschlichen Körper zu unterscheiden.

**) 1. Joh. 4, 8.

Daß es zu dem Wesen Gottes gehört, Liebe zu sein, das erfahren wir allerdings nicht erst vom Apostel Johannes, sondern die Geschichte des alten Bundes ist bereits Offenbarungsgeschichte der göttlichen Liebe. Daß überhaupt eine Welt, und noch mehr, daß eine durch sich selbst gottwidrig bestimmte Welt, am meisten aber, daß ihrer gottwidrigen Selbstbestimmung ungeachtet in derselben noch Gemeinschaft mit Gott und eine Gemeinde Gottes ist: das ist offenbare Kundgebung göttlicher Liebe. Daß Gott die Welt geliebt habe, hat auch Christus mit seinem Munde wie mit seinem Leben, mit seinem Wirken wie mit seinem Leiden und Sterben, bezeugt. Johannes sagt jedoch nicht blos, daß Gott die Welt liebe; Lieben ist nicht blos ein Prädikat, welches dem Subjekte Gott zukommen soll, sondern die Liebe bildet ebenso wie der Geist in jener Stelle das Subjekt, d. h. das Wesen Gottes.*) Ein Prädikat kann aufhören, ohne daß das Subjekt aufhörte; eine Subjektbestimmtheit des Wesens kann nicht aufhören, ohne daß der Träger derselben mit ein Ende nähme. Wenn Gott wesentlich die Liebe ist, dann gehört es zu seinem Wesen, daß auch noch Anderes durch ihn sei als er selbst. Die Frage, ob Gott auch hätte ohne Welt sein, d. h. ob er in Gemäßheit seines Wesens ewig an sich selbst hätte die Genüge haben können, läßt sich daher schon an diesem Punkte beantworten. Zwar liegt den Bestimmungen der älteren Dogmatiker, vermöge welcher sie Gott Selbstgenügsamkeit zuschreiben, eine nicht zu übersehende Wahrheit zu Grunde**). Irgend ein Bedürfniß

---

*) Den nothwendigen Zusammenhang zwischen: Gott ist die Liebe und: Gott ist Geist hat auch Schmid (Bibl. Th. des N. T. I, 140) erkannt, wenn er sagt: „Der Vaterbegriff schließt den Begriff der Liebe in sich ein, und der Begriff des Geistes ist ihre Voraussetzung.“ Nitzsch treffend (über die wesentl. Dreieinigkeit Gottes, Stud. u. Krit. 1841, 337): „Ich habe nicht an eine Eigenschaft (Gottes) gedacht, wenn ich die Liebe dachte. Die Schrift sagt nicht: Gott ist die Macht, sondern er ist allmächtig; sie sagt aber auch nicht: er ist liebreich, liebevoll, sondern: Er ist die Liebe. So habe ich einen positiven Grund, das göttliche Wesen oder das göttliche Leben die Liebe zu nennen.“

**) Von den älteren Dogmatikern wurde Gott die Eigenschaft der beatitudo oder perfectio zugeschrieben; z. B. bei Hollaz (examen, 254) als attributum, per quod Deus non tantum ab omnibus malis liber est, sed

nach Dem, was nicht Gott ist, so daß er durch dasselbe sich wesentlich bereichern könnte, kann der absolute Geist, der schlechthin die Wahrheit ist, nicht haben. In dieser Beziehung wird es bei dem tiefsinnigen Worte des Anselmus von Canterbury sein Verbleiben haben, daß Gott selbst Niemandes, daß seiner dagegen Alles bedürftig ist.*) Nun ist aber die Liebe ihrem Wesen nach auch nicht ein Bedürfniß nach Anderem; jedes Bedürfniß ist vielmehr das Gegentheil der Liebe, d. h. eine feinere oder gröbere Form des Egoismus. Die Liebe ist die Bestimmung des eigenen Wesens für Andere, nicht aber die Bestimmung Anderer, für das eigene Wesen zu sein; sie ist an sich bedürfnißlose Selbstmittheilung des eigenen Wesens an das Fremde. Wenn daher Gott die absolute Liebe ist: so muß vermöge derselben seinem Wesen schlechthin die Selbstbestimmung innewohnen, die unendliche Fülle seines Personlebens nicht in seinem eigenen Grunde, lediglich für sich selbst, zu behalten, sondern mitzutheilen.

Die Frage: ob Gott ohne Welt hätte sein können, erledigt sich mithin aus der Wesensbestimmtheit Gottes selbst. Es zeugt nicht gerade von tieferem Einblicke in die letztere, wenn jene Frage ohne Weiteres mit der Bemerkung bejaht wird, daß die göttliche Liebe in „der ewigen Zeugung des Sohnes" ihre absolute Befriedigung gefunden, und daß der Sohn allein ein ebenbürtiges Objekt für die göttliche Liebe sei. **) Wie wir auch die ewige Zeugung des Sohnes uns vorstellen mögen — eine Vorstellung, auf welche vorläufig noch nicht näher eingegangen werden kann — so viel ist sicher, daß die göttliche Liebe an keiner Stelle der Schrift in der ewigen Liebe des Vaters zum Sohne sich erschöpfend gedacht wird. Während einmal da, wo Christus die Liebe des Vaters zu ihm am entschiedensten aussagt, diese Aussage mit der Liebe Gottes zur Welt in die innigste Ver-

---

etiam omnibus bonis cumulatissime affluit, sibique ipsi plenissime sufficit; bei Baier (th. pos., 212): perfectus dicitur Deus absolutus in se.

*) Proslogium, 22: Tu tibi omnino sufficiens, et nullo indigens; quo omnia indigent, ut sint, et ut bene sint.

**) Philippi, kirchl. Glaubenslehre, II, 228 f.

bindung gebracht wird*), so ist es ein anderes Mal erst der in der Zeit um der Welt willen bewährte Gehorsam Christi bis in den Tod am Kreuze, durch welchen er sich selbst die höchste Liebe des Vaters und seine ewige Herrlichkeit erwirbt**). Wäre doch in Wirklichkeit die Liebe Gottes lediglich zum Sohne auch lediglich absolute göttliche Selbstliebe. So sehr nun die Selbstliebe eine berechtigte Stelle in der Liebe überhaupt hat, so kann doch der volle Inhalt dieser an jener sich nicht erschöpfen. Die blose Selbstliebe ist die selbstische Liebe, und erst dadurch, daß die Selbstliebe auf der Liebe zu den Andern ruht, erhält sie ihre wahre Berechtigung. Ist nun Gott Liebe im absoluten Sinne des Wortes: so kann seine Liebe auch nicht blos absolute Selbstliebe sein; es muß vielmehr zum Wesen Gottes gehören, auch für das, was nicht mehr er selbst ist, sein, die unerschöpfliche Fülle und den unausdenkbaren Grund seines Wesens aus sich heraussetzen, und in unendlicher Selbstoffenbarung den unveränderlichen Reichthum seines Geistes auch Andere, als er selbst ist, zum Genusse darbieten zu wollen. So gewiß das Wesen der göttlichen Liebe nicht darin besteht, daß Gott zu seiner Selbstergänzung eines Andern bedarf, eben so wenig besteht es darin, daß Gott seine unendliche persönliche Herrlichkeit, die Anselmus so ergreifend ***) und noch ergreifender die heilige Schrift schildert†), in sich selbst verschließt. Nur darin kann es bestehen, daß er Anderen, als er selbst ist, die Theilnahme daran ermöglicht.

Da nun aber Gott, seinem Wesen zufolge, absoluter Geist ist, so kann auch seine absolute Liebe, als seine Wesensbestimmung, seine ewige Fülle Anderen zu offenbaren, nur das Wesen

---

*) Man vgl. insbesondere Joh. 5, 20: *Ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ*, und Joh. 17, 23: *Ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας καὶ ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας.*

**) Phil. 2, 6—11.

***) Proslogium, c. 18: Certe vita es, sapientia es, veritas es, bonitas es, bonitudo es, aeternitas es, et omne verum bonum es . . . . vita, et sapientia, et reliqua non sunt partes tui, sed omnia sunt unum, et unum quodque bonum est totum quod est, et quod sunt reliqua omnia.

†) Ps. 103, Ps. 102, Hiob 37, 14—24.

des Geistes an sich tragen. Nun ist das Wesen der Welt ein Anderes, als das Wesen Gottes; denn die Welt ist als solche nicht Geist. Darum muß das Wesen der göttlichen Liebe darin seinen wahren Zielpunkt finden, daß die Welt durch dieselbe Geist, und zwar ein möglichst vollkommenes Organ des göttlichen Geistes, wird *). Ist einmal Gott als absoluter Geist und absolute Liebe erkannt: dann ist in dieser Erkenntniß zugleich die Thatsache verbürgt, daß Aufgabe und Ziel der Welt: Offenbarung der göttlichen Liebe in der Form des Geistlebens sein muß.

§. 4. Weil Gott seinem Wesen nach absoluter Geist und absolute Liebe ist — darum ist er auch nothwendig noch ein Drittes — der absolut Gute. Bekanntlich hat Jesus die Anrede „guter Lehrer" mit dem Bemerken zurückgewiesen: nur einer sei gut: Gott. Wie wir uns auch das Verhältniß dieses Wortes zur Dignität der Person Christi denken mögen: so viel ist sicher, daß Jesus mit demselben aussagen will: die absolute Güte, d. h. die Vollkommenheit im Gutsein, sei eine Wesensbestimmtheit Gottes.**) Nicht in dem Sinne jedoch kann Jesus dieses Wort gemeint haben, Gott die absolute Güte.

---

*) Nitzsch treffend (System, §. 63): „Daß er Werke wirket, Welten schaffet und Bewußtsein im Dasein, hat seinen Grund nicht in der Unendlichkeit als solcher, sondern in der Liebe des unendlich persönlichen Wesens." Martensen (die chr. Dogmatik, §. 5): „Wenn man sagen kann, daß Gott die Welt schafft, um ein Bedürfniß in sich selbst zu befriedigen, so muß dies zufolge des Begriffs der Liebe so verstanden werden, daß dieser Mangel ebenso sehr ein Ueberfluß ist." Zu §. 51 nimmt Martensen ein doppeltes Leben in Gott an „ein Leben in sich selber in unverdunkeltem Frieden und Selbstgenügsamkeit" und „ein Leben um und mit seiner Schöpfung." Eigenthümlich findet sich dieser Gedanke von J. Böhm behandelt (Theosophische Sendschreiben 47, 4): „In Gott sind alle Wesen nur ein Wesen als ein ewig Ein, das ewige einige Gute, welches ewige Eine ihm ohne Schiedlichkeit nicht offenbar wäre. Darum hat sich dasselbe aus sich selber ausgehaucht u. s. w." Hier ist allerdings ein Bedürfniß Gottes nach der Welt behauptet, wie wir es vom Standpunkte des Gewissens und des göttlichen Wortes aus läugnen müssen.

**) Matth. 19, 17; Marc. 10, 18; Luc. 18, 19. Auch wenn wir mit Tischendorf den kürzeren Text εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός bei Matthäus für den ursprünglichen halten, ist der Sinn bei allen Synoptikern doch derselbe. Vgl. noch Ullmann (die Sündlosigkeit Jesu, 6. A., 193 f.) und Jul. Müller (die Lehre von der Sünde, 1, 144 f.) zu der Stelle.

daß Gott damit als der lediglich in sich ethisch Vollkommene bezeichnet werden sollte. In dem Zusammenhange, in welchem Jesus Gott einzigartig gut nennt, kann an die unbedingte Abgezogenheit Gottes von der Welt schon deßhalb nicht gedacht werden, weil Jesus den unbesonnenen Fragesteller darauf aufmerksam machen will, daß das Sittengesetz ein Abbild der absoluten Güte Gottes ist, daß mithin Gott, als oberster Quellpunkt des sittlichen Geistes, der unbedingt Gute ist für die Welt. Wenn aber Gott allein wesentlich gut ist: dann ergiebt sich hieraus, daß sein Geist und seine Liebe die Urquellen alles des Guten sind, was in der Welt ist. Der Geist ist der Grund, die Liebe die Kraft des Guten, und das Gute selbst ist der höchste und letzte Zweck der Welt.

Ein nothwendiges Ergebniß unserer bisherigen Ausführung ist nun aber, daß das Wesen Gottes nicht in einem einfachen Begriffe sich darstellen läßt, und daß eine Bezeichnung dasselbe nicht zu erschöpfen vermag. Man kann zwar wohl mit Nitzsch sagen: „Gott — ist Gott"*), und es ist das Höchste, was überhaupt von Gott ausgesagt werden kann; allein in der Dogmatik kommt es darauf an, das, was in jenem Identitätssatze implicirt liegt, zu expliciren. Wenn Oetinger Gott als das „absolute Leben" beschrieb**), so hatte er damit im Wesentlichen das Rechte getroffen; und wenn Christus von dem Vater sagt, daß derselbe das Leben in sich selbst habe***): so hat er damit auch der Dogmatik es als ihren Beruf gezeigt, Gott in seiner Lebendigkeit aufzuzeigen, nicht blos als den obersten Heilsbegriff, sondern als die Allem, was ist, zu Grunde liegende oberste Heilsthatsache. Den lebendigen Gott — einen anderen giebt es nicht — haben wir nun auch in den vorhergehenden Untersuchungen beschrieben. Gott als der absolute Geist, die absolute Liebe und die absolute Güte ist — der lebendige Gott, das absolute Leben. Alles wahre Leben ist nun aber Bewegung innerhalb der Ruhe, Selbst-

*) Bei Herzog a. a. O., V, 257.

**) Hamberger, die Theologie aus der Idee des Lebens, 109: „Bei Vergleichung der Eigenschaften des erschaffenen mit dem unerschaffenen Leben würden sie (die Philosophen) erkennen, daß Gott das höchste, von aller Unvollkommenheit losgeschälte Leben sei."

***) Joh. 5, 26: ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ. Schon im alten Testamente heißt daher Gott, Dan. 12, 7: חֵי־הָעוֹלָם.

bethätigung innerhalb der Selbstzusammenfassung. Als das absolute Leben ruht Gott wohl im tiefsten Grunde in sich selbst, in seinem eigenen Geiste, der die Quelle und die Fülle alles Geistes in sich schließt, und er ist demnach der absolute Grund. Aber der göttliche Geist ist auch zugleich die absolute Bewegung. Wie er in sich selbst stetig ruht, so wirkt er auch aus sich selbst unaufhörlich heraus, so daß er eben deßhalb der Grund von Allem ist, weil nichts ist, das nicht von ihm und durch ihn wäre*). Dadurch aber, daß der göttliche Geist absolute Liebe ist, ist er in der absoluten Bewegung oder in seiner absoluten Lebendigkeit zugleich Bewegung nach einem Anderen hin, welchem er sich selbst aus seinem eigenen Grunde mittheilt, d. h. Bewegung aus sich selbst heraus, mit der Absicht, auch in einem Anderen zu sein. Allerdings kann Gott, seinem Wesen nach, nicht in der Art aus sich selbst herausgehen, daß er in ein Anderes überginge, und sein eigenes Wesen dadurch aufhöbe. Da er lediglich sein eigener Grund ist; da es nichts giebt, wovon er abhängen, da er die volle Befriedigung nur in sich selbst finden kann, weil er der allein vollkommen Gute ist: so bezieht er sich selbst und alles Andere zuletzt immer wieder auf sich selbst, sein eigenes Wesen, zurück, und setzt sich selbst in Allem, was außer ihm existirt, als den letzten zu erreichenden Zweck. Eben darin nun aber, daß er aus dem innersten Grunde seines Wesens liebend sich selbst mittheilt und in dieser seiner Selbstmittheilung doch lediglich sein eigenes Wesen, als das vollkommene Gute, will: in dieser unbedingten Selbstbewegung seiner Liebe, aus welcher er sich im tiefsten Grunde seines Wesens stets wieder zur absoluten Ruhe seiner ewigen urgründlichen Vollkommenheit zusammenschließt: ist er der wahrhaft lebendige, sich selbst offenbarende und in seiner Selbstmittheilung doch stetig in sich selbst verharrende, persönliche Gott.

§. 5. So sehr uns nunmehr — wie wir eben dargethan haben — unser Gewissen bezeugt, daß es im Wesen Gottes be- Die vier göttlichen Grundmerkmale.

*) Richtig sagt Schmid (Bibl. Theol. des neuen Testamentes 1, 131): „Gott hält keine Ruhe, als wäre in ihm eine Ruhe ohne Thätigkeit und umgekehrt. Beides ist in ihm zusammen, und er ist eben daher beständig wirksam und thätig, ohne dadurch ruhebedürftig zu werden."

gründet ist, sich selbst zu offenbaren, und daß Gott somit in Gemäßheit seines Wesens ein urgründliches Verhalten hat, und so richtig es ist, daß der Begriff Gott ohne den Begriff Welt nicht wirklich vollzogen werden kann: eben so sehr bezeugt uns auch unser Gewissen und eben so richtig ist es, daß Gott von der Welt sich schlechthin selbst unterscheidet. Wie daher unser Heil einerseits in dem absoluten Verhalten Gottes zur Welt begründet ist, eben so sehr ist es andererseits in der absoluten Selbstunterscheidung Gottes von der Welt begründet. Auf die bis jetzt noch nicht erörterte Frage, was Welt ist, antwortet uns zunächst das Gewissen: Alles, was ist, und doch nicht Gott ist*), und noch bestimmter: Alles, was außer dem absoluten Geiste, der absoluten Liebe und Güte ist. Das Wesen der Welt ist an eben so bestimmten Merkmalen, als das Wesen Gottes erkennbar. Wie die Grundbestimmtheit Gottes absolute Geistigkeit, so ist die Grundbestimmtheit der Welt relative Geistigkeit, oder Geistigkeit in der Form der Materialität. Wie Gott als absoluter Geist auch absolut unsichtbar und undarstellbar ist**): so ist dagegen die Welt, als blos relativ geistartig, sichtbar und abbildlich***). Mit dem letzteren Merkmale ist zugleich dasjenige der Endlichkeit überhaupt gegeben, und in Folge dieser fällt der Begriff der Welt unter die vierfache Kategorie des Raumes, der

*) Nitzsch (System, §. 85) treffend: „In jedem Momente des christlichen Begriffs von Gott liegt eine Beziehung auf ein Sein, das nicht Gott ist, sondern von ihm und für ihn.“

**) Joh. 1, 18; 1. Joh. 4, 12; dahin gehört auch die Bezeichnung, daß Gott Licht ist 1. Joh. 1, 5, da die Materie mit dem Schatten verglichen werden kann, 1. Tim. 6, 16. Doch auch schon im alten Testamente wird die Unsichtbarkeit Gottes entschieden gelehrt; daher das Verbot seiner Abbildung, 2. Mos. 20, 4; Jesaj. 44, 6 f Nicht einmal die „Herrlichkeit“ Gottes kann ein Mensch schauen; er muß sterben, wenn er's thut, 2. Mos. 33, 20.

***) Für den Begriff „Welt“ hat das alte Testament keinen entsprechenden Ausdruck. Die Welt ist ihm Himmel und Erde 1. Mos. 1, 1, oder jenseitige und diesseitige Offenbarungsform Gottes. Das neue Testament hat dagegen für jenen Begriff die drei Ausdrücke κτίσις, κόσμος und αἰών, den ersten für die Weltschöpfung, den zweiten für die Weltordnung, den dritten für die Weltentwicklung. Die Welt heißt wegen ihrer Sichtbarkeit 2. Cor. 4, 18 geradezu τὰ βλεπόμενα.

Zeit, der Form und der Zahl: d. h. die Dinge dieſer Welt ſind der Natur der Sache nach an einem beſtimmten Orte, in einer beſtimmten Aufeinanderfolge, in einer beſtimmten Begrenzung und in einer beſtimmten Menge vorhanden.

Gott unterſcheidet ſich dadurch weſentlich von der Welt, daß dieſe vier Kategorien auf ſein Weſen keine Anwendung finden können, und es kommen ihm daher im Gegenſatze zu jenen Kategorien vier Grundmerkmale zu, welche eben ſo ſehr durch unſer Gewiſſen, als das Wort Gottes und das kirchliche Bekenntniß von ihm bezeugt ſind: die Unermeßlichkeit in Betreff der Kategorie des Raumes, die Ewigkeit in Betreff der Kategorie der Zeit, die Unveränderlichkeit in Betreff der Kategorie der Form und die Einheit und Einzigkeit in Betreff der Kategorie der Zahl.

Dieſe Grundmerkmale ſind nicht etwa, wie die ältere Dogmatik ſie auffaßte, Eigenſchaften Gottes, nicht Aeußerungen oder Bethätigungen, ſondern immanente, wenn auch blos formale, Beſtimmtheiten des göttlichen Weſens, wie daſſelbe in ſeinem Grundunterſchiede von der Welt an ſich iſt.

Vermöge ſeiner Unermeßlichkeit iſt Gott der abſolut Ueberräumliche in der Art, daß der Raum ihn niemals in ſich begreifen, und daß in keiner Weiſe von ihm geſagt werden kann: er befinde ſich an einem Orte räumlich eingeſchloſſen *). Es wird durch dieſes Merkmal alſo jede Lokaliſirung des göttlichen Weſens von Gott abgewehrt, und derſelbe in einer Weiſe von der Welt unterſchieden, welche gegenüber dem Beſtreben, das Göttliche zu verendlichen, mit der Unendlichkeit Gottes vollen Ernſt macht. Unſtreitig fließt dieſes Merkmal ſchon nothwendig aus dem Weſen des Geiſtes. Der Geiſt als ſolcher iſt unräumlich; der göttliche als der abſolute Geiſt deßhalb ſchlechthin unräumlich. Jede Lokaliſirung Gottes iſt eine Läugnung ſeiner unbedingten Geiſtigkeit, ſomit eine Verläugnung ſeines Grundweſens ſelbſt. Iſt es den kirchlichen Dogmatikern in der Regel nicht recht gelungen, das Merkmal der göttlichen Unermeßlichkeit von der Eigenſchaft der Allgegenwart zu unterſcheiden: ſo lag der Grund hiervon darin, daß ſie überſahen, wie die Unermeßlichkeit Gottes als ſolche an ſich

*) Mit Beziehung auf Nitzſch (Syſtem, §. 67).

noch keine Gegenwart ist, indem mit ihr keinerlei Bezogenheit, sondern nur ein Unterschied Gottes, im Verhältnisse zur Welt ausgesagt wird. Sie ist unbedingte Raumlosigkeit, schlechthinige Negation jedes Irgendwoseins. Da nun Gott die oberste Grundthatsache des Heils ist: so folgt aus seiner Unermeßlichkeit, daß das Heil niemals an irgend eine Räumlichkeit geknüpft werden kann. In diesem Falle würde es ja an Etwas geknüpft, was nicht Gott selbst ist*).

Wie das Merkmal der Unermeßlichkeit, so fließt aus der Grundthatsache des absoluten Geistwesens Gottes auch dasjenige der Ewigkeit, vermöge welcher Gott der absolut Ueberzeitliche ist in der Art, daß die Zeit ihn in keiner Weise in sich begreifen, und daß niemals von ihm gesagt werden kann: er befinde sich irgendwo in einen bestimmten Zeitpunkt eingegrenzt. Die neuere Dogmatik pflegt in der Regel die Ewigkeit nicht als Grundmerkmal, sondern als Eigenschaft Gottes darzustellen, was mit dem Bestreben zusammenhängt, das göttliche Wesen nicht anders als wirksam in der Welt zu denken, weßhalb denn Schleiermacher die Ewigkeit als die mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende „schlechthin zeitlose Ursächlichkeit Gottes" beschrieben hat**). Allein, daß Gott die Zeit bedingt, oder, wie

---

*) Quenstedt (Syst. theol., 288) beschreibt die immensitas als ubietas Dei interminabilis, qua Deus non potest non essentia sua ubique esse. Aehnlich Hollaz (examen, 251): immensitas est attributum divinum, secundum quod essentia Dei nullis locorum terminis circumscribi potest, sed ubique existere intelligitur, weßhalb als consequens immediatum der Unermeßlichkeit die potentia illocaliter adessendi omnibus omnino ubi angegeben und dieselbe auch geradezu als omnipraesentia essentialis beschrieben wird. Der Fehler, welcher den ältern Bestimmungen überhaupt zu Grunde liegt, ist, daß sie Metaphysisches über Gott aussagen wollen, anstatt Heilsaussagen zu enthalten. Vgl. 1. Kön. 8, 27; Ps. 139, 7 f., in welchen beiden Stellen die Idee der göttlichen Unermeßlichkeit aus der Tiefe des Heilsbewußtseins heraus ausgesprochen ist, an der ersteren in Abwehr gegen die herabwürdigende Vorstellung, daß der Gottesdienst an das Tempelhaus gebunden sei, daß Gott nicht größer sei, als das menschengemachte Gebäude, in der letzteren in Abwehr gegen die falsche Beruhigung, als ob es für Gott irgend welche Schranken gäbe, hinter denen der Mensch mit seinem bösen Gewissen sich zu bergen vermöchte.

**) Der chr. Glaube, §. 52.

Ammon es ausdrückt, principium temporis ist*), das ist eine Thatsache, welche nicht aus seiner Bestimmtheit als der Ewige, sondern aus der Absolutheit seines Grundes überhaupt entspringt, wornach er die absolute Ursächlichkeit alles dessen was ist, und also auch der Zeit, ist. Wenn die Vorstellung, daß Gott als Ewiger Schöpfer der Zeit sei, aus 1 Tim. 1, 17 auch biblisch hat begründet werden wollen: so kann die Bezeichnung „König der Aeonen“ von Gott jedenfalls niemals so viel als „König der Ewigkeiten“ heißen, und auch der letztere Begriff wäre noch nicht gleichbedeutend mit dem Satze, daß er die Zeit vermittelst der Eigenschaft der Ewigkeit hervorgebracht habe**). Auch Augustinus, wenn er Gott conditor saeculorum und operator omnium temporum nennt***), will damit denselben nicht als ewigen bezeichnen; denn wo er die Ewigkeit beschreiben will, beschreibt er sie in der Regel als Zeitlosigkeit†). Die älteren kirchlichen Dogmatiker haben im Allge-

---

*) So auch Hase (Ev. Dogmatik, 130): Gott sei ewig, wiefern er, durch die Zeit nicht beschränkt, sie selbst als die Form alles Endlichen gesetzt habe. Aehnlich Nitzsch: „Gott ist ewig, d. h. nicht allein von der Zeitfolge und zeitlichen Schranke des Seins ausgenommen, sondern auch die wirkende Ursache der Zeit und der zeitlichen Dinge“ (System, §. 68). Vgl. Ammon Summa theol., ed. 4, 120.

**) Vgl. Huther (Meyer's krit. ex. Com. über das N. T.) zu der Stelle.

***) Confess. 11, 13.

†) De trinitate, 4, 21: In sua quippe substantia, qua sunt tria unum, sunt Pater et Filius et Spiritus S., nullo temporali motu super omnem creaturam, idipsum sine ullis intervallis temporum vel locorum. Eigenthümlich, daß er in der Auslegung zum 91. Psalm die Ewigkeit ipsa Dei substantia nennt, qua nihil habet mutabile: ibi nihil est praeteritum, quasi jam non sit, nihil futurum, quasi jam nondum sit, sed non est ibi nisi est, non est ibi fuit et erit, quia et quod fuit jam non est et quod erit, nondum est, sed quidquid ibi est, non nisi est. Auch die Definitionen des Boethius (de consolat. phil. V, 6) aeternitas = interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio und der Scholastiker, z. B. des Thomas von Aquino, der (Summa th., I, 10, 1) an Boethius vozüglich tadelt, daß seine Definition einen blos negativen Charakter habe, und die Ewigkeit definirt als principio et fine carens und quod successione caret tota simul existens, und von Gott aussagt: non solum aeternus est, sed etiam est sua aeternitas, gehen nicht über den Begriff der Zeitlosigkeit hinaus. Vgl. die Schrift: Ps. 90, 2 f., *αἰώνιος θεός* Röm. 16, 26, Apok. 1, 8 *Τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ — ὁ ὢν ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος.* S. auch Jes. 41, 4 und sonst:

יְהוָה רִאשׁוֹן וְאֶת־אַחֲרֹנִים אֲנִי־הוּא

meinen an dieser Beschreibung festgehalten*), und Schleiermacher will blos solche Erklärungen als unangemessen verwerfen, welche die Schranken der Zeit, nicht die Zeit selbst, für Gott aufheben**). In ganz genügender Weise ist das Merkmal der Ewigkeit nur aus dem Wesen des göttlichen Geistes selbst zu erklären. Der Geist, als solcher überhaupt, gehört nicht der Zeit an; er ist unendlich in sich; was der Zeit angehört, ist das was am Geiste, was aber er nicht selbst ist, d. h. was dem Wechsel unterworfen entsteht, wird, vergeht. Da nun aber Gott absoluter Geist ist, so kann die Zeit auch nicht einmal an ihm sein; er ist schlechthin zeitlos. Der Begriff des Werdens ist daher vom Begriff Gottes durchaus ausgeschlossen, und sagen: Gott sei etwas geworden, ist eine contradictio in adjecto. Zu dem Werdenden verhält sich Gott vielmehr stets als der wesentlich unbedingt sich gleich bleibende, ja, eben darum ist Gott die vollkommene Heilsquelle, weil er in seinem Wesen absolut unabhängig von der Aufeinanderfolge wechselnder Zeitverhältnisse ist***). Jeder Versuch, das göttliche Heil in einem bestimmten Zeitpunkte zu begrenzen, müßte daher als eine Verläugnung des göttlichen Wesens selbst betrachtet werden; das Heil ist an und für sich ewig wie Gott und deßhalb unendlich reicher, als irgend eine zeitliche Erscheinung desselben.

Mit dem göttlichen Grundmerkmale der Ewigkeit steht dasjenige der Unveränderlichkeit im genauesten Zusammenhange. Unter den vier Grundmerkmalen Gottes ist schon von den alten Lehrern keines, und zwar zunächst im wesentlichen Widerspruche gegen die

*) J. Gerhard (Loc. th., II, 103): Deus dicitur aeternus, utpote qui nec principium, nec successionem, nec finem habet, qui merus et perfectus actus est, omnis potentiae passivae, omnis successionis, omnis compositionis expers, cujus esse est ens semper stans, quod nunquam progreditur in ens fluens, cujus simplex essentia omnem successionem prioris et posterioris, praeteriti et futuri excludit. | Hollaz (examen, 248), mehr im Anschlusse an Boethius: aeternitas est interminabilis et permanens essentiae divinae duratio.

**) Der chr. Glaube, §. 52, 2. Röm. 1, 20 ist nicht Bezeichnung der göttlichen Ewigkeit, sondern der Allmacht, die als absolute, also ewige, nicht zeitlich zu denken ist.

***) Jac. 1, 17, wo Gott πατὴρ τῶν φώτων, παρ᾽ ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα heißt, im alten Test. Jes. 40, 28 אֵל חַי עוֹלָם.

polytheistischen Göttermetamorphosen, entschiedener ausgebildet und energischer festgehalten worden, als gerade dieses. Augustinus hat auch hier den rechten Punkt getroffen, wenn er davon ausging, daß nur das in sich selbst Unwandelbare wirklich sei, daß dagegen an dem Wandelbaren noch immer, wenigstens zum Theil, das Nichtsein hafte*). Wie könnte von Gott das absolute Heil mit unerschütterlicher Gewißheit erwartet werden, wenn er einmal Dieses und das andere Mal wieder etwas Anderes, also auch möglicherweise etwas werden könnte, was nicht mehr das Heil wäre? Dennoch ist auch erklärlich, daß gerade dieses Merkmal des göttlichen Wesens sehr verschiedentlich aufgefaßt worden ist, und bis auf die neueste Zeit öfters zu dogmatischen Controversen Veranlassung gegeben hat. Schon Anselmus hat sich nicht verbergen können, daß es nach dem christlichen Dogma den Anschein habe, als ob Gott veränderlich sei?**) Die orthodoxe Scholastik, die es sich bisweilen beigehen ließ, das Widersprechende in naiver Gedanken-

---

*) Daß Gott ἀτρέπτως und ἀναλλοιώτως sei, hatten schon Pseudo-Justinus Theophilus von Antiochien und Andere gelehrt. Vgl. des ersteren responsiones ad orthod. qu. 51 und Theoph. ad Autol. I, 3. Augustinus erinnert de Trinitate, prooemium, daß das menschliche Herz sich multa figmenta von Gott zurecht mache, und fleht Gott an, ihn vor solchen zu bewahren. Dann sagt er von der divinitas: quam in tantum, licet mutabilis, haurio, in quantum in ea nihil mutabile video, nec locis et temporibus. — Omnino enim dei essentia, qua est, nihil mutabile habet nec in aeternitate, nec in veritate, nec in voluntate, quia aeterna ibi est veritas et aeterna caritas. IV, 1: Ubi aut nec fuerunt, nec futura sunt, sed tantummodo sunt, et omnia vita fuit, et omnia unum sunt, et magis unum est, et una vita est. V, 21 erörtert er die Frage, ob Gott etwas accidere könne, und erwiedert darauf: Deo aliquid ejusmodi accidere non potest, et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est. Quod enim mutat, non servat ipsum esse, et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse, ac per hoc illud solum, quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omnino non potest, sine scrupulo occurrit, quod verissime dicatur esse.

**) Monologium, 25: Sed haec essentia . . . . nonne est aliquando a se diversa, vel accidentaliter? Verum quomodo est summe incommutabilis, si per accidentia potest, non dicam esse, sed vel intelligi variabilis? Et e contra quomodo non est particeps accidentis, cum et hoc ipsum, quod major est omnibus aliis naturis et quod illis dissimilis est, illi videatur accidere?

unbestimmtheit zusammenzudenken, sprach den Grundsatz der göttlichen Unveränderlichkeit zwar auf das Schärfste aus, ließ aber doch Gott ohne alles Bedenken Mensch werden*). Die Lehre von der Menschwerdung Gottes hinderte die älteren Dogmatiker so wenig, in den schroffsten Formeln die Lehre von der göttlichen Unveränderlichkeit auszusprechen, daß noch neuerlich Dorner sehr richtig auf den deistischen Ansatz, welcher dadurch in die christliche Gotteslehre eindrang, aufmerksam gemacht hat**), und es war unstreitig ein Bedürfniß nach Anerkennung größerer Gotteslebendigkeit, welches Socinianer und Arminianer bis zu einem Versuche der Verendlichung Gottes in seinen Eigenschaften hindrängte***). Ein Problem, welchem die kirchliche Orthodoxie mit einer gewissen Vornehmheit sich entzog, hat auch hier die Heterodoxie ernstlich zu lösen sich bemüht. Wer in Betreff dieses Punktes die Erörterung des Arminius, der die wesentliche Unveränderlichkeit Gottes entschieden betont, und dagegen nur darauf bedacht ist, den Uebergang des göttlichen, an sich unveränderlichen, Wesens, in die Sphäre des endlichen Wirkens vorstellbar zu machen, Gott gleichsam aus der Region abstrakter Ueberzeitlichkeit in den Kreis heilsgeschichtlicher Wirklichkeit eintreten zu lassen, einer genaueren Prüfung unterzieht, wird sich des Eindruckes nicht erwehren, daß sein Bestreben in der That nur darauf gerichtet war, den Begriff der göttlichen Persönlichkeit, d. h. der absoluten Freiheit, zu retten und die

---

*) J. Gerhard nimmt die Möglichkeit einer fünfartigen Veränderung an, quoad existentiam, locum, accidentia, coguitionem intellectus, propositum voluntatis und erklärt (Loc. th., II, 110): Nullo horum modorum Deus mutatur. Hollaz (examen, 252) nennt die Unveränderlichkeit dasjenige attributum Dei, per quod ille nulli, neque physicae, neque morali mutationi obnoxius est. Auf den von den Socinianern erhobenen Einwurf, daß bei der Menschwerdung eine wirkliche Veränderung mit Gott vorgehe, half man sich orthodoxerseits mit Scholastik, mit der Lehre von der communicatio idiomatum, so daß man bei der Incarnation nur etwas mit dem Menschen, mit der göttlichen Hypostase gar nichts vorgehen ließ.

**) Jahrbücher für deutsche Theologie II, 3, 472 ff.

***) Fock, der Socinianismus, Abth. 2, 453. Der Rakow'sche Katechismus (die zweite von J. Crell und Schlichting besorgte Ausgabe vom Jahre 1659 ist mir zur Hand) zählt die Unveränderlichkeit unter den göttlichen Eigenschaften nicht auf.

Kluft zwischen dem ewigen Grunde der Welt und dieser selbst möglichst zu überbrücken*).

Kühner und minder vorsichtig hat unstreitig C. Vorstius jenes Bedürfniß zu befriedigen gesucht; und doch wäre mit der Behauptung, daß er geradezu die „Veränderlichkeit" Gottes gelehrt habe**), viel zu viel behauptet. Auch seine Ab-

*) Arminius (Opera, Frankfurter A., 279 f.) theilt die Gotteslehre ein in die Lehre von der Natur und vom Leben Gottes. Während Gott seiner Natur nach absolut ist (haec essentia, ut ipsa pura est ab omni compositione, ita et in nullius rei compositionem venire potest); so ist er dagegen nach seinem Leben der geschöpflichen Welt verwandt (vitam — Deo competere, non solum evidens est natura sua, sed et omnibus aliquem Dei conceptum habentibus, per se notum . . . Quum enim quidquid praeter Deum est a Deo sit, necesse est, quum in creaturis multa sint, quae vitam habent, etiam Deo vitam tribui. Primo actu ist Gott ipse vita, secundo actu aber vivificans. Daß diese Beschreibung, troß ihrer Gefahr, zur Verendlichung Gottes zu führen, dennoch der herkömmlichen scholastischen vorzuziehen sei, leuchtet ein.

**) Man vgl. in C. Vorstius tractatus theologicus de Deo, sive de natura et attributis Dei, 1610, insbesondere 193—225. Daß Gott in seinem Wesen unveränderlich sei, das wiederholt er öfters auf's stärkste, z. B. 193: Primum igitur respectu substantiae Deum non mutari, patet ex eo quod Deus ἀθάνατος καὶ ἄφθαρτος in S. litteris appellatur. . . . Et sane idcirco in qualitatibus (also auch in den Eigenschaften) mutari Deus non potest, quia substantiam, seu naturam habet omnino inconvertibilem. Idem statuendum est Dei mutatione respectu quantitatis. Dagegen nennt er die Behauptung, daß auch Gottes Wille völlig unveränderlich (prorsus immutabilem) sei, etwas unvorsichtig. Er bestreitet nämlich ganz arminianisch die absoluta necessitas in Gott, den Determinismus respectu voluntatis ad extra. Dagegen nimmt er auch für den letzteren Fall eine necessitas hypothetica an, quatenus id, quod Deo semel placuit decernere nunquam postea mutatur, quo quidem modo et ordine fuit a Deo decretum. Er hält nämlich die Unterscheidung des Arminius zwischen essentia und vita Dei fest und befürchtet mit der Verzichtleistung auf dieselbe auch auf die libera Dei actio oder die volitio, das freie, absolute Selbstbestimmungsvermögen, die ethische Lebendigkeit Gottes verzichten zu müssen. Daß er, wie Dorner der Meinung ist, keinen Anstand nehme zu sagen: aliquid diversitatis in Deo inesse, ist nicht genau. Er ist mit der Behauptung des Zanchius (tr. th., 224) animam, vitam et motum nihil in Deo differe, allerdings unzufrieden. Das Handeln Gottes fällt ja in die Zeit, und hat hier einen Anfang und ein Ende. Allerdings sagt er: nihil a se ipso diversum aut sibi ipsi contrarium esse potest, und fährt dann fort: Quare videtur aliquid in Deo diversitatis inesse, nämlich aliud sei Dei substantia vivens, aliud vita seu vis illa per quam vivit, aliud Deus agens et movens, aliud actio et

sucht geht im Grunde nur dahin, mit der Idee der göttlichen Lebendigkeit vollen Ernst zu machen, zu zeigen, daß Gott, unbeschadet seiner Unveränderlichkeit, ein heilgeschichtliches Leben führt, und daß seine Selbstoffenbarung nur in dem Falle Realität hat, wenn ihr wirkliche Mittheilungen an die Welt zu Grunde liegen. Daß hingegen im innergöttlichen Wesen selbst ein Wechsel der Willensentschließungen stattfinde, daß der göttliche Wille jemals ein sich selbst widersprechender, nach der Analogie des menschlichen, werden könne: eine derartige Consequenz seiner Gotteslehre hat Vorstius auf's Entschiedenste abgelehnt. Einerseits beruht sicherlich der Glaube an Gott, als den unerschütterlichen Grund alles Heils, auf der unverrückbaren Ueberzeugung von der ewigen wesentlichen Unveränderlichkeit Gottes. Allein andererseits darf der Begriff der Unveränderlichkeit auch nicht bis zur völligen Bewegungslosigkeit in Gott überspannt, und nicht bis zur Läugnung von wirklich in die Zeit fallenden Willensoffenbarungen Gottes, d. h. einer thatsächlichen Theilnahme Gottes an dem heilsgeschichtlichen Leben der Menschheit, hinaufgeschraubt werden.

Lehrreich ist es gewiß, daß in neuerer Zeit auf der einen Seite solche Dogmatiker, welche mit dem christlichen Dogma überhaupt zerfallen sind, sobald das göttliche Handeln als ein zeitgeschichtliches aufgefaßt werden will, mit dem Vorwurfe Verwirrung anrichtender „Vermenschlichung“ Gottes bei der Hand sind*), auf der anderen Seite solche, welche mit dem Begriffe der Persönlichkeit Gottes vollen Ernst zu machen Bedenken tragen, trotz ihres sonstigen Widerspruches

motio quatenus naturalis et essentialis in Deo est. Das Handeln ist ein Accidens, nie aber die Wesenheit. Bescheiden fügt er am Schlusse dieser Erörterung hinzu: Sed haec obiter attigisse sufficiat, inquirendi tantum, non definiendi gratia, a. a. O., 225. Es ist ein Zeichen jener Zeit, daß ein milder gesinnter lutherischer Dogmatiker, wie J. Gerhard, den Vorstius geradezu des Atheismus beschuldigt (a. a. O., II, 111), und daß ein reformirter König, Jacob I. von England, das Buch durch den Henker verbrennen ließ. Aus der Selbstvertheidigung des Vorstius (apolog. exeg., 28) geht auf's Neue hervor, daß er nur die göttlichen Dekrete im Gegensatze zu dem prädestinatianischen Determinismus als decreta diversa, libera, contingentia, vera accidentia, in tempore producta bezeichnet, d. h. daß er ausführt, das göttliche Handeln falle in der Vollziehung unter die Kategorie der Zeitlichkeit.

*) D. F. Strauß, die chr. Glaubenslehre I, 569 f.

gegen die altkirchliche Theologie, dennoch in innigster Uebereinstimmung mit derselben darauf dringen, das göttliche Wissen wie das göttliche Wollen als ein schlechthin außerzeitliches zur Geltung zu bringen*). Da wären wir unzweifelhaft bei jener „leeren Bewegung des begehrenden Ichs", bei der bloßen „Velleität", gegen welche sich J. Müller so entschieden erklärt hat, angelangt, wie sich denn zwischen diesem ausgezeichneten Dogmatiker und C. Vorstius eine nicht zu läugnende Verwandtschaft zeigt, wenn derselbe in der objektiven Realisirung der Welt durch den göttlichen Willen in Bezug auf sie als göttlichen Gedanken „einen Fortschritt zu einem Anderen und Mehreren" erblickt**). Denn, wer bestreitet, daß Gott, unbeschadet seiner inneren absoluten Nichtzeitlichkeit, in seinem auf die Welt bezogenen und die Weltidee realisirenden Wirken, seinen ewigen Willen in das Zeitleben hinaussetzt und das Heil in einer zeitgeschichtlichen Aufeinanderfolge von Momenten erwirklicht — der bestreitet damit, daß Gott überhaupt in der Welt lebt und wirkt. Worauf es übrigens bei der Lehre von der nveränderlichkeit Gottes wesentlich ankommt, das ist die Bestimung, daß Gott seinem Wesen nach, innerhalb der zeitgeschichtlichen twicklung, niemals wirklich zeitlich wird. Ein Zeitlichden Gottes hat gerade Vorstius keineswegs behauptet; und n er auch ein Moment der Endlichkeit in Gott selbst angemen hat, so hat er jedoch dasselbe nicht in das ewige Wesen, ern nur in das auf die Welt bezogene und in der Welt sich irklichende Wirken Gottes gesetzt***). Erst ein neuerer, im

---

Bruch, Lehre von den göttlichen Eigenschaften, 166 f. Man vgl. hier J. Gerhard (a. a. O., 112 f.): Deus ab aeterno in aeternum in et sua natura immutabilis existens uno ac simplici voluntatis tu absque ulla mutatione vult et exsequitur ea, quae ab aeterno revit. — Sicut una ac simplici scientia Deus cognoscit omnia, autem multis realiter distinctis intellectus sui actibus, sic ac simplici volitione Deus vult, quaecunque decernit cit, non multis realiter distinctis voluntatis suae actibus.

**) Lehre von der Sünde, II, 293 ff.

***) r trifft auch die Polemik J. Müller's gegen K. B. Th. Voigt u essen Schrift über Freiheit und Nothwendigkeit aus dem Standp christlich-theistischer Weltansicht (a. a. O., II, 166) Vorstius nicht. D würde sich mit dem Zugeständnisse J. Müller's, daß eine Fülle von stimmungen des göttlichen Wesens in Gott selbst von ein-

Rufe größerer Rechtgläubigkeit als Vorstius stehender, Dogmatiker hat es gewagt, diesen noch zu überbieten und von der Unveränderlichkeit Gottes auszusagen, daß sie eine solche sei, wobei Gott „in unendlicher Fruchtbarkeit aus sich selber werde"; erst Martensen hat es auszusprechen sich erkühnt: es gebe ein Werden des Ewigen; dasselbe sei nur nicht in der Zeit zerstückelt; der Ewige lebe in der inneren wahren Zeit, in der ungetheilten Gegenwart der Kräfte, der Fülle, im rhythmischen Kreislauf der Vollkommenheit; er habe in sich die unerschöpfliche Quelle der Erneuerung und Verjüngung*).

Wer nun allerdings, wie Philippi**), von dem wissenschaftlichen Probleme, welches hier seiner Lösung harrt, keine klare Vorstellung zu haben scheint, der wird solche unstreitig paradoxe Lösungsversuche überhaupt verwerflich finden, und meinen, etwas Erhebliches gesagt zu haben, wenn er von einem „Selbstzerreibungsprocesse der neueren Theologie" redet, und der Dogmatik das Horoscop stellt, daß ihr Ende Rückkehr in den Anfang sein werde, den biblischen Anthropopathismen gegenüber aber sich mit J. Gerhard tröstet, daß z. B. Reue keinen Affekt, sondern nur einen Effekt in Gott bedeute. Je entschiedener wir dagegen mit Dorner der Ansicht sind, daß es sich hier um eine dogmatische Frage von großer Tragweite handelt, und daß einer bestimmten Antwort auf dieselbe immer weniger aus dem Wege gegangen werden darf: um so gewisser scheint uns freilich auch die Lösung nur unter Voraussetzung eines ausreichenderen, volleren Gottesbegriffes möglich, als die herkömmliche Dogmatik bisher aufzuweisen hatte. Es war unzweifelhaft ein großer Mißgriff der Socinianer und Arminianer,

---

ander unterschieden und allerdings ein Moment der Negation und der Endlichkeit in Gott gesetzt sei, als nothwendige Voraussetzung für das göttliche Hervorbringen einer Welt des Endlichen (a. a. O. II, 167), zufrieden gegeben und sicherlich noch mehr, als sein „videtur aliquid diversitatis in Deo inesse", hierin gefunden haben. Denn, wenn J. Müller jene Bestimmungen in „den reinsten Einklang aufgenommen sein läßt, der jede äußere Trennung ausschließt," wodurch das Moment der Endlichkeit auf ewige Weise in der göttlichen Unendlichkeit wieder aufgehoben werde: so wird ja bei Vorstius in der essentia jenes aliquid diversitatis, das den Decreten anhaftet, völlig wieder aufgehoben.

*) Dogmatik, §. 48.

**) Kirchliche Glaubenslehre II, 40 f.

wenn ſie zwiſchen dem Weſen und dem Wirken Gottes auf die Welt eine abſtrakte Unterſcheidung machten, als ob das Wirken Gottes etwas von ſeinem Weſen durchaus Verſchiedenes, als ob das abſolute Sein als ſolches nicht auch abſolutes Wirken wäre.

Nicht daß die ſocinianiſchen und arminianiſchen Theologen die hergebrachte kirchliche Vorſtellung von der bewegungsloſen Unveränderlichkeit Gottes aufgaben, ſondern daß ſie dieſelbe nur zum Theil aufgaben, gereicht ihnen zum Vorwurf. Während ſie auf der einen Seite den Begriff einer abſtrakt-unendlichen, in ſich beſtimmungsloſen, göttlichen Subſtanz ſtehen ließen, und die Unveränderlichkeit derſelben feſthielten, ſetzten ſie gleichzeitig auf der anderen Seite, ohne zureichenden Grund, Bewegung, Leben, Veränderungsbedürfniß in Gott voraus. Mit dieſen beiden ſich ſchlechthin widerſprechenden Vorausſetzungen war nun allerdings ein Entgegengeſetztes von Gott behauptet; wie hoch ſie auf der einen Seite betheuern mochten, daß die göttliche Weſenheit nach ihrer Meinung an ſich abſolut unveränderlich ſei, ſo gab es ihrer Darſtellung nach doch auch noch etwas Anderes in Gott, als ſeine Weſenheit: ſeine Wirkſamkeit, und es entſtand in Gott ſelbſt, und zwar zwiſchen deſſen Weſen und Wirken, ein unaufgelöſter Zwieſpalt. Aus dieſer Verwirrung iſt mit Hülfe des alt-kirchlichen Gottesbegriffes ſicherlich nicht herauszukommen. Gott, als Begriff der reinen Subſtanz, ſteht in keinem lebendigen Verhältniſſe zur Welt. Erſt als der abſolute Geiſt iſt er auch das abſolute Leben; erſt als das abſolute Leben iſt er auch das abſolute Wirken, und zwar, wie wir ebenfalls gezeigt haben, die Offenbarung der höchſten Liebe und Güte. Das ewig Unveränderliche an ihm iſt nicht ſeine Beſtimmungsloſigkeit, ſondern ſeine Beſtimmtheit, daß er lediglich Geiſt, Liebe, Güte iſt. Und zwar beruht das Merkmal der göttlichen Unveränderlichkeit vor Allem auf der Weſensbeſtimmtheit Gottes, als des abſoluten Geiſtes. Der Geiſt, als ſolcher, iſt unbedingt ſich ſelbſt gleich; die Veränderlichkeit haftet lediglich an der Materialität. Alle Schwankungen und Veränderungen des menſchlichen Perſonlebens ſind durch die organiſche Beſchaffenheit deſſelben bedingt. Allein eben hierbei hängt Alles davon ab, den Begriff der Veränderung richtig zu beſtimmen.

Es iſt eine vielverbreitete vorgefaßte Meinung, daß die Bewegung an ſich Veränderung, das Leben eine ununterbrochene Reihe von Wechſel-

fallen sei. So verhält es sich aber nicht einmal mit dem menschlichen Personleben. Ein Mensch gilt uns nicht darum für veränderlich, weil er verschieden handelt, sondern nur dann, wenn er dem ursprünglichen und grundsätzlichen Charakter seiner Handlungsweise untreu wird, also nicht dann, wenn die Form, sondern nur dann, wenn das Wesen seiner Handlungen sich verändert. Den Charakter der Unveränderlichkeit wird das Leben Gottes in dem Falle nothwendig an sich tragen, wenn dasselbe stetig, als ein wahrhaft göttliches, sich kundgiebt, d. h. wenn es wirklich das Wesen des absoluten Geistes, der absoluten Liebe und Güte offenbart, wenn es in Allem, was Gott will und wirkt, lediglich das Heil will und wirkt. Als veränderlich würde Gott uns nur dann erscheinen, wenn er neben dem Geistleben auch wieder das sinnlich-vergängliche Leben, neben der heiligen Liebe auch wieder den sündlichen Haß, neben dem vollkommen Guten auch wieder dessen Gegensatz, das Böse, zum Zwecke seines Wollens und Wirkens machte. Wenn er dagegen das ewige und vollkommene Gute in verschiedener Weise, zu verschiedenen Zeitpunkten, unter verschiedenen Umständen, auf verschiedenen Wegen, d. h. in der Form geschichtlicher Entwicklung, allein wesentlich immer als Dasselbe, offenbart und mittheilt: dann verändert er sich in Wirklichkeit so wenig, als ein Mensch sich in dem Falle verändert, wenn er heute die Gerechtigkeit als Richter verwaltet und morgen als Anwalt vertheidigt*).

Wie leicht ersichtlich, so stehen auch die Aussagen der h. Schrift in dieser Beziehung entschieden unserer Auffassung zur Seite. Von einer leb- und bewegungslosen Unveränderlichkeit Gottes ist in derselben keine Spur zu finden. Lehrreich hierfür ist die Vergleichung von 1 Sam. C. 15, V. 11 und 35, wo Jehova zweimal Reue, in Beziehung auf sein vorgegangenes Thun, zugeschrieben wird, mit V. 29, wo von ihm ausgesagt ist, daß er nicht ein Mensch sei, welchen sein Thun gereue**). Dieser scheinbare Widerspruch kann seine Lösung nur in dem Gedanken finden, daß Gott

*) Etwas derartiges scheint Weiße zu meinen, wenn er (Phil. Dogmatik, 570) Gott unveränderlich in Ansehung der Richtung seines Willens und des Charakters der zeugenden Kräfte nennt, welcher von diesem Willen aus bestimmt und entschieden wird.

**) Vgl. auch 4. Mos. 23, 19.

auch da, wo er geschichtlich ein Neues, von früher Gesetztem Abweichendes, hervorbringt, in den letzten Zwecken seines Willens und Wirkens doch stets sich selbst gleich bleibt. Wenn Dorner mit Recht daran erinnert hat, daß auch die Eigenschaften der Wahrheit und Treue die unveränderliche Stetigkeit Gottes ausdrücken, so ist dabei noch insbesondere zu bemerken, daß der wahrhaftige Gott zugleich auch als der lebendige Gott geschildert*), und daß von seinen heilsgeschichtlichen Gnadenerweisungen ausgesagt wird, Gottes Treue, in Betreff derselben, sei im Himmel befestigt**). Zur Bestätigung der Ansicht, daß nur eine Aenderung in dem ewigen, göttlichen Heilscharakter eine wirkliche Veränderung in Gott wäre, dient namentlich auch noch die Stelle Maleachi 2, 17 — 3, 6. Auf die von den Juden über Jehova daselbst geführte Klage, daß ihm jetzt gefalle, wer Böses thue, wornach eine wirkliche, Gottes Wahrheit aufhebende, Aenderung in seinem Wesen vorgegangen sein müßte, entgegnet der Herr: „ich habe mich nicht geändert." Daß Gott seinem wahren Wesen nach immer derselbige sei, bezeugt auch Paulus, obwohl er die Bewegungen des Zorns und der Liebe von Gott nicht ausschließt***), und der Ausspruch des Jakobus, daß keine Veränderung, nicht einmal der Schatten eines Wandels†), in das göttliche Wesen falle, will ebenfalls nicht eine abstrakte Bewegungslosigkeit von Gott lehren, sondern nur energisch versichern, daß Gott nicht zum Bösen reize, daß nur gute Gaben von ihm kommen, daß er als der ewig Gute auch ewig in seinem Wesen sich selbst gleich bleibe.

Je fester wir, auf den Boden der Schrift gestützt, jeder abstrakt-deistischen Vorstellung von der Unveränderlichkeit Gottes entgegentreten; je unverbrüchlicher wir uns an die Thatsache halten, daß Gott seine ewigen Gedanken auf heilsgeschichtlichem Wege in die Zeitlichkeit setzt und sie innerhalb der Zeitschranken allmählig, d. h. nach verschiedenen Abstufungen, ausführt, ohne sich in seinem inneren Wesen von ihrer zeitlichen Erscheinung abhängig zu machen: um so mehr Veranlassung ist für uns dazu da, der Annahme wirk-

*) Jerem. 10, 10: וַיהוָה אֱלֹהִים אֱמֶת הוּא־אֱלֹהִים חַיִּים

**) Ps. 89, 3. Derselbe Gedanke Ps. 119, 89.

***) Röm. 1, 20: ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης.

†) Jac. 1, 17.

licher „innergöttlicher" Veränderungen entgegenzutreten *). Mit einer solchen Annahme wird nicht nur ein polytheistisches und in Beziehung auf die Trinität ein tritheistisches Element in Gott selbst gesetzt, sondern es wird auch der Trost der Heilsgewißheit durch jedes, nur das geringste, Zugeständniß an derartige Vorstellungen wesentlich erschüttert. Daß Gott in sich selbst ein Anderer werden könne, als er von Ewigkeit ist, ist schon aus dem einfachen Grunde unmöglich, weil er, wenn er aufhörte Derselbige zu sein, nur weniger als er selbst werden könnte, d. h. einen Theil seines göttlichen Wesens und damit seiner Absolutheit einbüßen müßte **). Jede Verkürzung des göttlichen, absoluten Wesens wäre mit Beziehung auf die Menschheit auch eine Verkürzung des göttlichen Heils, und zugleich eine Abschwächung der Heilserkenntniß und des Heilslebens. Wenn wir in Gott unseres Heils gewiß sind, so sind wir auch nur in dem vollen, ungeschwächten Gottesbewußtsein uns unseres vollen und ganzen Heils bewußt. Anders verhält es sich mit den außergöttlichen Veränderungen in dem heilsgeschichtlichen Offenbarungsleben Gottes. Dadurch, daß Gott in der Welt Verschiedenes thut, wird er selbst nicht ein Verschiedener in sich; denn das Andere, das er thut, nachdem er das Eine gethan hat, ist nur die stetig fortgehende Selbstoffenbarung seines in sich gleichbleibenden Wesens. Daraus, daß das göttliche Thun für unsere Wahrnehmung in die Zeit fällt und ein zeitgeschichtliches wird, folgt im Mindesten nicht, daß ihm auch eine innergöttliche Veränderung zu Grunde liege. Nicht dann nennen wir einen Menschen veränderlich, wenn

---

*) Geß (die Lehre von der Person Christi, 389) spricht von Veränderungen, welche in dem trinitarischen Leben von Vater, Sohn und Geist geschehen, und zwar von einer vierfachen Veränderung, welche sich durch die Menschwerdung des Sohnes im innergöttlichen Leben begiebt: ein Satz, gegen welchen auch C. Vorstius würde protestirt haben.

**) Auf die Behauptung von Geß, daß das ewige Hervorströmen des Gotteslebens des Sohnes aus dem Vater, das Hervorströmen des heil. Geistes aus dem Sohne, die Erhaltung und Regierung der Welt durch den Sohn, während der Zeit seiner irdischen Erniedrigung stille gestellt worden sei, werden wir später zurückkommen. Daß eine solche Stillestellung innergöttlichen Lebens eine Wesensveränderung der wichtigsten Art in Gott selbst wäre, leuchtet ohne Weiteres ein.

er in zeitgeschichtlicher Aufeinanderfolge Verschiedenes thut, sondern dann, wenn er dieses Verschiedene so ungleichartig thut, daß es auf eine innere Unbeständigkeit, auf einen sittlichen Widerspruch in seinem Geistwesen schließen läßt. Daß — man verzeihe den Ausdruck — der Charakter Gottes, in Allem was er thut, sich stets als derselbige erweise, daß nicht ein Schatten des Wechsels von seinem innerweltlichen Thun auf sein ewiges innergöttliches Wesen falle: das ist das alleinige, aber auch mit unerbittlicher Strenge festzuhaltende, Postulat, welches aus dem Merkmale der göttlichen Unveränderlichkeit fließt, und ohne welches der Glaube an Gott, als die urgründliche Heilsthatsache und das ewige Heilsgut, seinen wesentlichen Stützpunkt verlöre.

Das vierte göttliche Grundmerkmal endlich ist dasjenige der göttlichen Einheit, beziehungsweise Einzigkeit, das sich aus den drei eben entwickelten, namentlich aus dem der Unveränderlichkeit, von selbst ergiebt. Gott, in einer Mehrheit von Subjekten gedacht, wird nothwendig endlich und fällt dann, wie der Polytheismus beweist, auch unter den Maßstab der endlichen, sein wahres Wesen herabwürdigenden, Betrachtung und Behandlung. Liegt es doch überhaupt in dem Wesen des Absoluten, „seines Gleichen nicht zu haben"*). Daher ist Gott in seiner Einheit nothwendig auch als der Einzige bestimmt, als diejenige Persönlichkeit, mit welcher keine andere irgend einen Vergleich aushält**). Von diesem Gesichtspunkte aus erscheint Gott ganz insbesondere als die oberste Heilsthatsache, vor welcher alles Andere, so fern es ein Heilsmoment bilden will, verschwindet. Ist er der Einzige, der Gott, d. h. das Heil ist, dann gebührt auch lediglich ihm die Liebe und das Vertrauen der Heilsbedürftigen, weßhalb der

*) Schleiermacher, der chr. Glaube, I, 335: „Es ist am nächsten bei dem allgemeineren Ausdruck stehen zu bleiben, daß Gott nicht seines Gleichen habe, was freilich unsere Sprache unterscheidender durch Einzigkeit ausdrücken kann."

**) Die Dogmatiker pflegen unitas numeri et speciei zu unterscheiden. Hollaz (examen, 238): Unus dicitur Deus non specie, sed numero. Aeltere Väter vermieden noch den Begriff der unitas numeri, wie z. B. Basilius, epist. 141: Non unum Deum numero, sed natura confitemur, Ruffinus in expos. symb., 6: Deum esse unum non numero, sed universitate.

Deuteronomiker die Summe aller Pflichten gegen Gott, vorzüglich aber die Hauptpflicht der Liebe, auf das Merkmal der göttlichen Einzigkeit gründet*), und Jeremia, von der Voraussetzung der Unvergleichlichkeit Gottes aus, den Götzendienst am wirksamsten bekämpft**). Die Ehre, die von Gott kommt, hat ihren höchsten Werth — nach einem Ausspruche Jesu***) — um des Umstandes willen, daß Gott der Einzige ist, und weil er der Einzige ist, darum ist er der wahre†).

Zusatz. Wenn zu den Grundmerkmalen des göttlichen Wesens sonst auch noch die der Einfachheit (simplicitas) und Unendlichkeit (infinitas) gezählt zu werden pflegen: so ist hierüber zu bemerken, daß die erstere in der Unveränderlichkeit, die letztere in der Unermeßlichkeit und Ewigkeit mitinbegriffen ist. Würde irgend eine Zusammensetzung des göttlichen Wesens angenommen, etwa wie der Mensch aus Leib, Seele und Geist zusammengesetzt gedacht wird: so würde dadurch auch ein Princip nothwendiger Veränderungen in Gott gesetzt, und er würde an der Endlichkeit wesentlich theilnehmen. Würde Gott nicht unendlich, sondern irgendwie begrenzt gedacht, so würde seine Absolutheit in Beziehung auf Raum und Zeit aufgehoben; er wäre auch nicht mehr unermeßlich und ewig. Aus diesem Grunde wird mit den Bezeichnungen „einfach" und „unendlich" nichts ausgesagt, was in den von uns aufgestellten Kategorieen nicht schon mitenthalten wäre.

---

*) 5. Mos. 6, 4.

**) Jeremia 10, 6.

***) Joh. 6, 44: καὶ τὴν δόξαν τὴν παρὰ τοῦ μόνου θεοῦ οὐ ζητεῖτε.

†) Joh. 17, 3: μόνος ἀληθινὸς θεός. Vgl. auch das apostol. Zeugniß, 1. Cor. 8, 4: ὅτι οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἷς.

Zweites Lehrstück.

Die Weltschöpfung.

Ziegler, Kritik über den Art. von der Schöpfung (Henke, Magazin, II, 1 und VI, 2). — A. Günther, Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums 1, die Creationstheorie, 1828. — Kurtz, Bibel und Astronomie nebst Zugaben verwandten Inhaltes, 3. A., 1853. — *C. Pfaff, Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichts, 1855.

Die Erschaffung der Welt, oder der Gesammtheit des endlichen Daseins, ist die zeitliche und heilsgeschichtliche Verwirklichung des in Gottes Wesen ewig begründeten Heils. Grund der Weltschöpfung ist das Wesen Gottes selbst, Zweck die abbildliche Offenbarung dieses Wesens, einiges Mittel Gott selbst in seiner offenbarungsmäßigen Selbstbezeugung. Demgemäß ist die Welt das von, durch und für Gott geschaffene, eben so Gott wesensungleiche, als zur Gottähnlichkeit bestimmte, Abbild Gottes.

§. 6. Obwohl in Gott, als dem Einzigen — unseren Ausführungen im vorigen Lehrstücke zufolge — die Fülle alles Seins beschlossen ist: so ist er doch erfahrungsmäßig nicht allein geblieben, sondern es ist außer ihm auch noch die Welt da, welcher wir, als ein Theil derselben, angehören. Weil nun in der Welt Alles, was nicht Gott, inbegriffen, und weil Alles, was nicht Gott, endlich ist: so bildet die Welt den Inbegriff oder die Gesammtheit des endlichen Daseins. Absichtlich legen wir der Welt als solcher nur endliches Dasein, und nicht endliches Sein bei. Denn das Endliche, als solches, ist nur da, ist aber noch nicht wirklich*), weil es außer Gott ein wirkliches Sein überhaupt nicht giebt. Wäre nun freilich lediglich die Welt da, Der Begriff der Weltschöpfung

*) Siehe Bd. II, S. 20 f.

und sonst nichts: so hätte sie als solche keine heilsgeschichtliche Bedeutung. Erst dadurch, daß unser Gewissen sie nothwendig auf Gott bezieht, und aussagt, daß sie schlechthin von Gott, d. h. durch ihn geschaffen ist, wird ihr das Zeugniß gegeben, daß sie nicht nur da, sondern daß sie wirklich da ist. Daß Gott als die urgründliche und ewige Heilsthatsache die Welt geschaffen hat, das ist, wie unser Lehrsatz es ausdrückt, die zeitliche heilsgeschichtliche Verwirklichung des in Gottes Wesen ewig begründeten Heils.

Die Lehre von der Weltschöpfung enthält gewissermaßen den Prüfstein, an welchem erkannt wird, wie die Geister zu Gott stehen, ob sie wirklich an Gott, als den absoluten Geist, die absolute Liebe und Güte, das absolute Leben und Heil, glauben oder nicht. Die philosophische Speculation hat sich erst mit dem Augenblicke von den Grundlagen der christlichen Heilswahrheit abgewendet, als sie die Thatsache der Weltschöpfung läugnete. Sie hat dies noch nicht in Kant gethan, welcher vielmehr von der Basis des moralischen Willens aus „auf den Begriff eines einig-allervollkommensten und vernünftigen Urwesens, das wir allen Naturursachen vorsetzen und von dem wir zugleich diese in allen Stücken abhängend zu machen, hinreichende Ursache haben", geführt wurde*), sondern erst mit Fichte, der noch in seiner letzten, dem Christenthume sonst günstiger gesinnten, Schrift die Annahme einer Weltschöpfung für den Grundirrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre und insbesondere „das Urprincip des Juden- und Heidenthums" erklärte**). Die Läugnung der Weltschöpfung ist allerdings in dem Falle ganz folgerichtig, wenn mit Schelling in Gemäßheit seines früheren Standpunktes „die ewige Einheit des Unendlichen mit dem Endlichen" behauptet wird. Auf diesem Standpunkte kann das Endliche nicht als gesetzt in der Zeit oder als geschaffen vorgestellt werden; es ist umgekehrt als solches ewig. Die Natur ist hier nicht das Produkt des übernatürlichen Geistes, sondern sie ist selbst der Geist, und die Schöpfung hört auf, die Erscheinung oder Offenbarung eines von ihr unterschiedenen

*) Kritik der reinen Vernunft, Methodenl: II, 2, vom Ideal des höchsten Gutes.

**) Anweisung zum seligen Leben, 160.

Schöpfers zu sein; sie ist Geschöpf und Schöpfer zugleich*). Zwar ist Hegel über dieses abstrakte Identitätsverhältniß Gottes und der Welt hinausgegangen, indem er es als das Wesen der Welt bezeichnet „nicht ein Ewiges an ihm selbst, sondern ein Erschaffenes, Gesetztes zu sein". Dennoch aber kann auch auf seinem Standpunkte von einer Weltschöpfung im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein. Denn die endliche Welt ist ja außer ihrer eigenen Wahrheit; sie ist nur die Seite des Unterschieds gegen die Seite, die in ihrer Einheit bleibt; das Endliche ist zugleich das Böse, das was nicht sein soll, das Wahre aber ist, daß Beides, das Endliche und das Unendliche, welches dem Endlichen gegenübersteht, für sich keine Wahrheit hat. Die Idee der Welterschaffung ist darum bei Hegel die Idee sowohl des Abfalls, als der nothwendigen Zurückführung der Welt zur Wahrheit ihrer Idee, die Gott ist.**) Mit anderen Worten, wie dies D. F. Strauß für die Uneingeweihteren deutlicher ausgeführt hat: Gott hat von Ewigkeit her geschaffen und schafft; es giebt keinen Anfangspunkt in dem Sein der Welt, und die Schöpfungslehre besagt nichts Anderes, als das Verhältniß des Absoluten zum Endlichen***). Da nun nach dieser Grundanschauung das Endliche nothwendig in dem Absoluten enthalten ist; da das Universum die Identität des Unendlichen und des Endlichen ist: so erschafft, oder richtiger, erzeugt die Welt von Ewigkeit her sich selbst aus sich selbst, und es ist ein wissenschaftlich unmotivirter Zusatz, wenn Marheineke

---

*) Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur, Sämmtl. Werke I, 2, 378. Vgl. auch den Satz (a. a. O., 360): „Das Unendliche kann nicht zu dem Endlichen hinzukommen, denn es müßte sonst aus sich selbst zu dem Endlichen herausgehen, d. h. es müßte nicht Unendliches sein. Ebenso undenkbar aber ist es, daß das Endliche zu dem Unendlichen hinzukomme; denn es kann vor diesem überall nicht sein und ist überhaupt etwas in der Identität mit dem Unendlichen." Unverkennbar eine petitio principii.

**) Vorlesungen über die Phil. der Religion II, 177: „Dieses Erschaffene, dieses Anderssein spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur und den endlichen Geist. Dieses so Geschaffene ist so ein Anderes, zunächst gesetzt außer Gott. Gott ist aber wesentlich, dies Fremde, dies Besondere, von ihm getrennt Gesetzte, sich zu versöhnen, sowie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen."

***) Die chr. Glaubenslehre I, 666.

zu dieser Selbsterschaffung der Welt noch eine Schöpfung durch Gott hinzufügt*).

So lange es eine christliche Dogmatik giebt, so lange hat dieselbe mit einem durch nichts zu erschütternden Gewissensernste an der Wahrheit festgehalten, daß die Welt nicht ihr eigenes, sondern ein Produkt des ewigen persönlichen göttlichen Schöpferwillens, ein urzeitliches göttliches Schöpferwerk sei. Gott ist die unbedingte Ursächlichkeit der Welt, die Welt eine unbedingt abhängige Wirkung von Gott: das sind zwei unauflösliche Correlatsätze. Nur unter dieser Bedingung ist der Welt das Heil wirklich verbürgt. Wäre sie ihr eigenes Produkt, so würde sie niemals etwas Anderes werden können, als was sie ihrem eigenen Wesen nach bereits ist; eine in sich heillose Welt bliebe dann eine heillose Welt. Ist dagegen die Welt durch Gott geschaffen, dann ist sie auch unter allen Umständen auf Gott bezogen, und, von ihrem göttlichen Ursprunge abgewichen, der Wiederherstellung aus demselben stets gewiß.

Gott — der Grund der Weltschöpfung.

§. 7. Der Satz, daß Gott die Welt geschaffen habe, sagt nun zuerst aus, daß Gott der absolute Grund der Welt ist. Mit Recht haben schon die älteren Kirchenlehrer vor Allem den Begriff „schaffen" festzustellen gesucht. Schaffen heißt demzufolge: setzen was bis jetzt noch nicht gesetzt war: aus dem Nichtsein ein Seiendes setzen. Einen anderen Sinn kann auch die dogmatische Formel, Gott habe die Welt aus nichts geschaffen**), nicht haben. Ist dieselbe auch an und für sich nicht

*) Die Grundlehren der chr. Dogmatik, 137: „Daß also die Welt die sich selbst erschaffende ist, hat sie nicht von sich, sondern von dem, der ihr Schöpfer, und in welchem alles Werdende und Erschaffene enthalten ist: der Grund der Selbstschöpfung der Welt ist ihre Schöpfung durch Gott."

**) So im Anschlusse an 2. Macc. 7, 28: ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, schon der Hirte des Hermas (II, 1), wo Gott bezeichnet ist als ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Ebenso Augustinus (lib. de genesi ad lit. imperf. 1): Deum fecisse et creasse omnia quae sunt in quantum sunt; ita ut creatura omnis sive intellectualis sive corporalis . . . sive invisibilis sive visibilis non de Dei natura, sed a Deo sit facta de nihilo. Von dem einmal gewonnenen Standpunkte aus lehnte die mittelalterliche Kirche mit Recht die Irrthümer des Johannes Scotus Erigena ab, welcher in

glücklich gewählt und durch das Wort Gottes nicht eigentlich bezeugt*): so ist sie doch in so fern mit dem Gewissen und der Schrift im Einklange, als nach Gewissen und Schrift Alles, was endlich existirt, seinen obersten Daseinsgrund in Gottes Ursächlichkeit hat, und als die Welt eben darum schlechthin von Gott unterschieden ist, weil sie durch Gott schlechthin gewollt und hervorgebracht ist.

Bei der Untersuchung des Grundes der Weltschöpfung kann nun aber einer Streitfrage nicht aus dem Wege gegangen werden, welche seit Origenes die Dogmatiker vielfach beschäftigt hat. Es ist dies die Frage: ob Gott der Grund der Weltschöpfung von Ewigkeit her, oder erst innerzeitlich geworden ist? Mit der polytheistischen Weltansicht verträgt sich nur die Vorstellung einer ewigen Materie, einer natura naturans, aus welcher das Geistleben selbst, als die zeitliche Blüthe und Frucht des Naturlebens, hervorgegangen ist.**) Es ist bekannt, wie lange das kirchliche Bekenntniß gegen den heidnischen Hylozoismus und den ihm verwandten Emanatismus zu kämpfen hatte***). So eifrig nun auch Origenes diese Irrthümer bestritten hatte, so war es ihm doch

seinem Werke de divisione naturarum (1, 74) den Schöpfungsbegriff auflöste und Deum omnia fecisse in ein Deum in omnibus esse oder essentiam omnium subsistere verwandelte, und so hält auch die evangelische Kirche mit Recht fest daran, daß (Aug. I, 1 und Conf. helv. post., 3) Gott sei creator omnium rerum, visibilium et invisibilium, wobei von Chemnitz de nihilo näher beschrieben wird: id est cum res non essent, dicente Deo: subito et esse et existere coeperunt (Loc. th., 115).

*) Die Dogmatiker (Hollaz, examen, 354) unterscheiben das nihil pure negativum von der materia indisposita (nihil privativum) des ersten Schöpfungstages, nach dem Vorgange der mittelalterlichen Scholastik (vgl. Alexander von Hales, Summa, II, 9, 10). Ueber die Unterscheidung von nihil pure negativum und nihil privativum s. noch Quenstedt (systema, I, 429).

**) Ueber das ἄπειρον Anaximanders, die ὕλη der platonischen Schule, vgl. Strümpell, Geschichte der theor. Philos. der Griechen, 144.

***) Chemnitz (a. a. O., 112): Antiquissimis vero temporibus statim post Apostolorum aetatem . . . multi conati sunt et praecipue illi, qui ex schola Platonis ad Ecclesiam progressi fuerunt, Philosophorum opiniones de creatione i. e. rationis occaecatae tenebras et caligines cum luce revelationis divinae componere et conciliare.

nicht möglich gewesen, bei dem Gedanken eines ein für allemal in der Zeit geschehenen Weltanfangs sich zu beruhigen; vielmehr hatte er erst in der Hypothese einer zeitlosen continuirlichen Weltschöpfung, d. h. der Erschaffung einer unendlichen Reihe von Welten, sowohl solchen, die vor der Erschaffung dieser Welt geschaffen worden waren, als solchen, die nach dieser geschaffen werden sollten*), Ruhe für sein Denken gefunden. Und sollte denn wirklich der Stachel der Unbefriedigtheit, welcher den Origenes und ihm verwandte Geister zur Aufstellung jener Hypothese trieb, kein anderer als der prickelnde vorwitziger Speculation gewesen sein, sollte ihm nicht wirklich ein tieferes Heilsbedürfniß zu Grunde gelegen haben? Ist es auch vom Standpunkte des Gewissens eine ausgemachte Sache, daß Gott und die Welt absolut unterschieden, daß lediglich in Gott das Heil der Welt ruht: so folgt doch daraus keineswegs, daß Gott jemals ohne die Welt gewesen ist, oder daß es zum wahren Wesen Gottes gehört, ohne Welt gewesen zu sein. Genügt es doch, um den Folgerungen des Materialismus, Emanatismus, Hylozoismus und Pantheismus allen Grund und Boden zu entziehen, völlig, daran festzuhalten, daß Gott, wenn er wirklich Gott ist, der Welt nicht als einer Ergänzung seines Wesens bedarf, daß er durch die Welt nicht erst Gott wird. Eine gewichtige Frage dagegen ist, ob es dem Wesen Gottes, als solchem, nicht eigne, zu schaffen; ob ein Uebergehen Gottes aus der unbedingten Ruhe in die schöpferische Thätigkeit nicht als eine wirkliche Veränderung in ihm zu betrachten wäre; ob mithin die Vorstellung, daß Gott gewesen sei ohne die Welt, nicht den Gottesbegriff in Wirklichkeit eben so sehr beeinträchtigt, als sie ihn dem Anscheine nach vor Beeinträchtigung zu schützen beabsichtigt?

Sehen wir uns die neuesten Vertheidigungsversuche der Schöpfung aus Nichts in dieser Beziehung an, so erscheint in der That die kirchliche Lehre beinahe mehr von ihren Freunden, als von ihren Gegnern gefährdet. So ist, ohne Zweifel meist unbewußt, vielfach die Vorstellung mit der überlieferten Lehre verknüpft, daß

---

*) De Principiis, III, 5. Fragm. I, 2 sagt er: *Ἐπεὶ δὲ οὐκ ἔστιν, ὅτε παντοκράτωρ οὐκ ἦν, ἀεὶ εἶναι δεῖ ταῦτα, δι' ἃ παντοκράτωρ ἐστὶ καὶ ἀεὶ ἦν ὑπ' αὐτοῦ κρατούμενα.* S. auch Photius, cod. 235.

es eine Zeit vor der Zeit, ein urzeitliches Sein Gottes vor der Zeitschöpfung gebe, und es würde demzufolge der Anfang der Welt in das ewige Sein Gottes selbst hineinfallen, und die Bestimmung der Ewigkeit in Gott thatsächlich aufgehoben werden*). Diese Vorstellung scheint denn auch an dem biblischen Schöpfungsberichte, wornach Gott im Anfange, in der Zeit, die Welt geschaffen hat, gewissermaßen einen Stützpunkt zu finden**). Je mehr aber jedem Einsichtigen einleuchtet, daß jener Bericht nicht den Begriff der Weltschöpfung festzustellen, sondern nur die Abhängigkeit der Welt von Gott für das allgemeine Bewußtsein klar und bestimmt auszusprechen, bemüht ist: um so näher liegt es auch, auf die dogmatisch correktere Fassung des Augustinus zurückzugehen, wornach die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit, d. h. die Zeit mit der Welt, und zwar als die Bedingung der Welt, von Gott geschaffen worden ist. Mit vollem Recht hat Nitzsch bemerkt, daß die Philosophie der Zeit und des Raumes noch Vieles zu wünschen übrig lasse***). In der Voraussetzung jedoch geht jedenfalls das theologische und das philosophische Denken, so weit letzteres überhaupt einen theistischen Gottesbegriff aufzustellen vermocht hat, einig, daß die Zeit nicht in das ewige Wesen Gottes hineinfallen kann, und daß mithin die Zeitvorstellung an der Welt, d. h. an den endlichen Erscheinungen, nothwendig haften muß. Nur so weit die Welt reicht, so weit reicht auch die Zeit, und es kann daher allerdings keinen Punkt in der Welt geben, der nicht irgend einmal einen zeitlichen Anfang genommen hätte, wie es keinen Punkt außer der Welt, d. h. in

*) Dahin gehört die Vorstellung ex nihilo bedeute den terminus a quo der göttlichen Schöpfung (Quenstedt systema, 429).

**) Quenstedt (systema, 423): Mundum in tempore conditum esse novimus, quaestionem itaque illam: an ab aeterno esse potuerit, cum non sit revelata, ut curiosam et inutilem rejicimus et Christianorum responsione indignam judicamus. So auch Reinhard (Vorlesungen, 162) und beinahe alle orthodoxen Dogmatiker.

***) Nitzsch (System, §. 86, Anm. 1): „Unter allen metaphysischen Fragen ist die Philosophie der Zeit und des Raumes noch am wenigsten zur Ruhe gekommen, namentlich noch viel zu wenig, um den in dieser Beziehung bestehenden Voraussetzungen des biblischen Theismus gewachsen zu sein.“

Gott giebt, auf welchen der Begriff der Zeit irgend eine Anwendung erleidet.

Weiteres läßt sich daher auch nicht behaupten, als daß es niemals Zeit gegeben hat ohne Welt, und niemals Welt ohne Zeit.*) Die Vorstellung, daß Gott vor der Weltschöpfung, d. h. ohne Welt, absoluter gewesen sei, als mit der Welt, würde überhaupt aussagen, daß Gott noch absoluter sein könne, als er in Wirklichkeit ist. Allein der Satz, daß Gott vor der Weltschöpfung gewesen sei, ist an und für sich unzulässig, weil er ein urzeitliches Sein vor der Erschaffung der Zeit, d. h. der Welt, in das ewige Wesen Gottes selbst hineinverlegt.

Worauf es wesentlich bei dieser Untersuchung ankommt, das ist die Frage, ob die Welt wirklich ein nothwendiges Produkt des göttlichen Wesens sei, oder nicht? So kindisch hat freilich die Kirchenlehre auch in ihren unspeculativen Vertretern die Weltschöpfung sich niemals vorgestellt, daß sie „einen vor und abgesehen von der Schöpfung fertigen Gott voraussetzte, welcher wie ein fertiger Mensch sich zur Hervorbringung der Welt entschloß"**). Nach der Lehre der Kirche ist Gott niemals „fertig", weil er ja sonst einmal „unfertig" hätte sein müssen, sondern er ist ewig in sich selbst vollkommen und daher eines Andern, das immer geringer als er selbst sein müßte, niemals bedürftig. Wir können auch keine besondere Tiefe der Speculation darin finden, wenn D. Fr. Strauß im Gegensatze zu der kirchlichen Schöpfungslehre bemerkt: Gott sei von Ewigkeit „fertig" und „vollkommen", nur weil und insofern er von Ewigkeit her geschaffen

*) Augustinus, de civitate Dei, XI, 6: Porro si litterae sacrae maximeque veraces ita dicunt: in principio fecisse Deum coelum et terram, ut nihil antea fecisse intelligatur, quia hoc potius in principio fecisse diceretur, si quid fecisset ante cetera cuncta, quae fecit: procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore. Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit et ante aliquod tempus, post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est: nullum autem pcsset esse praeteritum, quia nulla erat creatura, cujus mutabilibus motibus ageretur. Cum tempore autem factus est mundus, si in ejus conditione factus est mutabilis motus. Daher corrigirt auch Teller mit Recht Hollaz systema, 359), wo dieser sagt: mundus creatus est in tempore non praeexistente, sed coexistente durch cum tempore mundus exstitit, oder noch genauer tempus cum mundo.

**) D. F. Strauß, die chr. Glaubenslehre I, 659 f.

habe und schaffe. Eine gewichtige Frage dagegen ist die, ob es nicht zum Wesen Gottes, als des absoluten Geistes, der absoluten Liebe und Güte, gehöre, zu schaffen, d. h. Anderes, als er selbst ist, zu setzen und in diesem, als in seinem Abbilde, sein eigenes ewiges Wesen liebend abzuspiegeln? Und hierauf haben wir schon im ersten Lehrstücke die vorläufige Antwort gegeben*). Nicht um „fertig" und „vollkommen" zu werden, sondern um seinem an sich vollkommenen Wesen zu genügen, um seine wesentliche Vollkommenheit in Werken der Liebe zu offenbaren, um seine ewige Persönlichkeit in einer reichen Fülle von creatürlichen Persönlichkeiten auszusprechen: darum hat Gott die Welt vermöge einer in seinem Grunde liegenden ewigen Nothwendigkeit geschaffen. In dieser Beziehung ist denn auch gegen Schleiermacher zu bemerken, daß es an und für sich nicht gleichgültig sein kann, wie der Streit in Betreff der Nothwendigkeit der Weltschöpfung entschieden wird**). Wäre die Weltschöpfung nicht nothwendig, dann wäre sie ein Zufall, dann hätte Gott eben so gut keine Welt schaffen können, als er eine geschaffen hat, dann könnte er jeden Augenblick die geschaffene Welt eben so gut wieder vernichten, als er sie nicht vernichtet; dann wäre auch das Heil, welches ohne die Welt nicht denkbar ist, etwas, was eben so gut nicht sein könnte, und den heilsgeschichtlichen Thatsachen der Dogmatik wäre ihre feste, d. h. nothwendige, Grundlage entzogen. In der Regel scheint sich nun freilich mit dem Begriffe der göttlichen Nothwendigkeit ein seltsames Mißverständniß zu verbinden. Man scheint die Freiheit als den Gegensatz der Nothwendigkeit zu betrachten, als ob wer frei handelte nicht mit Nothwendigkeit zu handeln vermöchte und umgekehrt, ja, man scheint sogar nicht selten der Meinung zu sein, daß eine durch den göttlichen Willen hervor-

---

*) Siehe oben, S. 15 f.

**) Der chr. Glaube I, §. 41, 2: „Der Streit über eine zeitliche und ewige Schöpfung der Welt, den man auf die Frage zurückführen kann, ob ein Sein Gottes ohne Geschöpfe gedacht werden könne oder muß, betrifft keineswegs den unmittelbaren Gehalt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls." Dagegen ist die Annahme einer ewigen Materie, wie sie von Hermogenes schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts angenommen wurde, häretisch, weil die Läugnung der göttlichen Absolutheit und die Voraussetzung eines ursprünglichen Dualismus darin inbegriffen ist. Vgl. Tertullian adv. Hermogenem, 3.

gebrachte Schöpfung sich als eine nothwendige gar nicht begreifen lasse*).

Vor Allem ist selbstverständlich, daß die Vorstellung einer äußern Nothwendigkeit der Welterschaffung auf Gott keine Anwendung finden kann, und zwar schon aus dem Grunde, weil Gott von nichts, was außer ihm, abhängig, Alles außer ihm Befindliche dagegen schlechthin abhängig von ihm ist. Eine äußere Nothwendigkeit kommt immer dem Zwange gleich und schließt daher die Freiheit ohne Weiteres aus. Dagegen ist die innere Nothwendigkeit einer Thatsache gleichbedeutend mit ihrem Wesen, mag es sich im Uebrigen um eine organische oder um eine ethische Nothwendigkeit handeln. Die organische Nothwendigkeit einer Erscheinung manifestirt sich in ihrer naturgemäßen Entwicklung. Daß eine Pflanze wächst, ein Krystall die würfelförmige Gestalt annimmt, ein Mensch athmet, schläft, sich ernährt, das ist nicht als ein der Pflanze, dem Krystalle, dem Menschen verursachter Zwang zu bezeichnen: es ist die eigenste Natur des organischen Lebens, die sich nach der ihr innewohnenden Gesetzmäßigkeit aus sich selbst heraus entfaltet und gestaltet. Nun hat aber auch der Geist in sich ein innewohnendes Grundgesetz seines ethischen Wesens. Wenn er diesem folgt, so handelt er nicht unter der Einwirkung eines auf ihn ausgeübten Druckes, sondern gerade aus der freiesten Region seines ihm eigenthümlichen Wesens heraus. Das Handeln nach den Gesetzen ethischer Nothwendigkeit ist zugleich ein Handeln nach den Normen ethischer Freiheit, und den Gegensatz zu dieser bildet, was von vornherein jeden Maßstab ethischer Beurtheilung ausschließt, die Willkür. Das Wesen der

*) So z. B. Beck, die christl. Lehrwissenschaft, 132: „Das Motiv in Gott, die Welt werden zu lassen, ist weder eine innere, noch äußere Nothwendigkeit .... Nur vermöge seines Willens ist Alles da (Apok. 4, 11); was Er will, das macht er Ps. 115, 3; 135, 6. Gottes freier Gedanke und Beschluß ist also nach innen der einzige Entstehungsgrund der Welt .... In dem göttlichen Willen, dem Nichts unmöglich ist und der in sich selbst unerforschlich, ist Vereinigung aller Kraft und Weisheit .... Hierin haben wir eben die vollkommen genügende Ursache für die Entstehung aller Dinge in all' ihrer Kraft und Ordnung.“ Philippi meint gar (a. a. O., II, 238): „Die Behauptung einer nothwendigen Schöpfung führt nothwendig zum Pantheismus.“ (!)

Freiheit besteht ja nicht etwa darin, daß der Freie alles Mögliche, sondern umgekehrt darin, daß er das seiner ethischen Bestimmung wahrhaft Eignende, also das möglichst Vollkommene, thun kann. Wenn wir daher behaupten, daß Gott nothwendig Schöpfer-Gott, oder daß seine weltschöpferische Thätigkeit ein nothwendiger Ausfluß seines göttlichen Wesens selbst sei: so behaupten wir zugleich, daß gerade diese Nothwendigkeit seine Freiheit, oder daß sie eine ethische ist. Gott schafft schlechthin unabhängig von jeglichem Sein, das nicht er selbst wäre, er schafft, weil es zu seinem Wesen, als des absoluten Geistes, der absoluten Liebe und Güte, gehört, zu schaffen, nicht nur in sich selbst, sondern auch noch in unzähligen creatürlichen Spiegelbildern seines Wesens, Er selbst zu sein. Für den Menschen ist nur ein Schöpfer-Gott die absolute Quelle des Heils *).

Gerade aus dem Grunde nun aber, weil die göttliche Nothwendigkeit eine freie, d. h. aus Gottes eigenem, ewigem Wesen hervorgehende ist, schließt sie ein selbstsüchtiges Bedürfniß nach der Welt, ein gleichsam individuelles Unbefriedigtsein Gottes ohne die Welt, auf Seite Gottes aus. Gott schafft die Welt nicht, um sein eigenes Wesen zu ergänzen, um mehr Gott durch die Welt zu werden, als er ohne die Welt wäre, sondern er schafft sie, wie schon früher gezeigt wurde **), um Andere, als er selbst ist, an

*) Das meint wohl auch Romang (System d. natürl. Relig. Lehre, 332): „Doch würde auch nicht richtig gesagt werden, er (Gott) habe diese wirkliche Welt schaffen müssen, da es ein Müssen für den nicht giebt, der unabhängig von aller äußeren Nothwendigkeit zwar selbst die absolute Nothwendigkeit ist, aber alle Nothwendigkeit in seinem eigenen Wollen trägt." Auch J. Müller macht (die chr. Lehre v. der Sünde II, 181) die Anmerkung: die Freiheit des göttlichen Schaffens scheine sich sofort wieder in Nothwendigkeit aufzulösen, wenn man erwäge, daß die Liebe selbst eine Grundbestimmung des göttlichen Wesens sei, und wirft in Folge davon die Frage auf: „Ist nun die Welt der wesentliche Gegenstand dieser Liebe, folgt da nicht das Dasein der Welt mit strenger Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes?" Wir können dem verehrten Theologen nicht ganz beipflichten, wenn er der Meinung ist, zur göttlichen (absoluten) Freiheit gehöre, daß aus ihm nicht mit Nothwendigkeit die Existenz eines anderen Wesens absolge, weil wir seiner Schlußfolgerung nicht beistimmen können, daß aus jener Nothwendigkeit das in sich selbst nicht schlechthin Befriedigtsein Gottes folge.

**) S. oben, S. 15 f.

seinem eigenen Wesen theilnehmen zu lassen; er schafft sie nicht — wenn es gestattet ist, sich so auszudrücken — aus unendlicher Selbstsucht, sondern umgekehrt aus unendlicher Liebe. Wird einmal mit J. Müller eingeräumt, daß es unangemessen bleibe, das Dasein der Welt als ein zufälliges zu bezeichnen, so weiß man auch nicht mehr recht zu sagen, was zwischen dem Zufälligen und dem Nothwendigen als ein Drittes noch in der Mitte liege? Es bleibt daher nichts Anderes übrig, als die ethische Bedeutung der göttlichen Nothwendigkeit in der weltschöpferischen Thätigkeit Gottes mit unerschütterlicher Consequenz festzuhalten. Darin offenbart sich das ewige Wesen und die unergründliche Herrlichkeit der göttlichen Liebe gewiß am allervollkommensten, daß, obwohl Gott in seiner unendlichen Genüge des Anderen nicht bedarf, seine Liebe ihn dennoch zur Hervorbringung des Anderen in Ewigkeit bewegt, weil das Andere seiner bedarf*).

Auf die Frage nach dem tiefsten Grunde der Weltschöpfung giebt es daher keine andere Antwort, als diejenige unseres Lehrsatzes: er liegt in Gottes Wesen selbst. Pflegt man als diesen Grund

*) Wir stimmen mit J. Müller in der Hauptsache überein: „Nicht für sich selbst will Gott durch sein Wirken nach außen etwas erlangen, was er zur Verwirklichung seines Wesens bedürfte, sondern das Sein, welches er dadurch hervorbringt, soll Alles erlangen, was mit seinem Begriff und den davon schlechterdings unabtrennlichen Einschränkungen irgend verträglich ist" (a. a. O., II, 186). Daß die Nothwendigkeit auch als Freiheit begriffen werden kann, insbesondere auf dem ethischen Gebiete, hat J. Müller vortrefflich gezeigt a. a. O., II, 6 f. „Freiheit und Nothwendigkeit, sagt er in Beziehung auf die Selbstbestimmung des Menschen aus seinem eigenen Wesen, nämlich innere sind hier Eins." Vgl. a. a. O., 11: „Wenn den Seligen, deren Erlösung auch subjektiv vollendet ist, die höchste Freiheit zugeschrieben werden muß, so kann es nur diese mit der heiligen Nothwendigkeit identische Freiheit sein." Auch Rothe faßt die Schöpfung als schlechthin nothwendigen Akt Gottes (Theol. Ethik. I, 88 ff.). Können wir uns auch seine Deduktion nicht in allen Einzelheiten aneignen, namentlich in dem Satze nicht, „daß ohne ein Nichtich ihm gegenüber das Ich auch als absolutes nie gegeben sein könne", so stimmen wir den folgenden Sätzen (a. a. O., I, 91) um so unbedingter zu: „So wahr Gott Gott ist, muß er der Schöpfer sein . . . . Die Vorstellung, daß er die Schöpfung der Welt wohl auch hätte unterlassen können. . . ist schlechterdings ausgeschlossen. Diese Nothwendigkeit des schöpferischen Akts Gottes schließt jedoch nicht etwa die Freiheit desselben aus, sie affirmirt vielmehr dieselbe gerade auf absolute Weise...

in der Regel lediglich die Liebe Gottes anzugeben*), so wissen wir aus dem vorigen Lehrstücke, daß Gottes Wesen in der Liebe noch nicht allseitig genug ausgedrückt ist. Der ewige Grund der Weltschöpfung ist vor allem das absolute Geistwesen Gottes; die Welt hat, was von der größten Tragweite ist, den Geist zu ihrem Grunde: sie ist durch den Geist hervorgebracht. Nur der Geist kann schaffen; er ist das schlechthin weltschöpferische Prinzip. Der Geist hat es aber in sich, zu schaffen — nicht vermöge einer äußern, sondern vermöge einer inneren Nothwendigkeit, darum weil er absolute Lebendigkeit ist, weil es zu seiner Eigenartigkeit gehört, sich als den Geist selbst zu bejahen und zu bewähren. Indem der absolute Geist die Welt schafft, schafft er sich dasjenige Organ, an welchem sein ewiges Wesen zur zeitlichen Erscheinung kommt. Er wird nicht etwa durch die Welt; er verwirklicht sich auch nicht erst in der Welt: — Das sind pantheistische Anklänge an eine christlich wohlbegründete Wahrheit. Aber er bethätigt sich durch die Welt; er manifestirt sich in der Welt, und es liegt in dem Wesen des Geistes, sich unbedingt selbst zu bethätigen, sich schlechthin zu manifestiren.

Der absolute Geist ist nun allerdings zugleich auch die absolute Liebe. Wenn Gott lediglich absoluter Geist wäre, ohne zugleich absolute Liebe zu sein, so würde er in der Weltschöpfung lediglich sich selbst bethätigt und manifestirt, er würde in diesem

---

Gott schafft nothwendig; aber diese Nothwendigkeit ist eine für ihn innere, die Nothwendigkeit seines eigenen Seins selbst; sein Schlechthin bestimmt werden ist in dieser Beziehung ein Schlechthin durch sich selbst bestimmt werden, d. h. eben die absolute Freiheit."

*) Die tieferen Dogmatiker aller Zeiten haben die Liebe Gottes mit als Grund der Weltschöpfung betrachtet. Augustinus sagt in der schönen Stelle de genes. ad literam 1, 8: Vidit Deus quia bonum est: placuit enim quod factum est in ea benignitate qua placuit, ut fieret. Duo quippe sunt, propter quae amat Deus creaturam suam, ut sit et ut maneat. Aehnlich Anselmus hom. 16: Deus omnipotens si nullam penitus creaturam fecisset, in se ipso plene beatus esse potuit, quippe nullo indigens, sed sibimet usquequaque sufficiens. Volens autem ex summa bonitate creaturam beatificari, quod ex ipsius tantum cognitione et amore futurum erat, angelicas creaturas fecit, a quibus laudaretur, non ut ei de laude earum aliquid accresceret, sed ipsis. Baier (th. pos., 250): Causam impulsivam creationis in bonitate Dei sola quaerimus.

Falle keine relativ selbstständigen Geschöpfe erschaffen haben. Weil er nun aber als der absolute Geist auch die absolute Liebe ist: darum will er in Allem, was er schafft, nicht ausschließlich sich selbst, sondern er will vielmehr Anderes als er selbst, um dieses Andere an seiner eigenen Vollkommenheit Theil nehmen zu lassen. Er will aus diesem Grunde nicht nur sich selbst in dem Anderen, sondern er will auch das Andere in sich. Da er nun aber auch noch der absolut Gute ist, so kann er vermöge dieser seiner schlechthinigen Güte das Andere in sich nur so wollen, wie er selbst ist, d. h. gut, und es ist eine nothwendige Folge der göttlichen Wesensbestimmtheit, daß Gott alles nicht Gute aus seiner Schöpfung ausscheidet.

Damit sind wir denn auch an einem Punkte angekommen, wo die Beantwortung der Frage, ob die Welt eine anfangslose, die Weltschöpfung eine ewige sei, keine Schwierigkeiten mehr darbietet*). Ist die Schöpfung eine eben so nothwendige als freie Selbstbethätigung des göttlichen Wesens: so ist sie auch ewig in dem Wesen Gottes beschlossen und begründet. Die Welt ist ihrer Idee nach ewig in Gott, oder die Weltschöpfung eine ewige, göttliche Idee**). Der Idee nach ist daher die Welt in der Ewigkeit geschaffen, obwohl sie ihrer Erscheinung nach nur unter den vier Kategorien der Zeit, des Raumes, der Gestalt und der Zahl in die Wirklichkeit treten konnte, und so weit sie erscheint, einen Anfang haben muß. Nur ist dieser scheinbare Anfang der Schöpfung

---

*) Rothe (a. a. O., I, 100): „Wie die Schöpfung nur als eine endlose zu denken ist, so muß sie auch als eine anfangslose gedacht werden."

**) Auch J. Müller, indem er gegen Rothe zu erweisen sucht, daß die Welt einen Anfang hat, giebt zu, daß die Idee der Welt in Gott ewig ist (chr. Lehre von der Sünde, II, 249). Wir können uns auf unserem Standpunkte nur nicht vorstellig machen, wie eine in Gott ewige Idee nicht nothwendig ihre Verwirklichung nach außen erheischen soll. J. Müller scheint uns daher mit jenem Zugeständnisse auch die Nothwendigkeit der Weltschöpfung zugestanden zu haben. Wenn Delitzsch (Com. zum Br. an die Hebr., 529) die Weltidee eher als die Weltschöpfung sein läßt: so beweist er damit, wie leicht geneigt ein minder präcises Denken ist, den Zeitbegriff vor die Zeit, d. h. in Gott selbst hinein, zu verlegen. Ebenso begriffswidrig ist es, die Ewigkeit als ein Vorher vor der Zeit zu bezeichnen (Philippi a. a. O., II, 236).

in der Zeit nicht als ein wahrer zu denken. In Wahrheit hat die Schöpfung da ihren Anfang genommen, wo die Zeit selbst wahrhaft angefangen hat: in Gott. Der Anfang der Welt reicht mithin in den Grund der Ewigkeit, oder die Welt hat im Grunde einen ewigen Anfang. So wie dagegen die Schöpfung in der Zeit anfangend und aufhörend vorgestellt wird, so entsteht unvermeidlich eine weltleere Zeit und ein weltleerer Raum vor der Weltschöpfung. Es giebt also allerdings keinen Anfang der Welt für das menschliche Vorstellen, denn für dieses liegt jeder Anfang immer nur in der Zeit; die Welt hat einen Anfang lediglich für Gott, weil sie ihn von Ewigkeit in Gott hat. Daraus folgt denn auch die schlechthinige Abhängigkeit der Welt lediglich von Gott; weil sie lediglich im Verhältnisse zu ihm einen Anfang hat, d. h. weil nicht sie selbst, sondern Gott ihr ewiger Grund ist, so kann sie eben deßhalb schlechthin nur ein Produkt Gottes sein*).

So weist uns denn unser Gewissen immer wieder auf die Wahrheit zurück, daß der Grund der Weltschöpfung in Gottes Wesen selbst liegt; daß die zeitliche Welt, obwohl einen urzeitlichen Anfang, doch auch zugleich einen ewigen Grund hat; daß sie in Gottes Wesen ewig ruht. Ohne diesen ewigen Hintergrund würde die Welt zu einem bloßen Schein- und Schattenbilde herabsinken, sie wäre ohne denselben eine in nie gestillter Unruhe umsonst nach Wirklichkeit ringende Truggestalt. Allein auch das göttliche Wort stimmt dem Gewissen in diesem wichtigen Punkte vollkommen bei.

Nicht ohne weise Absicht hat die Schrift die Heilsgeschichte mit dem Schöpfungsberichte eingeleitet. Wie man auch die Stelle 1. Mos. 1, 1 auffassen möge: daß die Welt Gott gegenüber

---

*) Von hier aus löst sich denn auch die erste Kant'sche Antinomie: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen, und die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich (Krit. der r. Vern. Elem., II, 2, 2, 1, 2). Der Mensch mit seinem discursiven Denken kann sich die Welt weder mit einem Anfang, noch ohne einen Anfang denken, denn in jenem Falle sieht er sich genöthigt, die Zeit vor der Welt, in diesem, die Welt vor der Zeit zu denken. Nur wenn wir uns die Welt im Verhältnisse zu Gott denken, d. h. vom Gewissensstandpunkte aus, hat

einen Anfang genommen habe, ist in derselben sicherlich bezeugt*). Als weltschöpferisches Princip tritt aber sofort der Geist Gottes, d. h. Gott als Geist, hervor (1, 2), und daß Gott die Welt durch seinen Geist geschaffen habe, das lehrt auch der tiefsinnige Verfasser des Buches Hiob**). Auch das Sprechen Gottes ist nur der Ausdruck für die Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes. Denn das Wort ist das adäquateste Werkzeug des Geistes. Die herkömmliche Vorstellung von einer Weltschöpfung aus Nichts gehört zwar nicht den biblischen Urkunden, sondern dem apokryphischen Ideenkreise an***). Dagegen läßt die Schrift die Welt durch Gott geschaffen, d. h. aus dem Nichtsein in das Dasein schlechthin gesetzt werden. Die biblische Weltanschauung weiß nichts von einer ewigen Materie, einem ungeschaffenen Weltstoffe, der etwas für sich wäre und außergöttliche Realität hätte. Die Welt ist lediglich durch Gott, durch die schlechthinige Bethätigung seiner Selbstoffenbarung in's Dasein gerufen worden. Daß die Welt lediglich ein Werk der göttlichen Liebe sei, sagt allerdings die Schrift nicht ohne Weiteres. In dem Schöpfungsberichte erscheint dieselbe zunächst als ein Werk der göttlichen Güte, d. h. als Selbstoffenbarung der absoluten Vollkommenheit Gottes †). Wenn nun aber Gott nach diesem Berichte an seinem Schöpfungswerke ein Wohlgefallen zeigt, und wenn dieses sicherlich nichts Anderes als ein Ausdruck liebender Freude daran sein kann, daß die erschaffenen Geschöpfe an derselben Vollkommenheit Antheil haben, die Gott eigen ist: dann erscheint auch hier die Liebe als wesentlicher Grund der göttlichen Schöpferthätigkeit. Ein heiliger Sänger

---

sie Anfang und Ende **in Gott**. Wir glauben also, daß die Welt in Gott ewig, aber durch ihn zeitlich geworden sei.

*) Man vgl. zu 1. Mos. 1, 1 Knobel (a. a. O, 8), wornach בְּרֵאשִׁית zuerst, erstlich heißt. Die Meinung ist: Gott habe den Anfang mit der Erschaffung des Himmels und der Erde, d. h. der Totalität der Welt, gemacht, und sodann erst das Licht u. s. w. geschaffen.

**) Hiob 26, 13. Auch Ps. 104, 30 ist der Geist (רוּחַ) Gottes Schöpfer-Principium.

***) Weish. 11, 18 läßt die Welt ἐξ ἀμόρφου ὕλης durch Gottes Hand geschaffen werden.

†) Vgl. 1. Mos. 1, 12, 18, 25, 31.

vertraut Gott deßhalb, weil er die Welt geschaffen *), und ein anderer spricht es offen aus, daß Gott an der geschaffenen Welt seine Freude hat**). Daß der Schöpfergott als solcher zugleich der Erlösergott ist, hat der Prophet mit ergreifender Beredtsamkeit geschildert***). Ist auch der Ausspruch Jesu: *ὁ πατήρ μου ἐργάζεται ἕως ἄρτι*, ohne ausreichenden Grund auf die schöpferische Wirksamkeit Gottes bezogen worden †), so bezeichnet doch die Anrede an Gott, als „den Herrn des Himmels und der Erde" ††), die Welt in ihrer schlechthinigen Abhängigkeit von Gott. Die apostolischen Briefe sind ganz durchdrungen von der Ueberzeugung, daß in der Weltschöpfung Gott sein ewiges und herrliches Wesen selbst mitgetheilt habe. Zweimal bricht der Apostel da, wo er der göttlichen Schöpferthätigkeit erwähnt, in doxologischen Jubel aus; so wenig ist ihm die Welt ein Zufälliges, ein Etwas, welches Gott eben so gut auch hätte nicht schaffen können, als er es geschaffen hat, daß er umgekehrt das unsichtbare Geistwesen Gottes, dessen ewige, göttliche Majestät, erst in der Welt als wahrhaft manifestirt betrachtet †††).

---

*) Ps. 33, 5 u. 6. Noch entschiedener Ps. 121, 1 ff.: Vom Weltschöpfer kommt Hülfe, Heil.

**) Ps. 104, 31.

***) Jes. 45, 17—25.

†) Joh. 5, 17, wie z. B. durch von Cölln (Bibl. Theol. II, 57); von Hilgenfelds Hypothese (das Ev. und die Briefe Joh. nach ihrem Lehrbegr., 81) nicht zu reden, welcher in jener Stelle eine gnostisirende Polemik gegen den alttestamentlichen Schöpfungsbericht finden will.

††) Matth. 11, 25; Luc. 10, 21.

†††) Die beiden ersten Stellen sind Röm. 1, 25 und 11, 33. Die dritte Stelle ist überwältigend, Röm. 1, 20: *Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασιν νοούμενα καθορᾶται: ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*. Daß auch das neue Testament das göttliche Schaffen als ein schlechthiniges unmittelbares Setzen betrachtet, beweisen die Stellen Röm. 4, 17, wo es als ein *καλεῖν τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα* beschrieben ist, und Hebr. 11, 3, wo die Worte: *κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι*, nichts Anderes heißen können als: Gott habe das Sichtbare, d. h. die Welt, nicht aus Erscheinendem, d. h. aus stofflich Wahrnehmbarem, also nicht aus irgend einer präjacenten Materie, sondern schlechthin durch das Wort, nach Apok. 4, 11 durch seinen Willen, geschaffen. Erscheinbar (Hofmann, Schriftbeweis, I, 274) heißt *φαινόμενον* nicht, noch weniger ist aber mit Delitzsch

Gott – das Ziel der Weltschöpfung.

§. 8. Ist, wie wir soeben dargelegt haben, Gottes Wesen der Grund der Welt schlechthin: so haben wir in Gemäßheit unseres Lehrsatzes nun auch im Weiteren zu zeigen, daß er der Zweck oder das Ziel derselben ist. Zweck der Weltschöpfung kann, wie unser Lehrsatz sagt, nur die abbildliche Offenbarung des göttlichen Wesens selbst sein. Die kirchliche Dogmatik stellt nun allerdings in der Regel einen doppelten Zweck der Weltschöpfung auf: als nächsten, die Verherrlichung Gottes, und als weiteren, das Wohlergehen des Menschen*). Daß Gott bei der Weltschöpfung eine doppelte Absicht gehabt habe, ist an und für sich schon zweifelhaft; jedenfalls muß es aber gelingen, den Zweck der Weltschöpfung, wenn er auch theilbar sein sollte, auf einen einfachen Ausdruck zurückzuführen. Wenn nun der Grund der Weltschöpfung lediglich in dem Wesen Gottes selbst gelegen ist: so kann auch der Zweck derselben — in so fern Grund und Zweck in unzertrennlicher Wechselbeziehung stehen — nicht außerhalb des göttlichen Wesens gelegen sein. Liegt es im Wesen Gottes, daß er setzt, was nicht er selbst ist, weil er auch Solchem, was nicht er selbst ist, den Antheil an seiner Vollkommenheit gönnen will: so kann es bei der Weltschöpfung nicht seine Absicht sein, daß das Geschaffene eine außer ihm befindliche und von ihm unabhängige Stellung einnehme; denn er würde ja damit erzwecken, daß das, von dem er will, daß es sei, wesentlich nicht sei. Deßhalb kann es für Gott bei der Weltschöpfung unmöglich einen anderen Zweck gegeben haben, als daß das Geschaffene eine Offenbarung seines eigenen vollkommenen Wesens und ein Abbild seiner persönlichen ewigen Herrlichkeit sei. Je mehr nun aber die Welt in ihrer abbildlichen Erscheinung dem göttlichen Ur-

---

(Com. z. Hebr. Br., 530) bei μὴ ἐκ φαινομένων an „eine Welt von (göttlichen) Ideen zu denken, als den nicht zu sinnfälliger Erscheinung kommenden Wesensgrund", und nicht ein verschwiegenes ἀλλ' ἐκ νοητῶν, wie D. meint, sondern ῥήματι θεοῦ bildet zu μὴ ἐκ φαινομένων den Gegensatz.

*) Baier (theol. pos., 257): Finis creationis ultimus est gloria sapientiae, bonitatis et potentiae divinae, intermedius hominis utilitas. Alting (meth. theol. didact., 29): Finis creationis summus est gloria Dei .... subalternus est ipsiusmet hominis utilitas ac felicitas.

bilde ähnlich wird; desto mehr wird der Zustand für sie eintreten, den die Dogmatiker ihr „Wohlergehen" genannt haben. Indem Gott die Welt als die sein vollkommenes Wesen offenbarende will, will er sie nothwendig auch als die ihrer Seligkeit, ihres Heils bewußte. Denn da in Gott, als dem Vollkommenen, die Fülle des Heils und der Seligkeit wohnt, so muß die Welt nothwendig das Heil besitzen, wenn sie Gott besitzt, d. h. wenn sie eine wirkliche Offenbarung seines Wesens ist. Je mehr sich Gott in der Welt verherrlicht: desto mehr ist die Welt durch Gott beseligt.

Daß Gott die Welt als eine abbildliche Offenbarung seines Wesens geschaffen habe: das bezeugt uns ausdrücklich die h. Schrift. Gott sah, daß Alles, was er geschaffen hatte, sehr gut war*). Nun wissen wir zwar aus dem Munde Jesu, daß eigentlich das Prädikat „gut" nur Gott selbst, der Welt mithin blos uneigentlich zukommen kann. Ihm kommt es zu, als dem Urbilde, der Welt als dem Abbilde. Gut ist was seinem Zwecke vollkommen entspricht, was mit Beziehung auf die Beschaffenheit seines Wesens keinen Mangel an sich trägt. Die gute kann nur die vollkommene, d. h. die das Wesen Gottes aufs Zweckmäßigste abbildende, Welt sein. Die noch neuerlich wieder angeregte Frage: ob die von Gott geschaffene wirklich auch die beste Welt sei, ist im Grunde doch durch ein noch mangelhaftes Denken veranlaßt**). Hätte Gott eine bessere Welt, als die in Wirklichkeit von ihm geschaffene, schaffen können, und sie dennoch nicht geschaffen, so hätte er eine unvollkommene geschaffen; denn das minder Gute ist im Verhältnisse zu dem Besseren immer unvollkommen. Er hätte also eine Welt geschaffen, die seinem eigenen Wesen nicht entspricht, die, mit anderen Worten, seiner unwürdig wäre. Wie wenig wir auch Leibnitz darin beistimmen, daß die wirkliche Welt von Gott aus einer Reihe von unendlichen Möglichkeiten als die beste ausgewählt worden sei: so geben wir ihm doch darin unbedingt Recht,

---

*) 1. Mos. 1, 31.

**) Philippi (a. a. O., II, 246, Anm.): „So gewiß wir sagen müssen, daß die Welt gut sei, so fragt sich doch, ob wir auch sagen dürfen, daß sie die beste Welt sei?"

daß eine bessere Welt, als die in Wirklichkeit von Gott geschaffene, geradenweges eine Unmöglichkeit ist*).

In wie fern nun aber die Welt als gut, d. h. vollkommen, geschaffen zu denken sei, das bedarf noch einer genaueren Untersuchung. Wir unterscheiden in der Welt zwei Faktoren: die Materie und den Geist, und sie unterscheidet sich eben dadurch von Gott, daß sie nicht, wie jener, lediglich Geist, daß sie zugleich auch von materieller, oder organischer, Beschaffenheit ist. Ueber die Beschaffenheit der Materie sagt uns unser Gewissen wenigstens so viel aus, daß das Heil nicht von ihr kommen kann, und zwar darum, weil es von Gott allein als dem absoluten Geiste kommt**). Dieses Zeugniß des Gewissens wird auch durch die h. Schrift bestätigt. Die reine Materie, der Stoff als solcher, ist inhaltlos und gestaltlos***), ist eigentlich noch nicht. Worin das Wesen der reinen Materie bestehe, sagt die h. Schrift allerdings nirgends, und es genügt daher für den Glauben sich dessen bewußt zu sein, daß sie nicht das Gute, nicht das Heil ist, daß wir auf Materielles als solches niemals unser Vertrauen setzen dürfen. Immerhin aber bedürfen wir für das theologische Denken noch eines bestimmteren Begriffes von der Materie. Zwei Eigenschaften sind auch von der reinen Materie unzertrennlich. Erstens die Raumerfüllung: die Materie ist als solche räum liche rscheinung. Zweitens: der Zeitumfang. Die Materie ist als solche zeitliche Bewegung. Mit diesen beiden Eigenschaften ist zugleich der Begriff des endlichen Daseins überhaupt gegeben. In

---

*) Théodicée (Opera phil. omnia, Berl. 1840, I. 506 f.): Donc il faut que Dieu ait choisi le meilleur (monde), puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison.

**) Bd. I, S. 17.

***) 1. Mos. 1, 2: תֹהוּ וָבֹהוּ, eigentlich Leere und Wüste: die einfache Beschreibung der bloßen Materialität der Welt, wie sie ein Resultat des reinen Schöpfungsaktes war. Das phantasirende Denken moderner Gläubigkeit läßt ebenso vernunft- als schriftwidrig diese Leere und Wüste das Consequens einer vorangegangenen „geistlichen, aber widergöttlich entzündeten Welt sein, welche Gott, indem er sie materialisirte (!), zusammenzog, um sie zum Substrat einer Neuschöpfung zu machen u. s. w.“! (Delitzsch, System der bibl. Psychol., 44 f.)

dieser Beziehung erscheint die Materie als solche im Allgemeinen als Grenze oder Schranke. Da nun Gott vermöge seiner Absolutheit unbegrenzt oder schrankenlos ist, so leuchtet ein, daß er durch Erschaffung der Materie zunächst Das gesetzt hat, was bestimmt ist, zur Begrenzung zu dienen, d. h. auf gewissen Punkten eine Negation des Absoluten zu sein. Daher kann die reine Materie noch in keiner Weise als ein bestimmt Daseiendes, ein für sich seiendes Etwas gelten. Denn da sie nur die Schranke oder Das, was nicht Gott ist, darstellt: so ist sie eben damit ein blos Gestaltloses und Inhaltleeres, ein Nochnichtsein. Als Nochnichtsein ist sie aber lediglich die Möglichkeit des Seins. Wenn uns daher die Schrift berichtet, daß die Leere und Wüste zuerst war, so ist darin nichts Anderes als der Gedanke enthalten, daß Gott in der reinen Materie zunächst die Möglichkeit der Welt geschaffen habe*). Diese war dadurch bedingt, daß eine Schranke, d. h. außer dem absoluten göttlichen Sein ein Nichtsein des Göttlichen, und daher wenigstens in der Form der

---

*) Ueber den Begriff der Materie gehen bekanntlich die verschiedenen Systeme sehr auseinander. Schon die aristotelische Philosophie unterschied ganz richtig die reine Materie und die Gestaltung (ὕλη und μορφή oder εἶδος). Die ὕλη als solche ist das noch völlig Unbestimmbare und Unerkennbare, es kommt ihr nicht die Bestimmung einer οὐσία, eines wirklichen Seins zu, sie ist nur das dem Werden zu Grunde Liegende (ὑποκείμενον). Sie hat daher auch noch keine Eigenschaften. (Ueber Arist. Metaphysik u. Physik: Strümpell, a. a. O. 266 f., 283 f.) Die Materie ist daher an sich noch kein Körper, denn jeder Körper ist gestaltet. Mit Apelt (Metaphysik, 558) die Materie als Substanz und Subjekt alles dessen, was im Raume zur Existenz der Dinge gehört, von Kant'schen Voraussetzungen aus (s. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 3. A.) zu denken, führt schon über das Gebiet der reinen Materialität hinaus. Wir können Schelling zustimmen, wenn er (Ideen zu einer Philosophie der Natur, sämmtl. Werke II, 1, 223) die Materie als „das allgemeine Samenkorn des Universums, worin alles verhüllt ist, was in den späteren Entwicklungen sich entfaltet", bezeichnet, können ihm aber nicht mehr folgen, wenn er sie „die reale Seite des absoluten Erkennens und als solche eins mit der ewigen Natur selbst" nennt. Man vgl. auch die beachtenswerthe Exposition Rothe's (Th. Ethik I, 125 f.), der in der reinen Materie den Schatten Gottes, welchen dieser vermöge seiner Persönlichkeit aus sich herauswirft, die absolute Nicht-Natur und Nicht-Persönlichkeit, das absolut selbstlose Sein, die bloße Masse im eigentlichsten Sinne erblickt.

Negation ein außergöttliches Sein gegeben war. Konnte auch die Materie nicht für Gott eine Schranke sein, da ja Gott unbedingt und daher unbeschränkbar in seinem Wesen ist, so war sie dagegen eine Schranke außer Gott, und ihre Erschaffung hatte die Bedeutung, daß es außer Gott eine Schranke, ein mögliches Nochnichtgewordenes gebe. Hätte Gott die Materie nicht geschaffen, so wäre außer Gott gar nichts, es wäre lediglich Gott, und nicht einmal die Möglichkeit der Welt gewesen.

Gewiß ist es daher sehr beachtenswerth, wie die h. Schrift von der Erschaffung der Materie ihre Gestaltung, von der Weltschöpfung die Weltbildnng und Weltentwicklung wohl unterscheidet. Auch die scholastische Theologie nahm diese Unterscheidung zwischen unmittelbarer und mittelbarer Schöpfung in ihre Schöpfungslehre auf, und die kirchliche Dogmatik eignete sich dieselbe, freilich in einer Weise an, wie wir sie nicht ohne Weiteres vertreten könnten. Auf unserem Standpunkte ergiebt sich in Betreff des Verhältnisses zwischen der Weltschöpfung und der Weltbildung folgendes Resultat. Nachdem mit der reinen Materie die inhaltleere und gestaltlose Möglichkeit der Welt durch Gott, oder der erste göttliche Schöpferakt, gesetzt war, bedurfte es noch eines zweiten, um aus der Möglichkeit die Wirklichkeit der Welt hervorgehen zu lassen. Die reine Materie, als ein Nochnichtsein, ist die schlechthinige Geistlosigkeit des Stoffs an sich, jedoch zugleich auch die unerläßliche Bedingung für ein künftiges Sein, welches außer dem absoluten Geiste für sich etwas zu werden bestimmt ist. Alles was ist, ist durch den Geist; es giebt kein Sein außerhalb des Geistes, und kein wahres Sein außerhalb des göttlichen Geistes. Sollte daher die reine Materie aus der Form des leeren Nochnichtseins in die Lebensform des wirklichen Werdens zu etwas übergehen, so war das nur dadurch möglich, daß der Geist mit ihr sich in Verbindung setzte, daß sie geistartig ward. Wie geistlos auch die reine Materie an sich ist, immerhin muß sie doch geistempfänglich, und ihrer Wesensbeschaffenheit nach auf den Geist angelegt sein. Wie der Geist auf die Materie wirkt, das ist freilich im tiefsten Grunde ein, wie alle schöpferischen Prozesse, für das Gewissen und für das Wissen des Menschen in ewiges Dunkel gehülltes Geheimniß. Daß aber die Materie erst durch den Geist etwas wird, und daß ihre allmälige immer herrlichere Verklärung

durch die schöpferische Einwirkung des Geistes, d. h. Geistartigkeit, die von Gott bei ihrer Erschaffung ihr angewiesene Bestimmung ist: das erleidet keinen Zweifel. Geistdurchdringung der Materie ist der, der Weltschöpfung zu Grunde liegende, ewige Zweckgedanke Gottes.

Auch nach der biblischen Erzählung war die Materie so lange nur als reine vorhanden, d. h. das Schöpfungsprodukt gestaltlos, bis der Geist Gottes das gestaltlose Material zu bilden begann*). Mit diesem Augenblicke nahm dann auch das Sechstagewerk seinen Anfang. Diese Tage, welche in der Conception des Darstellers für jeden Unbefangenen wirkliche Tage sind**), lassen die Weltentwicklung in der Form der Woche vor sich gehen, wobei der siebente als Ruhetag die Sabbathsfeier begründet und vorbildet. Das Sechstagewerk ist ein Sinnbild der Heiligkeit der Woche, welche die Grundform des alt-testamentlichen Gottesdienstes enthält. Der Berichterstatter, auch ohne die entfernteste Absicht, einen naturgeschichtlichen Aufschluß über die Zeitdauer, innerhalb welcher die Ausbildung des Weltalls bewirkt wurde, ertheilen zu wollen, will vielmehr einen heilsgeschichtlichen Aufschluß über den Ursprung der alt-testamentlichen Wochenfeier geben; er will zeigen, daß sie ihren Ursprung eben so gewiß aus Gott, als ihr Vorbild an Gott selbst hat.

Mit der schon früher gemachten Bemerkung, daß auch die ältere kirchliche Dogmatik sich der Unterscheidung zwischen einer weltstofferschaffenden und einer weltordnenden göttlichen Schöpfer-

*) Das weltbildende Prinzip ist nicht nur 1. Mos. 1, 2, sondern auch Ps. 104, 30 רוּחַ אֱלֹהִים. Eine eigentliche Sendung des Geistes, wie Hofmann im trinitarischen Interesse behauptet (Schriftb. I, 268 f.), ist an dieser Stelle nicht ausgesprochen.

**) Der Streit, ob die Urkunde selbst rückwärts schauender Prophetie ihre Glaubwürdigkeit verdanke, oder eigentlicher Inspiration (zwischen Kurtz, Hofmann und Delitzsch), ist ein unnützer, scholastischer, und erledigt sich durch unseren (Bd. I., 16. Lehrstück, 266 f.) aufgestellten Inspirationsbegriff. Die Annahme, daß Tage = Schöpfungsperioden seien, ist ein nicht schriftgemäßer exegetischer Nothbehelf. Für den wahren Glauben ist es gleichgültig, welche Zeitdauer diese Tage ausdrücken. Kurtz hat nun die neueste Entdeckung gemacht (Bibel und Astronomie,

thätigkeit wohl bewußt gewesen sei*): haben wir zu gleicher Zeit die Andeutung verbunden, daß diese Unterscheidung eine besondere

---

3. A., 94 f.), daß „ob alle sechs Tage eine vierundzwanzigstündige Dauer gehabt, dahingestellt bleiben müsse, weil ja vor dem vierten Tage noch keine Sonne den Tag, und kein Mond die Nacht beherrscht habe!" Zu solchen unfruchtbaren Entdeckungen gelangt man, wenn man die Bibel gewaltsam zu etwas machen will, was sie selbst nicht sein will, wozu sie viel zu groß ist: zu einem Lehrbuche der Naturgeschichte.

*) Die Unterscheidung zwischen einer creatio primi et secundi ordinis ist sehr alt. Sie findet sich bei Joh. von Damaskus (de fide orth. II, 5), welcher die Welt theils τὰ μὲν οὐκ ἐκ προϋποκειμένης ὕλης, theils ἐκ τούτων τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγονότων entstanden sein läßt. Die edleren Geschöpfe und insbesondere die Elemente: Himmel, Erde, Luft, Feuer und Wasser, läßt er aus der unmittelbaren göttlichen Schöpferthätigkeit hervorgehen, die übrigen wie Thiere, Pflanzen, Samentheilchen entspringen dagegen unter göttlicher mittelbarer Einwirkung aus den erstgeschaffenen Elementen. Thomas von Aquino unterscheidet sogar eine dreifache göttliche Schöpferthätigkeit (Summa I, qu. 65): opus creationis, distinctionis und ornatus. Allem Erschaffenen liegt nach seinen scharfsinnigen Ausführungen die Einheit der materia informis zu Grunde, welche erst durch die zweite und dritte formenbildende Thätigkeit Gottes in verschiedene Arten von Geschöpfen überging. Vgl. Summa, qu. 70: Triplex opus intelligi potest: sc. opus creationis, per quod coelum et terra producta leguntur, sed informia; et opus distinctionis, per quod coelum et terra sunt perfecta .... Et his duobus operibus additur ornatus, et differt ornatus a perfectione. Nam perfectio coeli et terrae ad ea pertinere videtur, quae coelo et terrae sunt intrinseca, ornatus vero ad ea, quae sunt a coelo et terra distincta.... Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum, quae habent motnm in coelo et in terra. Das opus ornatus beginnt mit dem vierten Tage oder der Erschaffung der Gestirne. An der Spitze der geschaffenen Wesen ließ die altkirchliche Dogmatik die Engel geschaffen sein. So noch Gregor von Naz. orat. 38, 9; Joh. von Damaskus a. a. O., II, 3. Diese altkirchlichen Anschauungen sind fast unverändert in die protestantische Dogmatik übergegangen. Quenstedt (systema, 438) läßt Himmel und Erde, d. h. rudem indigestamque molem, confusam illam et nondum dispositam et exornatam massam nebst den Engeln zuerst von Gott erschaffen werden eo fine, ut coelum ac terram ex ea postmodum formaret. Andere glaubten (ohne Schriftgrund) es noch genauer wissen zu können. Hollaz (examen, 354) sagt: Mundus et omnia, quae in illo sunt, partim ex nihilo, partim ex materia inhabili sunt. Ex nihilo creati sunt angeli, anima Adami, coelum et elementa. Reliqua corpora producta sunt ex materia inhabili et indisposita, ex qua opus producendum, citra actionem virtutis omnipotentis, non emersisset. Niemand weiß es aber so genau wie Delitzsch, der aus

Tragweite habe. Wenn nämlich nach der kirchlichen Lehre die göttliche Schöpferthätigkeit sich auf den Akt der Weltheervorbringung beschränken soll: so erscheint es schon als ein mit dem Merkmale der göttlichen „Unveränderlichkeit" nicht verträglicher Gedanke, daß nur während eines Zeitraumes von sechs Tagen die göttliche Thätigkeit mit Beziehung auf die Welt einen schöpferischen, von da an aber einen ganz anderen Charakter an sich getragen habe.

Wenn es, wie wir dargethan zu haben glauben, überhaupt zum Wesen Gottes gehört, zu schaffen, ja wenn Gott das Attribut des Schöpfers im ausschließlichen Sinne zukommt *): dann kann Gott auch niemals aufhören, zu thun, was seinem Wesen eignet, dann kann auch seine Schöpferthätigkeit nicht eine blos vorübergehende und ausnahmsweise, dann muß sie vielmehr eine zu jeder Zeit stattfindende, eine der Natur der Sache nach sein Wesen überhaupt offenbarende sein. Und folgt denn nun daraus nicht, daß der göttliche Weltzweck durch

Hiob 38, 4 f. und Neh. 9, 6 schließt, die Engel seien mit dem Chaos geschaffen — und auch noch vor 1. Mos. 1, 2, d. h. vor dem opus distinctionis und ornatus, gefallen. Denn die Thatsache sei unläugbar (?), daß schon vor dem Abfalle der Menschen „qualvolles Verenden, gegenseitiges Morden u. dergleichen"... in der Natur der Urwelt vorhanden gewesen sei. Der phantasiereiche Gelehrte weiß uns ferner zu erzählen, daß die ursprüngliche Engelwelt, nach der Engelempörung, in Zornbrand gerieth, und daß es die rudis indigestaque moles ist, in welche Gott jene erste, widergöttlich entzündete Welt, indem er sie materialisirte, zusammenzog, um sie zum Substrat einer Neuschöpfung zu machen, „welche damit begann, daß er das Chaos der in Feuersgewalt gerathenen, ursprünglichen Welt ganz und gar unter Wasser setzte." (Delitzsch, System der bibl. Psych., 43 f.) Solchen Hirngespinsten gegenüber erscheinen die Untersuchungen reformirter Theologen, ob die Welt mit dem Frühlings- oder dem Herbstäquinoktium ihren Anfang genommen habe, bei Alsted (theol. did, 240) und Maresius (Systema theol., 52) immer noch als harmlose Spielereien.

*) Beachtenswerth ist die Stelle de civ. dei XI, 6 bei Augustinus: Cum tempore autem factus est mundus, si in ejus conditione factus est mutabilis motus, sicut videtur se habere etiam ordo ille primorum sex vel septem dierum, in quibus mane et vespera nominantur, donec omnia quae his diebus Deus fecit sexto perficiantur die septimoque in magno mysterio Dei vacatio commendetur. Qui dies cujusmodi fuit, aut per difficile nobis, aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere.

ein einmaliges Schaffen noch nicht völlig erreicht werden konnte, daß er überhaupt nur auf dem Wege fortgesetzter göttlicher Schöpferthätigkeit in umfassender und vollkommener Weise wirklich erreicht werden kann?*)

Allerdings ist gerade von dem letzteren Gesichtspunkte aus die zwiefache göttliche Schöpferthätigkeit genau zu unterscheiden. Das Erschaffen der reinen Materie, oder der Welt an sich, ist ein schlechterdings absoluter göttlicher Akt, welcher jenseits aller zeitlichen Erfahrung liegt. Weil die reine Materie nicht durch sich selbst, sondern lediglich durch Gott ist: darum ist die Welt reine Creatur, schlechthin abhängig von Gott. Die Ordnung der reinen Materie vermittelst der Einwirkung des göttlichen Geistes, oder die Erschaffung des Naturzusammenhanges und des Weltsystems, ist dagegen kein schlechterdings absoluter Schöpfungsakt mehr, weil die reine Materie der bereits daseiende (geschaffene) Gegenstand desselben ist. In dem Sechstagewerke wird uns daher nicht mehr von schlechterdings absoluten göttlichen Schöpfungsakten, sondern von der durch die endliche Mittelursache des reinen Stoffes bedingten Weltentwicklung Kunde gegeben. Sollen wir nun aber wirklich mit der herkömmlichen Dogmatik annehmen, an dem siebenten Schöpfungstage sei die Weltentwicklung von Gott für alle Ewigkeiten abgeschlossen worden, und es habe von da an keine göttliche Schöpferthätigkeit mehr stattgefunden? Hiegegen legen nicht nur die Thatsachen der Erfahrung, sondern auch die Urkunden der h. Schrift ein unverkennbares Zeugniß ab. Die h. Schrift berichtet in der Schöpfungsurkunde nur von der Anfangsentwicklung der Welt, nicht aber von dem Gesammtumfange der Weltentwicklung; sie will nur die erste Periode, nicht aber die ganze Periodenreihe, welche die Naturgeschichte der Welt zu durchlaufen hat, schildern. Das Mißverständniß, daß mit dem siebenten Schöpfungstage die Weltentwicklung abgeschlossen sei, hat nicht die h. Schrift, sondern die herkömmliche Auslegung verschuldet, die, einmal auf falsche

---

*) Wir treffen hier auf verschiedenem Wege mit Rothe zusammen, wenn er (theol. Ethik. I, 136) bemerkt: „Wir stehen noch mitten drinn im Schöpfungsprozeß des irdischen Weltkreises: dies kann nicht nachdrücklich genug eingeschärft werden".

Bahnen geleitet, dieselben nicht mehr zu verlassen wagte. Aus dem Umstande, daß Gott am siebenten Tage ruhte, folgt nothwendig, daß nach dem Ablaufe des göttlichen Ruhetages eine neue Periode des Schaffens für Gott ihren Anfang genommen haben muß. Die Voraussetzung, daß der Schöpfungssabbath von unendlicher Zeitdauer sei, ist ebenso willkürlich als schriftwidrig*). Bedeuten die sechs ersten Tage ein bestimmtes, und zwar sehr begrenztes, Zeitmaß: so kann auch der Schöpfungssabbath lediglich ein ähnliches begrenztes Zeitmaß bezeichnen, oder der Schöpfungsbericht will sagen: daß Gott eine Zeitlang geruht habe, was nicht hindert, daß er von da an zu neuer schaffender Thätigkeit übergegangen ist. Nur daß die letztere kein schlechterdings absolutes, d. h. uranfängliches, weltschöpferisches Thun sein kann, sondern immer eine zeitlich bedingte, auf den bereits entwickelten Naturzusammenhang und die bereits begründete Weltordnung bezogene, schöpferische Einwirkung, also ein integrirendes Moment der gesammten Weltentwicklung sein muß. Diese dogmatische Erkenntniß ist unstreitig von nicht geringer Bedeutung. Die primitiven, weltbildenden und weltordnenden, Schöpferakte Gottes hören damit auf, schlechthin unbegreifliche zu sein, und eine Art der göttlichen Thätigkeit zu bezeichnen, welcher im gesammten Weltverlaufe nichts Aehnliches mehr entspricht. Es gibt nun keine absolute Ungleichartigkeit mehr innerhalb des göttlichen Wirkens auf die Welt. Gott schafft immer und zu jeder Zeit, wenn auch Epochen verhältnißmäßiger Ruhe zwischen solchen rastloser göttlicher Arbeit in der Mitte liegen. Jene primitiven Schöpferakte unterscheiden sich von den nachherigen, continuirlich verlaufenden, nur dadurch, daß Gott unmittelbar vor denselben die Bedingung des weiteren Schaffens, die Materie, gesetzt hatte, daß diese, als reine, durch die

---

*) Ganz irrthümlich ist jedenfalls die Annahme Delitzsch's (System der bibl. Psych., 29): Der Schöpfungssabbath bezeichne eine von Gott selbst gezogene Stufengrenze zwischen seiner unmittelbar schöpferischen Grundlegung und seinem mittelbar schöpferischen Walten. (Als ob nicht alles Schaffen nach dem Hervorbringen der Materie ein mittelbares wäre!) Auch Hofmann (Schriftbeweis, I, 280) sagt unrichtig, der Gedanke einer stetigen Schöpfung habe den Sabbath Gottes gegen sich. Dagegen geben wir ihm zu, daß Gott nach der Erschaffung des Menschen auf der Erde nichts Höheres mehr habe schaffen wollen.

Einwirkung des göttlichen Geistes gleichsam erst aus dem Rohen heraus gearbeitet werden mußte, während nachher, als die, die materielle Welt bedingende, Geisterwelt hervorgebracht war, das göttliche Schaffen zu immer edleren Bildungen, immer vollendeteren Formen des creatürlichen Seins fortzuschreiten und die Herrlichkeit des Urbildes in immer vollkommenern Abbildern darzustellen vermochte.

Der Modus der Weltschöpfung.

§. 9. Mit der Frage nach dem Zwecke der Weltschöpfung hängt nun die nach dem Modus derselben aufs Engste zusammen. Denn erst durch eine entsprechende Beantwortung der letzteren erhält das Gewissen eine vollkommen sichere Bürgschaft dafür, daß das wahrhaftige und wirkliche Bild Gottes sich in der erschaffenen Welt abspiegelt. An und für sich leuchtet schon ein, daß Gott die Welt durch kein Mittel geschaffen haben kann, welches geringer ist, als er selbst. Denn Alles, was geringer als Gott ist, ist ein Theil der Welt; wäre die Welt durch etwas Geringeres, als Gott selbst, geschaffen worden, so müßte sie durch einen Theil ihrer selbst, d. h. durch sich selbst, geschaffen worden sein, und sie wäre dann — was sie nicht sein kann — ihr eigenes Produkt. Es war daher ein ganz richtiger Gedanke, wenn schon das nicänische Glaubensbekenntniß die Weltschöpfung durch den Sohn, d. h. den sich selbst offenbarenden Gott, vermittelt dachte*), ein Gedanke, welcher durch und seit Augustinus in der Weise fortgebildet ward, daß die Schöpfung nicht lediglich als ein Werk des Vaters, sondern der Trinität überhaupt betrachtet wurde**). Bekanntlich hat die reformatorische Dogmatik an den herkömmlichen trinitarischen Bestimmungen nicht zu rütteln gewagt. War es auch ursprünglich

---

*) Symb. Nicaenum: Δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο . . . .

**) Augustinus de civitate Dei, XI, c. 24: Ut in operibus Dei secreto quodam loquendi modo, quo nostra exerceatur intentio, eadem nobis insinuata intelligatur Trinitas, unamquamque creaturam quia fecerit, per quid fecerit, propter quid fecerit. Pater quippe intelligitur verbi, qui dixit, fiat. Quod autem illo dicente factum est, procul dubio per verbum factum est. In eo vero quod dicitur: „Vidit Deus quia bonum est" satis significatur, Deum nulla necessitate . . . . sed sola bonitate fecisse quod factum est . . . . Quae bonitas si Spiritus S. recte intelligitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur.

Melanchthon's Absicht, auf die scholastische Behandlung dieser Lehre nicht wieder zurückzukommen*): nachdem die reactionäre Störung ihn auf's Neue in das Fahrwasser der ältern Tradition getrieben hatte, konnte er sich dennoch der Wiederaufnahme der altkirchlichen Formeln auch bei der Schöpfungslehre nicht erwehren. Wenn er sie aber noch mit einiger Vorsicht anwandte und z. B. den Satz, daß Gott Alles durch den Sohn geschaffen habe, treffend zur Unterstützung der Wahrheit, daß es keine ewige Materie gebe**), benützte, so ging dagegen sein Schüler Chemnitz wieder ohne allen Rückhalt auf die scholastischen Bestimmungen zurück, wornach die Schöpfung als ein untheilbares Werk der gesammten Trinität aufgefaßt wird***). Wenn reformirterseits auch Calvin noch beachtenswerthe Versuche gemacht hatte, die scholastischen Bestimmungen von diesem Lehrpunkte fern zu halten †), so hat dagegen die spätere reformirte Dogmatik ebenfalls die Ausführungen über das opus indivisum der Schöpfung wieder aufgenommen, und nur die föderalistische Theologie hat dieselben auf ein gerechtes biblisches Maß zurückgeführt und von unfruchtbarern Auswüchsen gereinigt ††). Während übrigens die reformirten Dogmatiker sich doch wenigstens meist an die biblischen Ausdrücke „Wort" und „Geist" hielten,

*) Loc. th. (1. A.): Non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis.

**) Ausg. vom Jahre 1562, 60: Cum Joannes inquit: omnia per ipsum facta esse, refutat Stoicam imaginationem, quae fingit, materiam non esse factam.

***) Loci th., 114: Creatio est actio unius Dei et quidem solius Dei, ac indivisum trium personarum divinitatis opus, quo Pater una cum Filio coaeterno et Spiritu S. coaeterno condidit omnia, visibilia et invisibilia, extra suam divinitatis essentiam.

†) Opera, IX, 2, 188. Wesen des Protestantismus I, 368. In der institutio, I, 14, 20 begnügt er sich mit dem Satze: Deum Verbi ac Spiritus sui potentia ex nihilo creasse coelum et terram.

††) Heidanus, corp. th., I, 263: Solius Dei esse creare. Cum enim illa (creatio) peragatur solo jussu Dei, non potest effici aliquid, nisi per Verbum illud quod egreditur ex ore Dei . . . Omnia enim Deus peragit solo nutu et jussu.

drangen die lutherischen um so eifriger auf die correkte Einhaltung auch der scholastischen trinitarischen Terminologie*).

Wenn es auch hier noch keineswegs an der Zeit ist, die Lehre von der Trinität zu besprechen, so liegt uns dennoch die Pflicht ob, zu untersuchen, in wie fern etwa in der biblischen Erzählung eine Nöthigung enthalten sein möchte, die Weltschöpfung auf eine dreipersönliche Einwirkung Gottes zurückzuführen? Da wird dann sicherlich von jedem Unbefangenen zugegeben werden, daß der älteste Schöpfungsbericht nicht auf der Voraussetzung von der Dreipersönlichkeit Gottes ruht. Gott ist in demselben lediglich als eine, freilich als eine lebendige, in der Bewegung des Schaffens begriffene, Persönlichkeit vorgestellt. Man hat neuerlich in dem biblischen Berichte von der Weltschöpfung die Darlegung eines „innergöttlichen" Verhältnisses finden wollen. Ist es schon an und für sich etwas mißverständlich, die göttliche Schöpferthätigkeit als eine „Selbstverwirklichung des göttlichen Willens" aufzufassen, da der göttliche Wille seine Wirklichkeit an sich selbst, nicht aber an der Welt, hat**), und ist es etwas künstlich zu sagen, „daß sich das innergöttliche Verhältniß in eine geschichtliche Selbstvollziehung begeben habe"***), da sich, der Natur der Sache nach, ein Verhältniß nicht sowohl in etwas begibt, als vielmehr ein Ergebniß ist: so ist doch insbesondere in Abrede zu stellen, daß es sich in dem biblischen Schöpfungsberichte um etwas handle, was im Wesen Gottes selbst vorgeht.

Nicht wie es sich mit Gott in der Innerlichkeit seines ewigen Wesens — worüber die h. Schrift überhaupt nichts lehrt, — sondern wie es sich mit der Welt in ihrer Bezogenheit zu dem ewigen, göttlichen Wesensgrunde verhalte: darüber gibt uns der biblische Bericht Kunde. Und da sind es zwei Punkte, in welchen der Modus jener Bezogenheit genauer

*) Quenstedt, systema, 416: Autor seu causa creationis efficiens est unus et solus Deus potentissimus et sapientissimus. Pater, Filius et Spiritus Sanctus. Hollaz (examen, 35): Quis creavit mundum: solus Deus Pater, Filius et Spiritus Sanctus . . . . Tres divinitatis personae non sunt tres causae sociae, non tres auctores creationis, sed una causa, unus auctor creationis, unus creator.

**) Vgl. v. Hofmann, Schriftbeweis I, 264 f.

***) Ebendaselbst, 268.

beschrieben wird, indem die Urkunde 1) den Geist Gottes über dem Urwasser schweben läßt, und indem 2) Gott hernach spricht. Man kann sich in der That einiger Verwunderung nicht erwehren, wenn man wahrnimmt, was aus der ersteren, an sich so einfachen unmißverständlichen, Mittheilung durch scholastische Kunst bis heute herausinterpretirt worden ist*). Der Erzähler will augenscheinlich an jener Stelle nichts Anderes sagen, als daß Gott die von ihm als reine Materie geschaffene, aber noch nicht zur gedankenvollen Ordnungsmäßigkeit gestaltete, Welt zu gestalten angefangen habe. Das Mittel der Gestaltung ist Gott selbst in seiner wesentlichen Lebendigkeit, nämlich als Geist. Den Geist Gottes an jener Stelle als eine in Gott von Gott sich selbst unterscheidende Persönlichkeit wirken zu lassen, das ist doch lediglich eine exegetische Fiktion. Würde die Stelle 1. Mos. 1, 2 nicht an sich selbst dafür zeugen, daß der Geist nur die wirksame, weltschöpferische Kraft Gottes, nicht aber eine besondere, göttliche Persönlichkeit in Gott bedeutet: so enthalten doch jedenfalls die Parallelstellen Ps. 33, 6 und 104, 30 ein solches Zeugniß. An beiden Stellen findet sich eine Schilderung des Schöpfungswunders, an beiden ist von der weltbildenden Thätigkeit Gottes der Ausdruck רוּחַ gebraucht. Der angeblich „für sich subsistirende trinitarisch vorkommende" Geist ist an beiden nichts Anderes, als die schöpferkräftige, wesenhafte Einwirkung Gottes

*) Mit aller Naivität beweist J. Gerhard (loci III, 8, 292) aus Matth. 10, 20 und Gal. 4, 6, daß 1. Mos. 1, 2 unter dem Ausdrucke Spiritus Elohim: Spiritus Patris et Filii verstanden werden müsse, quia a Patre et Filio procedit. Es ist dieses Argument gerade so viel werth, als dasjenige des Augustinus (de civ. Dei, XI, 23), welches die trinitarische Bedeutung der a. Stelle im ersten Buche des Moses daher ableitet, cum in unaquaque creatura requiruntur, quis eam fecerit, per quid fecerit, qua re fecerit. Hofmann (a. a. O.) läßt das innergöttliche Verhältniß durch die Unterscheidung Gottes und des Geistes Gottes aufgeschlossen werden; diese Unterscheidung soll, wenn wir ihn recht verstehen, eine persönliche (?) sein, so daß der Odem, der Geist Gottes wie außer ihm (?) an dem Gegenstande der göttlichen Schöpfungsthat wirksam gedacht werde, und daraus wird endlich weiter gefolgert, daß Gottes Geist, der in Gott seiende, doch nicht minder der dem Geschaffenen innewaltende, von Gott gesandt sei, der Welt Leben zu sein und zu wirken.

auf die gestaltlose Materie*). Daß der innergöttliche Geist Gottes in Folge jener Einwirkung ein innerweltlicher geworden sei, davon findet sich in den angeführten Stellen um so weniger eine Spur als Gottes Geist in der Schrift durchgängig dem Menschen, als einer freien Persönlichkeit, nicht aber der Welt als solcher innewaltend gedacht wird. Unstreitig bezeichnet der Geist Gottes ein besonderes persönliches Verhältniß Gottes zur Welt: ein Verhältniß des Wirkens und Bildens, wodurch die Welt für Gott, oder zwischen Gott und der Welt ein Verhältniß göttlicher Zwecksetzung wird. Indem der Geist Gottes die Welt dem göttlichen Wesen gemäß gestaltet: so ist damit die Bürgschaft gegeben, daß das wahre, ewige Wesen Gottes selbst sich in den Erscheinungen der Welt spiegelt, daß sie ein wirkliches Abbild dieses Geistes darstellt.

Nach der biblischen Erzählung wird jedoch die Welt nicht lediglich durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes gestaltet, sondern es tritt als zweiter weltbildender Faktor in ganz specifischem Sinne das Wort hinzu. Die einzelnen Bestandtheile der Welt entstehen nach dem Schöpfungsberichte erst, indem Gott spricht. Man kann sich darüber nur freuen, daß auch Hofmann darauf verzichtet hat, an 1. Mos. 1, 3 und verwandten Stellen die Persönlichkeit des „Wortes Gottes“ nachweisen zu wollen**). Dagegen möchten wir auch nicht gerade mit Schleier-

*) Luther hatte ursprünglich 1. Mos. 1, 2 „Wind Gottes“ übersetzt; unrichtig und geschmacklos ist die Erklärung Steudel's (Vorl. über d. Theol. des A. T., 199) Befehl oder Wille Gottes; richtig dagegen die Uebersetzung Bunsen's (Bibelwerk I, 1 zu 1. Mos. 1, 2) Hauch Gottes. Jes. 45, 18 ist der Geist nicht erwähnt. Jerem. 10, 12 scheint חָכְמָה an der Stelle von רוּחַ zu stehen, ein Beweis überhaupt von der großartigen Elasticität der Bibel und der Widersinnigkeit, ihre Anschauungsweise in allzu enge, stehende Formeln zu pressen.

**) Schriftbeweis 1, 103. Anders sein College Thomasius (Christi Person und Werk, I, 77), welcher meint: der persönliche Unterschied des Wortes vom Vater sei zwar nicht ausgesprochen, aber er latitire (?) in dem Unterschiede zwischen einer verborgenen und offenbaren Seite Gottes, wie er durch das ganze A. T. hindurchgehe, namentlich auch in der Stelle Ps. 33, 9; Ps. 107, 20; 147, 15. Wo ist denn in den angeführten Stellen eine Spur von einem solchen Unterschiede zu

macher sagen*), daß die biblische Bestimmung: die Welt sei durch das Wort geschaffen worden, nur *negativer* Art sei, „um nämlich alle Vorstellung irgend eines Werkzeuges oder Mittels auszuschließen". Etwas Positives muß schon darum in ihr enthalten sein, weil das Wort etwas schlechterdings Positives, ja, einer der positivsten Begriffe der Schrift ist, abgesehen davon, daß *besondere Gründe* vorhanden sein müssen, weßhalb die Schrift die *einzelnen Weltbildungsprozesse* durch das Wort, und nicht durch den Geist Gottes, hervorgebracht werden läßt.

Obwohl nämlich der Geist Gottes im Schöpfungsberichte *zunächst als stoffbildendes Princip* genannt wird, so müssen dennoch mit dem Geiste Gottes noch besondere göttliche Bestimmtheiten sich verbinden, es müssen die *auf das Bilden und Ordnen der Welt gerichteten göttlichen Gedanken*, die besonderen weltschöpferischen *Ideen* Gottes, bestimmte Gestalt gewinnen**). Und das geschieht im göttlichen Sprechen oder im Worte Gottes. Ist im menschlichen Worte der *Gedanke* als das Hervorbringende, und der *Laut* als das Hervorgebrachte zu unterscheiden: so vollzieht dagegen das *göttliche Wort* als *schlechthin geoffenbarter Gedanke* sich dadurch, daß Gott die ewigen concreten Gedanken seines Geistes in den Erscheinungen und Gestalten der Welt verwirklicht, daß er bestimmte Dinge und Wesen erschafft. Das *Wort Gottes* ist daher *die sich selbst mittheilende, in Selbstoffenbarung begriffene, ewige, göttliche Ideenfülle****).

---

finden? Mit so willkürlichen Aufstellungen könnte man aus der Bibel Alles beweisen.

*) Chr. Glaube, §. 40, 1.

**) Vortrefflich schon *Anselmus* (monolog., 9): Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione *praecedat* aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive . . . . forma, vel similitudo, aut *regula*. Patet itaque, quoniam, priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid, aut qualia, aut quomodo futura essent.

***) Ps. 33, 9: „Er *spricht*, und — es geschieht; er befiehlt — und es steht da": bezeichnet das Wesen des göttlichen Wortes unübertrefflich. 33, 11 sehen wir, daß die Worte Gottes, Gedanken Gottes מַחְשְׁבוֹת לִבּוֹ, עֲצַת יְהוָה

Fassen wir nun das Ergebniß unserer bisherigen Erörterung zusammen, so steht unzweifelhaft fest, daß die Welt lediglich durch Gott geschaffen ist, jedoch nicht durch Gott, wie er an sich, sondern wie er in der Lebendigkeit der auf den Schöpfungszweck gerichteten Bewegung seines Geistes, als der der Welt sein eignes Bild eingestaltende und in dem Endlichen sich ewig Setzende, Denkende und Wollende ist. Indem Gott die Welt durch seinen Geist und sein Wort schafft, sichert er ihr damit den unauflöslichen Zusammenhang mit dem ewigen Grunde seines Wesens. In seinem Geiste theilt er im Allgemeinen sein Wesen der Welt mit. Mit seinem Worte giebt er seinen besonderen ewigen Gedanken, welche weltbildenden Beruf und weltordnende Kraft haben, eine innerweltliche bestimmte Gestalt. Allerdings ist der Logos in dieser einfachsten Bedeutung nicht eine „Persönlichkeit", in welcher Gott in sich selbst von sich selbst hypostatisch unterschieden wäre, sondern der schöpferische Mittelpunkt der weltbildenden bewußten Gedanken Gottes, die als Gottes Gedanken sich nothwendig in der Welt vollziehen. Daß Johannes und Paulus, was im alten Testamente dem Worte oder Geiste, hin und wieder auch der Weisheit Gottes zugeschrieben wird *), die als eine Personification des göttlichen Wortes oder Geistes erscheint **), auf den im Fleische er-

---

sind. Weisheit 11, 18 ist es ἡ παντοδύναμος χείρ Gottes, welche die Welt schuf, d. h. das Bild der Hand ist hier für den sich selbst offenbarenden göttlichen Willen gebraucht. Hebr. 11, 3 schließt sich an den alttestamentlichen Sprachgebrauch an: πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ. Nach Cap. 1, 2 ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ — δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας, wo der υἱός zugleich beschrieben wird als ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (θεοῦ), wie er ähnlich von Paulus Col. 1, 15 als εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως beschrieben wird, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ... τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν. Vgl. noch 1. Cor. 8, 6: εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ. Mit derselben Vorstellungsreihe steht dann noch der Prolog des Evangeliums Johannes im Zusammenhange: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος .... πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν, ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν ....

*) Sprüche 8, 22 f.

**) Insbesondere Weisheit 7, 22 f.

schienenen Sohn Gottes anwandten, in welchem sie die menschlich-innerzeitliche, central-persönliche Erscheinung der ewigen göttlichen Schöpfergedanken verehrten: das ist um so weniger auffallend, als eben mit dieser Anwendung der neue Bund als die vollkommenste Erfüllung des alten nachgewiesen war. Sicherlich will keine der hierher gehörenden alttestamentlichen Stellen aussagen, daß die Welt durch Jesum Christum, d. h. seine vormals innergöttliche, und nachher innerweltlich gewordene Persönlichkeit, geschaffen worden sei; keine derselben trägt auch nur die geringste Spur eines prophetischen Charakters. Nachdem aber das Wort Christi in seiner heilsschöpferischen Kraft neutestamentlich erfahren war und sich als Trägerin des göttlichen Geistes, als Gottes Wort und Weisheit, bewährt hatte, lag es für die tiefere Schriftbetrachtung nahe, in demselben eine wesensgleiche Fortsetzung des uranfänglichen, göttlichen, weltschöpferischen Wortes zu erkennen. Ist doch in Wirklichkeit die Weltschöpfung sowohl der Grund als die Grundbedingung der Heilsschöpfung. Demzufolge ergiebt sich, daß zwar die Weltschöpfung durch Jesum Christum in der Bibel nicht eigentlich gelehrt, daß dagegen von Paulus und Johannes vorausgesetzt wird: derjenige, welcher das Wort der Welterlösung gesprochen, müsse die persönliche Selbstoffenbarung des Wortes sein, durch welches die Welt überhaupt hervorgebracht worden ist*).

§. 10. Und was bleibt nun als schließliches Ergebniß unserer Untersuchung? Daß, wie unser Lehrsatz sagt, die Welt das von, durch und für Gott geschaffene Abbild Gottes, ebenso sehr Gott wesensungleich, als zur Gottähnlichkeit bestimmt ist. Die Welt als solche, d. h. als Die Gottähnlichkeit der Welt.

*) Das Befriedigendste über den johanneischen Prolog hat bis jetzt Hofmann (Schriftbeweis, I, 109 f.) gesagt. Die sogenannte Logoslehre des Evangeliums erklärt sich am besten durch den Anfang des mit jenem engverwandten ersten Briefes. Das schöpferische, lebenbringende Wort des Vaters ist nach der Ueberzeugung des Apostels in Jesu Christo erschienen, gehört, geschaut, mit Händen betastet, Person, persönliches Wort geworden. Was von Ewigkeit her beim Vater war, ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα, wodurch die Welt geschaffen worden, ist jetzt in Christo persönlich offenbar geworden, und hat die Welt erlöst.

Erscheinung der reinen Materie, als die blose und leere Negation der göttlichen Position, hat allerdings noch keine Wirklichkeit; sie ist, wie wir gesehen haben, die Oede und Wüste des auf den Werdeprozeß angelegten, aber die Realität des Seins aus sich selbst nicht erreichenden, Nochnichtseins. Allein die Welt als solche ist in der That auch noch nicht. Die reine Materialität ist nur die vorläufige, durch die weltbildende, göttliche Schöpferthätigkeit sofort auch wieder aufgehobene, Bedingung der Weltwerdung. Erst der Geist ist das wahre Princip der werdenden Welt; er ist die ewige, göttliche, schöpferische Kraft, vermöge welcher aus der Verwirrung des Chaos die Weltordnung und Weltentwicklung hervorgeht. Erst durch ihn wird die Welt ein Spiegel göttlicher Vernunft, ein Abglanz unvergänglicher Weisheit. Vermöge der Bewegung des Geistes werden die ewigen schöpferischen Gottesgedanken in der Welt wirksam und bildungskräftig; durch ihn wird die reine Materie in organischen Fluß gesetzt, mit dem Odem des Lebens durchwoben. Aus den urgründlichen und unergründlichen ewigen, göttlichen Tiefen steigen, vom Geiste geboren, immer neue Ideen empor, welche Gestalt gewinnen, in den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, in den Gesammtverlauf der Naturordnung eingereiht werden, und im Einzelnen wie im Ganzen die Herrlichkeit des Gottes offenbaren, aus dessen verborgener Majestät sie entsprungen sind.

So betrachtet ist unstreitig die Welt herrlich, und erst so verstehen wir auch den Preisgesang über den Schöpfergott bei den heiligen Dichtern, das Jubeln der Morgensterne und das Jauchzen der Gottessöhne zur Zeit der Grundlegung der Welt*), das Loblied: „Wie groß sind deine Werke, Herr", und die freudige Anerkennung, daß Jehova's Herrlichkeit in der Welt ewig sei. Nur durch einen Mißklang ist die wunderbare Harmonie des Weltgebäudes gestört, welchen auch der heilige Sänger nicht verschweigt und mit dessen Dissonanzen gerade in diesem Hauptstücke wir uns vornämlich werden zu beschäftigen haben**). Wie vollkommen aber auch die Welt aus Gottes Schöpferwirksamkeit hervorgegangen ist: dennoch

*) Hiob 38, 4 f.

**) Ps. 104, 24 f. V. 35 wünscht der h. Sänger, daß die Sünder von der Erde verschwinden, und die Frevler nicht mehr sein möchten.

ist sie gottwesensungleich; sie ist, wie wir gezeigt haben, nicht aus Gottes Wesen geworden, sondern durch seinen Geist und sein Wort geschaffen; sie ist etwas, was nicht Gott selbst, was vielmehr schlechthin von ihm verschieden, was ihn nur abbildlich darzustellen, nicht aber ihm gleich zu werden bestimmt ist. Darum kann auch das Ziel der Welt nur Gottabbildlichkeit oder Gottähnlichkeit sein. Ein immer vollkommeneres Abbild des göttlichen Wesens zu werden, das ist ihre wahre Bestimmung, daran hat sie ihre höchste Ehre; jede Abweichung von Gott, die in ihr vorkommt, ist eine Abirrung von dem, was sie ihrem Begriffe nach sein soll, ein Verfehlen des wahren Weltzweckes selbst.

Drittes Lehrstück.

Die Erschaffung des Menschen.

J. Gfr. Koerner, Diss. hist. theol. de imagine divina, 1768. — Die Lehre vom göttlichen Ebenbilde im Menschen, theol. Quartalschrift, 1830, 199 f. — Van Velzen, Comm. de hominis cum Deo similitudine, 1835. — *G. Fr. Müller: Ist der Mensch ein Geschöpf des persönlichen Gottes und stammt die Menschheit von einem oder mehreren Paaren ab? 1842. — *J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, II, 483 f.

Der Mensch ist die Blüthe und das Ziel der Weltschöpfung, der Mikrokosmos, in welchem der Makrokosmos sich vollendet. Er allein unter allen Geschöpfen ist darum nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Der Begriff des göttlichen Ebenbildes, welchem die ältere Dogmatik noch gar nicht, und auch die neuere nicht ganz gerecht zu werden vermochte, schließt ein doppeltes Merkmal in sich: einmal, daß der Mensch, seinem Begriffe nach, ein persönliches We-

sen ist, sodann, daß er als solches in vollkommener, sittlicher Uebereinstimmung mit Gott seinen irdischen Lebensanfang bethätigte. Daß der von Gott ursprünglich gut geschaffene erste Mensch seinem Begriffe auch in seiner Lebenserscheinung entsprochen haben, d. h. daß er in der Anlage vollkommen gewesen sein muß, wenn er auch erst auf dem langsamen Wege der sittlichen Entwicklung zur Vollendung gelangen konnte: Das ist eben so sehr ein Postulat des Gewissens, als eine Offenbarungsthatsache des göttlichen Wortes.

Der Mensch — Blüthe und Ziel der Weltschöpfung.

§. 11. Da Gott, wie wir gesehen haben, wesentlich persönlicher Geist ist und durch seinen Geist und sein Wort die Welt geschaffen hat: so kann auch das Ziel der Gottähnlichkeit, wozu die Welt bestimmt ist, nur in erschaffenen Geistwesen seine Verwirklichung finden. Ist aber das Wesen des Geistes Selbstbewußtsein*), so gewinnt das Wesen Gottes, als des schlechthin selbstbewußten Geistes, nur dadurch in der Welt sein Abbild, daß dieselbe auf der höchsten Stufe ihrer Entwicklung selbstbewußte creatürliche persönliche Geister aufzuzeigen vermag. Eine lediglich selbstbewußtlose wäre eine Gott schlechthin unähnliche Welt, die kein Zeugniß von seinem schöpferischen Geiste und Worte ablegte. In einer solchen Welt würde sich nur die eine Bedingung ihres Daseins, die der Endlichkeit, der Materialität, aber nicht die andere, die der Gottesabbildlichkeit, der Spiritualität, vorfinden. Und bezeugt uns denn nicht auch unser Gewissen, daß die Welt ohne den Menschen noch nicht ist, daß es außer der Form des Weltbewußtseins kein wahres Dasein für die Welt geben kann, daß die Welt erst in dem Innern des menschlichen Geistes eine lebendige Wirklichkeit wird? Das ist die unveräußerliche Wahrheit auch des subjektiven Idealismus, daß die Welt ihre wahre Realität erst in der Thatsache des Selbstbewußtseins findet, wobei wir übrigens nicht in Abrede stellen wollen, daß jener nach zwei Seiten hin geirrt hat: 1) darin, daß er das blos relativ unendliche Ich des Menschen mit dem absolut unendlichen Gottes verwechselt hat, und 2) darin, daß er die Welt, welche allerdings für den Men-

*) S. Bd. I, Einleitung, 2. Lehrstück, §. 5.

schen erst durch das Selbstbewußtsein wird, und ohne dieses ihrer wahren Realität entbehrt, überhaupt erst durch das Selbstbewußtsein gesetzt sein läßt, während sie doch von Ewigkeit her durch Gott gesetzt ist*).

Daß die weltschöpferische Thätigkeit Gottes sich erst in dem Menschen vollendet, daß er ihre Blüthe, wie ihr Ziel ist: das ist auch in der h. Schrift auf's Unumwundenste ausgesprochen. Nachdem die Ordnungen des Makrokosmos hergestellt, und die niedereren, der Form des blosen Bewußtseins, der sinnlichen Empfindungs- und Begehrungszustände angehörigen, Geschöpfe in's Leben gerufen waren, da sprach nach der Schöpfungsurkunde Gott gleichsam ein letztes feierliches Wort: „Laßt uns Menschen machen"**); und erst, nachdem der Mensch nicht nur geschaffen, sondern auch mit seiner erhabenen Bestimmung bekannt gemacht und als der Herr der übrigen Schöpfung eingesetzt war, trat die göttliche Schöpferruhe ein; jetzt erst sprach Gott seinen Segen über das vollendetste Werk seiner Allmacht und Weisheit aus; jetzt erst galt ihm die gesammte Schöpferarbeit als vollzogen.

§. 12. Es ist gewiß eine der schwierigsten, aber auch lohnendsten, Aufgaben der christlichen Dogmatik, den Begriff des Menschen festzustellen, und zwar, wie derselbe aus der göttlichen Schöpferthätigkeit ursprünglich hervorgegangen ist. Jedes Gewissen bezeugt Der herkömmliche Begriff des göttlichen Ebenbildes.

---

*) Vgl. Fichte, Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (2. A.) Der Irrthum Fichte's tritt besonders in folgendem, inhaltsschweren Satze hervor, 66 f.: „Aller Realität Quelle ist das Ich, denn dieses ist das unmittelbare und schlechthin gesetzte. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben. Aber das Ich ist, weil es sich setzt, und setzt sich, weil es ist. Demnach sind sich Setzen und Sein Eins und dasselbe. Das Nicht-Ich hat als solches an sich keine Realität, aber es hat Realität, insofern das Ich leidet.... Das Nicht-Ich hat für das Ich nur insofern Realität, insofern das Ich afficirt ist, und außer der Bedingung einer Affection des Ich hat es gar keine."

**) 1. Mos. 1, 28, 31; 2, 1 ff. Vortrefflich Luther zu 1. Mos. 1, 26 (Erl. A. op. lat. I, 70): Non dicit: mare agitetur, herbescat, aut producat terra, sed faciamus. Ergo includit manifestam deliberationem et consilium, cujus nihil simile fecit in prioribus creaturis ... Primum igitur significatur hic insignis differentia hominis ab omnibus aliis creaturis.

noch heute ursprünglich, daß der erstgeschaffene Mensch, als ein unmittelbares Werk Gottes, auch Gottes würdig und der göttlichen Schöpferidee angemessen gewesen sein muß. War die Welt überhaupt ein Abglanz des göttlichen Wesens, ein Abbild des göttlichen Geistes und Wortes: so muß dies auch der erste Mensch, diese Blüthe und Krone der neugeschaffenen Welt, gewesen sein. Auch die h. Urkunde läßt uns in dieser Beziehung über ihre Ansicht nicht im Zweifel. Der feierliche Ausspruch (1. Mos. 1, 26) berichtet zugleich *nach welchem Maßstabe* Gott den Menschen geschaffen hat: „*nach seinem Bilde*", und „*gemäß seiner Aehnlichkeit*", wobei dem biblischen Berichterstatter so sehr daran gelegen ist, seinen Lesern diese Vorstellung auf's Kräftigste einzuprägen, daß er dieselben Ausdrücke V. 27 noch zweimal wiederholt.*) Und wie tief ist er sich auch des durchgreifenden Unterschiedes zwischen dem *Thiere* und dem *Menschen* bewußt! Die *Erde* soll aus ihrem mütterlichen Schooße (nach V. 24) die Thiere hervorbringen; Gott bildet sie *aus ihr als bloße Erdengeschöpfe*; *es ist kein Geist in ihnen*, sondern nur lebendige *Seele*, organisches Leben, das nicht unmittelbar aus der Quelle des selbstbewußten Geistes, aus Gott, entspringt**). Dagegen erschafft Gott den Menschen lediglich nach seiner organischen Seite aus der Erde, während er andererseits *seinen* Lebensodem in ihn haucht und ihm so das Siegel des persönlichen Geistes aufdrückt***).

Die protestantische Dogmatik hat gewiß nur einem richtigen Takte gefolgt, wenn sie den unterscheidenden Charakter, welcher dem Menschen seine einzigartige Würde und seine bevorzugte Stelle unter allen Geschöpfen der Erde verleiht, in dem biblischen Begriffe der *Ebenbildlichkeit Gottes* ausgedrückt fand, ohne

*) Nach 1. Mos. 1, 26 lautet das Schöpferwort Gottes in Beziehung auf den Menschen: נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ

**) Die Ueberzeugung, daß das Thier *aus der Erde* hervorgegangen und also lediglich ein Erdengeschöpf sei, geht durch das ganze A. T. hindurch. Sie findet sich auch Ps. 104, 29. Das Sterben des Thieres ist ein Zurückkehren in den Staub. Nur der Zweifler im Kohelet 3, 29 behauptet, daß es sich mit dem Menschen ebenso verhalte; die fromme Stimme des Gläubigen aber erklärt 12, 7, daß blos der Staub zur Erde kehre, der Geist des Menschen aber zu Gott, der ihn gegeben.

***) 1. Mos. 2, 7.

sich dabei auf die subtilen Distinktionen einzulassen, welche zwischen den Begriffen „Ebenbild" und „Aehnlichkeit" Gottes aufzufinden, man so viele verlorene Mühe aufgewandt hat*). Jene Doppel-

---

*) Daß zwischen den Begriffen צֶלֶם und דְּמוּת kein wesentlicher Unterschied besteht, hätte niemals geläugnet werden sollen, so bedeutungsvoll im Uebrigen die Doppelbezeichnung ist. Allein die Unterscheidung findet sich schon bei Clemens von Alexandrien Strom. II., 418: *Τινὲς τῶν ἡμετέρων τὸ μὲν κατ' εἰκόνα εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰλῆφθαι τὸν ἄνθρωπον, τὸ καθ' ὁμοίωσιν δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν ἐκδέχονται.* Aehnlich Irenäus, V, 6, 1; Tertullian de bapt., 5; Origines, c. Celsum VI, 63, de princ. III, 6, 1: Imaginis quidem dignitatem in prima conditione percepit, similitudinis vero perfectio in consummatione servata est. Mit Recht findet daher Neander den Keim der späteren scholastischen Unterscheidung zwischen den donis naturalibus und supernaturalibus schon bei den Kirchenvätern (Chr. Dogmengeschichte I, 190). Thomas von Aquino (Summa qu. 93, art. 9), sagt: essentia animae pertinet ad imaginem, oder quae sunt propria intellectualis naturae; die dilectio virtutis, die höhere Vollkommenheit, gehört dagegen, wie die virtus selbst, ad similitudinem. Noch Petrus Lombardus (Sent. 11, 16, D) giebt eine ganz verwirrte Unterscheidung und läßt die similitudo in essentia, quia et immortalis et indivisibilis est, bestehen. So bezog denn die römisch-katholische Dogmatik den Begriff der imago dei auf die pura naturalia, den der similitudo auf die dona supernaturalia, doch erst seit Bellarmin (denn die tridentinischen Lehrsätze und der Cat. rom. wissen von dieser Distinktion noch nichts): Non esse omnino idem imaginem et similitudinem, sed imaginem ad naturam, similitudinem ad virtutes pertinere (de gratia pr. hom., c. 2), womit (c. 5) die höchst bedenkliche Annahme sich verbindet: hominem in puris naturalibus conditum habiturum fuisse rebellionem illam carnis ad spiritum ... Quandoquidem obedientia carnis ad spiritum non fuit in primo homine naturalis, sed supernaturalis et gratuita. Proinde justitia originalis divinitus homini collata non conservavit solum, sed attulit et fecit rectitudinem partis inferioris. Daher Peronne (prael. theol. I, 437): Catholica doctrina est, tum gratiam sanctificantem, tum immunitatem a concupiscentia ac immortalitatem supernaturalia esse in se seu ratione sui ac naturae humanae indebita, sicut Deus, salvis attributis suis, sine illis potuerit hominem condere, nec adjecerit ejusmodi dona nisi gratuito atque ex pura sua liberalitate. Hiergegen die protestantischen Dogmatiker, z. B. Baier (th. pos., 305): Quod Deus eos (homines) ad imaginem suam creaverit. — Notanter autem loc. cit. vocabulo imaginis additur vox similitudo, ut intelligatur imago simillima. Hollaz (examen, 470): Consistebat imago Dei in excellenti confor-

bezeichnung hat in der h. Schrift keinen andern Grund, als die erhabene Vorstellung der Schöpfungsurkunde von der schlechthinigen Geistigkeit Gottes. Weil der concrete Ausdruck „Bild" möglicherweise zu dem Mißverständnisse Veranlassung geben könnte, daß Gott ein sinnlich wahrnehmbares und äußerlich darstellbares Wesen sei, darum ist demselben der, jedes Mißverständniß solcher Art ausschließende, abstrakte Ausdruck „Aehnlichkeit" zur Erläuterung beigefügt, und damit die Frage nach der näheren Beschaffenheit des göttlichen Ebenbildes, wenigstens in einer Richtung, zugleich ihrer Lösung näher geführt worden.

Gewiß ein inhaltsschweres Wort, daß der Mensch nach dem Bilde und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen sei! Was will die heilige Urkunde damit sagen? Die Vorstellung, daß mit diesen Bezeichnungen die leibliche Gestalt des Menschen, durch welche dieser sich allerdings auch von dem Thiere unterscheidet, angedeutet werden wolle, hängt doch wohl mit einem gröberen oder feineren Theanthropomorphismus zusammen. Sonderbar, daß, nachdem insbesondere Tertullian sich dieselbe angeeignet*), der neuere Rationalismus ebenfalls, wenigstens theilweise, zu ihr zurückgekehrt ist**). Je entschiedener aber das Gewissen uns nöthigt, die schlechthinige Geistigkeit und Immaterialität Gottes ungetrübt festzuhalten, um so sicherer muß auch die Gottebenbildlichkeit oder Gottähnlichkeit des Menschen in dessen geistiger Beschaffenheit aufgesucht werden, und sein leiblicher Organismus kann nur in so fern daran participiren, als er ein immer angemesseneres Organ des Geistes zu werden bestimmt ist. In diesem Sinne sehen wir denn auch schon die alexandrinische Schule bemüht, den Begriff

---

mitate primi hominis cum sapientia, justitia, puritate, immortalitate et majestate Dei archetypi secundum modum capacitatis, quae datur in creatura intelligenti. Reformirterseits mit gewohnter maßgebender Kürze Calvin (inst. 1, 15, 4): Cum Dei imago sit integra naturae humanae praestantia, quae refulsit in Adam ante defectionem. . . .

*) De res. carnis, 6: Et fecit hominem Deus, id utique, quod finxit ad imaginem Dei fecit illum, scil. Christi. Adv. Prax., 12; adv. Marc. 5, 8.

**) Ammon (Summa th. chr. ed. 4, 199) unterscheidet die imago dei materialis oder die leibliche Lebensbeschaffenheit von der formalis, quae in nuda facultate mentis quaerenda fuerit.

der Gottebenbildlichkeit rein geistig zu fassen, und Origenes namentlich hatte unter nicht zu billigender Berufung auf Math. 5, 48 das göttliche Ebenbild in der Thatsache einer schlechthinigen, ursprünglichen, geistigen und sittlichen Vollkommenheit des ersten Menschen verwirklicht finden zu müssen geglaubt*). Die Vorstellung, daß der erste Mensch mit allen Eigenschaften persönlicher Vollkommenheit geschmückt aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen sei, wird nun auch immer mehr unter den angesehensten kirchlichen Lehrern die herrschende. Daß diese Vollkommenheit ihren Quellpunkt im Geiste habe, hat Niemand bestimmter als Augustinus ausgesprochen**), weßhalb er auch um so weniger der Consequenz entgehen konnte, daß vor dem Sündenfalle in dem Protoplasten alle niederen Vermögen seines seelisch-leiblichen Organismus in einer Art und Weise unter der unbedingten Leitung des Geistes gestanden hätten, wornach eine Störung dieser inneren Harmonie gar nicht möglich gewesen wäre, und mit Nothwendigkeit für ihn der Vollgenuß der Seligkeit hätte entstehen müssen***). Ein solcher ungetrübter Besitz der Seligkeit wäre natürlich ohne den Besitz unbedingter Sündlosigkeit nicht denkbar, so daß man sagen kann: Augustinus hat in dem vollkommenen Besitze der Seligkeit und Sündlosigkeit, welchem zufolge das geistige Princip im Menschen das stetige normale Uebergewicht über das sinnliche ausübt, und der Mensch nach dem Gesammtumfange

---

*) Clemens Al. (Strom. II, 405) sagt ausdrücklich: *Τὸ κατ᾽ εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν οὐ τὸ κατὰ σῶμα μηνύεται· οὐ γὰρ θέμις θνητὸν ἀθανάτῳ ἐξομοιοῦσθαι.* Origenes (c. Cels. VI, 63) sagt: *Λείπεται δὴ τὸ κατ᾽ εἰκόνα τοῦ θεοῦ ἐν τῷ καθ᾽ ἡμᾶς λεγομένῳ ἔσω ἀνθρώπῳ . . . . ὅτε γίνεται τις τέλειος ὡς ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστι.*

**) De genesi ad literam III, 20: Intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, in quo irrationalibus animantibus antellit. Id autem est ipsa ratio, aut mens vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur. . . . Et fecit Deus hominem ad imaginem Dei, quia et ipsa natura scilicet intellectualis est . . . Cp. 21 bemerkt Augustinus noch, secundum solum spiritum sei der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen worden.

***) De civit Dei XIV, 10: Quam igitur felices erant primi homines, et nullis agitabantur perturbationibus animorum, nullis corporum laedebantur incommodis: tam felix universa societas esset humana, für den Fall nämlich, daß der Sündenfall nicht eingetreten wäre.

seines Personlebens ein gottgemäßer ist, die wesentliche Verwirklichung des göttlichen Ebenbildes erblickt*). Wenn demzufolge selbst der durchdringende Scharfsinn eines Augustinus es unterlassen hatte, zwischen derjenigen Personbeschaffenheit, die in dem Protoplasten als urspüngliche Anlage und weiter zu entwickelnde Keimkraft gesetzt war, und derjenigen, welche bei ungestörter Entwicklung vermittelst eines sittlichen Prozesses allmälig aus ihm sich hätte heranbilden müssen, zu unterscheiden: wie wäre eine solche Unterscheidung von der überlieferungsgläubigen Scholastik des Mittelalters zu erwarten gewesen! In naiver Unbefangenheit wird die Vollkommenheit in der sittlichen Anlage als gleichbedeutend mit der auf allmäligem Wege zu erringenden sittlichen Vollendung gesetzt, so daß Thomas von Aquino, wenn er auch ganz in der Weise des Augustinus einerseits zu zeigen sucht, daß in dem Protoplasten keine leidentlichen Zustände möglich gewesen seien, andererseits doch in so fern noch über die Aufstellungen seines Vorgängers hinausschreitet, als er den ersten Menschen im wirklichen Vollbesitze aller möglichen Tugenden sich befinden läßt. Daß die Erwägung, die ihm zwar nur obenhin vorschwebt, die Tugend als solche sei ein Ergebniß des Kampfes mit der Sünde, ihn in Betreff seiner Auffassung des göttlichen Ebenbildes im Protoplasten nicht einigermaßen bedenklich gemacht und zur Prüfung der Frage veranlaßt hat, ob denn überhaupt der Tugendbegriff auf die sittliche Beschaffenheit des ersten Menschen in Anwendung gebracht werden könne: Das ist allerdings unbegreiflich **).

---

*) Man vgl. noch de civ. Dei a. a. O., 11: Vivebat itaque homo secundum Deum in paradiso, et corporali et spiritali. De gen. ad lit. VI, 12: Congruit ergo et corpus ejusdem animo rationali .... secundum id quod in coelum creatum est .... sicut anima rationalis in ea debet erigi, quae in spiritalibus natura maxime excellunt... De civ. a. a. O., 10 wird der Zustand des Protoplasten als amor imperturbatus in Deum, und als ein solcher geschildert, ubi nullum erat omnino peccatum.

**) Summa, qu. 95, art. 3. Thomas inducirt den Einwurf: videtur quod etiam non habuerit omnes virtutes. Quaedam enim virtutes ordinantur ad refraenandam immoderantiam passionum, sicut per temperantiam refraenatur immoderata concupiscentia.... quaedam virtutes sunt circa passiones respicientes malum etc. Die Widerlegung lautet a. a. O. äußerst schwach.

Immerhin lagen der augustinischen Auffassung von der Wesensbeschaffenheit des ersten Menschen auch Anschauungen zu Grunde, welche der Protestantismus mit gutem Rechte sich aneignen konnte. Ist derselbe durchgängig bestrebt gewesen, auf die Wahrheit des Heils und dessen Grundthatsachen zurückzugehen, so bot die augustinische Lehre vom göttlichen Ebenbilde hiefür in so fern Anknüpfungspunkte dar, als Augustinus in vielen seiner Schriften den Gedanken ausgesprochen hatte, daß das Naturgemäße als solches auch das Gute sei, daß kein Geschöpf Gottes seinem Begriffe nach böse sein könne, daß vielmehr in dem Wesen aller Geschöpfe sich das reine und herrliche Wesen des Schöpfers selbst abspiegle*). Von hier aus erschien ihm dann auch die sündlose und selige Beschaffenheit des ersten Menschen als eine wahrhaft naturgemäße, welche nicht etwa durch die künstlichen Mittel eingegossener Gnade und übernatürlicher Gabe erst nachträglich hatte zu Stande gebracht werden müssen.

Diese Vorstellung, daß der Mensch in ächter Natürlichkeit und tadelloser Begriffsgemäßheit aus Gottes Schöpferhand hervorgegangen, hat, im Anschlusse an Augustinus, insbesondere Luther mit gewohnter Meisterschaft durchgeführt. Leib und Geist des Menschen befanden sich, seiner Darstellung gemäß, ursprünglich in vollkommenster Uebereinstimmung. Die leibliche Sinnenthätigkeit war derjenigen aller anderen Geschöpfe überlegen, das Auge an Schärfe dem des Adlers, die Muskel an Stärke der des Löwen gleich. Der innere Sinn aber war stetig auf Gott hin gerichtet: das Herz ebenso frei von jeder Regung sündlicher Concupiscenz, wie von jeder Anwandlung sinnlicher Furcht, so daß z. B. Eva mit der Schlange wie mit einem Lamme oder Hündchen verkehrte; die Vernunft erleuchtet durch das Licht vollkommener Gottes-

---

*) Von vielen Stellen verweisen wir hier nur auf die aus dem enchiridion, 12: Naturae igitur omnes, quoniam naturarum prorsus omnium summe conditor bonus est, bonae sunt.... Merito quippe natura incorrupta laudatur .... Unde res mira conficitur, ut, quia omnis natura, in quantum natura est, bonum est, nihil aliud dici videatur, cum vitiosa natura mala esse natura dicitur, nisi malum esse quod bonum est, quia omnis natura bonum est. Die Lösung dieses Räthsels, welche Augustinus a. a. O. zu geben versucht, gehört noch nicht hierher.

erkenntniß; der Wille beherrscht durch die Regel des gottergebensten Gehorsams.. Noch nirgends die Schrecken des Todes. Wie die Natur überhaupt ohne Widerstand der Herrschermacht des menschlichen Geistes sich fügte, so verursachte sie auch keinen widerwärtigen Kampf in dem Momente der Auflösung des Organismus. Unter duftigen Rosensträuchen und lustigen Bäumen wäre der sündlose Mensch in ein höheres Dasein schmerz- und kampflos hinübergeschlummert *).

Wie viel auch gegen diese Schilderung vom Standpunkte der Wissenschaft sich mag einwenden lassen, wie denn Luther selbst mit lobenswerther Vorsicht bemerkt, es werde hier ein Zustand durch ihn geschildert, von welchem es keine wirkliche Erfahrung mehr gebe: so hat er darin doch mit Augustinus das Rechte gesehen, daß jener ursprüngliche Zustand der wahre Naturzustand, diejenige Beschaffenheit des Menschen gewesen sein muß, wornach derselbe seinem Begriffe wirklich entsprochen hat. Das ist denn auch der Kernpunkt in der Lehre vom göttlichen Ebenbilde, welcher der protestantischen Dogmatik selbst in den Zeiten ihres tiefsten Zerfalls niemals ganz verloren gegangen ist. Immerfort hat sie noch ein gewisses Bewußtsein davon sich erhalten, daß es bei dieser Lehre darauf ankommt, den Begriff des Menschen selbst, und zwar wie dieser nicht nur der Idee nach von Gott gewollt, sondern auch heilsgeschichtlich und urbildlich durch Gott geschaffen war, aufzufinden **).

Ist es der späteren protestantischen Dogmatik dennoch nicht gelungen, jener wesentlich schon frühe erkannten Aufgabe in diesem Lehrpunkte zu genügen, so ist die Ursache davon in einem doppelten Umstande zu suchen: theils in einer unrichtigen Auffassung des biblischen Begriffes des „göttlichen Ebenbildes“, theils in dem meist unbewußten Bestreben, jenen urbildlichen Zustand in einem um so glänzenderen Lichte darzustellen, in ein je grauenvolleres der

---

*) Luther (Erl. A. a. a. O., 79 ff.), und mein Wesen des Protestantismus, II, 5 f.

**) Auch Melanchthon sagt (Basl. Ausg. letzter Hand, 106): Justitia originalis fuit acceptatio humani generis coram Deo et in ipsa natura hominis lux in mente, qua firmiter assentiri verbo Dei poterat, et conversio voluntatis ad Deum et obedientia cordis congruens cum judicio legis Dei, quae menti insita erat.

nachher in Folge des Sündenfalles eingetretene gestellt werden sollte.

Hatten die älteren lutherischen und reformirten Symbole im Allgemeinen über das „Ebenbild Gottes" sich noch näherer Bestimmungen enthalten: so entwickelte sich nämlich allmälig, insbesondere unter Berufung auf die neutestamentlichen Stellen Col. 3, 10 und Eph. 4, 24 folgende Doktrin*). Das dem Protoplasten von Gott anerschaffene Ebenbild ist nicht das Wesen des Menschen selbst, sondern besteht in besonderen Vorzügen, welche zwar zum Begriffe (der ursprünglichen Personbeschaffenheit) des Menschen gehörten, aber demselben doch nicht in der Art eigenthümlich waren, daß sie nicht, ohne daß dadurch das wahre Wesen des Menschen selbst zerstört wurde, wieder verloren gehen konnten. Diese Vorzüge umfaßten alle Vermögen der menschlichen Persönlichkeit. In intellektueller Beziehung besaß der erste Mensch ursprünglich ein ganz außerordentliches Maß von Erkenntniß und Weisheit, wie dasselbe jetzt nur noch auf dem mühevollen Wege langjähriger Forschung und Bildung annäherungsweise erworben werden kann, wie es aber, nach einer Bemerkung Quenstedt's, für den Protoplasten um so unent-

*) Die Concordienformel begnügt sich epitome, 1, 2 mit der Bestimmung: der Mensch sei initio a Deo purus et sanctus et absque peccato conditus. Nach der ersten Basler Confession ist der Mensch „im Anfang nach der Bildnuß Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit von Gott recht gemacht." Auch die zweite helvetische Conf. hält sich noch ganz an die Darstellung der mosaischen Urkunde: quod (homo) ab initio conditus sit bonus, ad imaginem et similitudinem Dei, quod Deus collocaverit eum in paradisum subjeceritque ei omnia. In der Apologie jedoch hatte Melanchthon bereits einen ausgebildeteren Begriff gegeben (I, 17): Justitia originalis habitura erat non solum aequale temperamentum qualitatum corporis, sed etiam haec dona: notitiam Dei certiorem, timorem Dei, fiduciam Dei, aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. Mit Berufung auf 1. Mos. 1, 27: Quod quid est aliud nisi in homine hanc sapientiam et justitiam effigatam esse, quae Deum apprehenderet et in qua reluceret Deus? Im Verlaufe gesteht Melanchthon, daß die Schriftstellen Col. 3, 10 und Eph. 4, 24 ihn bei jener Beschreibung leiteten. Auf das Moment einer hohen Gotteserkenntniß im Protoplasten wird von der Conf. Saxon. großes Gewicht gelegt (Heppe, Bekennißschriften der altprot. Kirche, 414), wenn das Ebenbild Gottes namentlich auch darin gesehen werden will, ut intelligerent, se conditos esse a Deo et ad obedientiam ipsi praestandam.

behrlicher war, als derselbe, zur Ausübung seiner Funktionen eines Doktors und Rektors des Menschengeschlechtes, ungewöhnlichster Einsichten und tiefgehendster Kenntnisse nothwendig bedurfte, namentlich aber auch hervorragender Regententugenden nicht ermangeln konnte *). Scheint es doch diesem scharfsinnigen Theologen nicht ganz unwahrscheinlich, daß Adam hinsichtlich seines Tiefblickes in das Geheimniß der Erlösung selbst die Apostel übertroffen haben möchte. Daß er sie in Betreff geistiger Kraft und Schärfe im Allgemeinen wirklich überragt habe, daran zweifelt er gar nicht; denn in dieser Beziehung ist Adam nur vom allwissenden Gott übertroffen worden, wobei auch noch die Möglichkeit fortwährender Zunahme seiner Geistesvermögen, sei es auf dem Wege neuer Offenbarungen, oder neuer Erfahrungen, ebenfalls in Aussicht gestellt wird **). In ethischer Beziehung war der erste Mensch im Besitze vollkommener Heiligkeit und wahrer sittlicher Freiheit ***). Vermöge seiner Heiligkeit war er sündlos, wenn auch seine Sündlosigkeit in so fern keine schlechthinige war, als er, wie die Thatsache des Sündenfalls beweist, aus dem Zustande des Nochnichtgesündigthabens in denjenigen des gewohnheitsmäßigen Sündigens verfallen konnte. Dagegen war die Sündlosigkeit des Protoplasten nicht etwa die blos instinktive Unschuld eines unmündigen Kindes, sondern die bewußte und freie Tugend des charakterreifen Mannes, welcher mit dem Gefühle voller Selbstverantwortlichkeit und nach innerster Willensentschließung das Gute und Gottwohlgefällige thut †).

*) Systema, II, 27: Si Adam fuit creatus tanquam sator, doctor et rector generis humani, non debuit carere facultate regendi et docendi alios, h. e. sapientia et scientia.

**) Systema, II, 6: Fuit haec Adami scientia excellens, plena, perfecta et tanta, quantam nullus hominum post lapsum sive ex libro Naturae, sive ex libro Scripturae acquirere sibi potest .... Finitam tamen fuisse et limitatam inde patet, quia non novit Adam arcana Dei decreta, non cordium cognitiones, non futura contingentia, non numerum stellarum etc. Mysterium incarnationis .... ignorasse Adamum integrum credibile est, quia hoc ipsum scire non expediebat. Mit einem Worte: er war nur nicht allwissend.

***) Hollaz (examen, 472): Sanctitas hominis integri erat perfectio voluntatis, qua Deum super omnia proximumque sicut se ipsum diligebat omniaque opera voluntati divinae consona, quae intellectus insita luce illustrans facienda dictabat, promte libereque expediebat.

†) Der erste Mensch ist daher nicht absolute impeccabilis; non de-

In organischer Beziehung endlich verhielten sich die sinnlichen Neigungen und Triebe des Protoplasten dem göttlichen Gesetze durchaus conform, so daß es in seiner Seele niemals zu einem Widerstreite zwischen den auf Weltgenuß abzielenden Inklinationen des Fleisches und den auf Gott gerichteten Bestrebungen des Geistes kommen konnte. Mit einem Worte: der erste Mensch war der vollendete Gottesmensch, so zu sagen ein harmonisches Instrument, vom Geiste Gottes selbst gespielt, auf welchem keine Saite einen Mißton gab, eine Persönlichkeit, in welcher niedere und höhere Vermögen zu einem aufs Löblichste ineinandergreifenden intellektuellen, ethischen und organischen Einklange verbunden waren. Er war in Wirklichkeit ein tadelloser, mustergültiger, irdischer Abglanz der ewigen Persönlichkeit Gottes selbst; das zur vollendetsten geistigen und sittlichen Gemeinschaft mit Gott hindurchgebildete Urbild und Vorbild der Menschheit*).

Ist nun etwa die Dogmatik, vermöge einer solchen Beschreibung der göttlichen Ebenbildlichkeit des Protoplasten, ihrer Aufgabe, den ursprünglichen Begriff des Menschen rein und wahr vom Standpunkte des Gewissens und der Offenbarung aufzustellen, irgend gerecht geworden? Die Antwort hierauf kann uns nicht schwer fallen. Nicht den Begriff des Menschen am Anfangspunkte seiner Entwicklung, sondern die Beschaffenheit desselben am Schlußpunkte seiner Vollendung hat uns die Dogmatik in jener Beschreibung gegeben. Sie hat den Keim mit der Frucht, die Potenz mit ihrer Evolution verwechselt; sie hat in der an sich lobenswerthen Absicht, den Begriff des Menschen recht voll und tief zu fassen, sich zu dem Irrthume verleiten lassen: Gott habe den Menschen ohne Weiteres so geschaffen, wie derselbe vermöge einer langen Reihe von sittlichen Prozessen und Anstrengungen aus seinem Begriffe heraus zu werden erst bestimmt ist**).

---

fuit illi potentia peccandi remota, sive non repugnantia. Hollaz, (examen, 473): potuit non peccare, aber nicht: non potuit peccare.

*) Baier (theol. pos, 313): Appetitus sensitivus ita perficiebatur, ut intellectus recto judicio et voluntatis sancto imperio promte et sine lucta se subjiceret neque ulli motui inordinato, tanquam invitabili, locum daret; Quenstedt (II, 6): Summa tum cupiditatum tum affectuum cum recta ratione et voluntate harmonia.

**) Schneckenburger im Ganzen treffend (vergleichende Darst., II, 185):

Mit diesem tiefgreifenden Grundirrthume verbanden sich aber im Gefolge der hergebrachten Lehrauffassung auch noch andere Fehler. War es an sich nicht zu tadeln, daß die Dogmatiker den Begriff des göttlichen Ebenbildes im eminenten Sinne des Wortes nur auf den Logos und erst im abgeleiteten auf den Menschen angewandt wissen wollten — eine Unterscheidung, welche nicht nur die Autorität alter Kirchenlehrer, sondern der heil. Schrift selbst für sich hat*): so ist es dagegen um so bedenklicher, wenn sie von der imago dei substantialis, wofür ihnen die Person Christi gilt, die imago dei accidentalis, mit welchem Ausdrucke sie die Person des Protoplasten bezeichnen, in der unverholenen Voraussetzung unterscheiden, daß das blos Accidentelle nicht wesentlich, und als unwesentlich darum auch ohne Gefahr für das Wesen des Menschen selbst verlierbar sei. Ist einmal in solcher Weise die Gottesebenbildlichkeit aus dem festen Mittelpunkte des menschlichen Personlebens auf die wandelbare Peripherie desselben hinausgerückt**): dann helfen auch noch so energische Proteste gegen die von den Scholastikern und in dem Lehrsysteme der römischen Kirche behaupteten übernatürlichen Gnadengaben des Protoplasten nichts mehr, dann ist der scholastische Irr-

„Der Lutheraner schaut im Urmenschen die volle Menschheit schon verwirklicht und zwar in der innigsten Einheit mit Gott, welche eben zur Natur des Menschen gehört: er faßt auch hier das Unendliche im Endlichen." (Das Letztere ist etwas unverständlich).

*) Sie findet sich insbesondere schon bei den Alexandrinischen Vätern, z. B. bei Clemens v. Alex. cohort. ad gentes, 78: ἡ μὲν γὰρ τοῦ θεοῦ εἰκὼν ὁ λόγος αὐτοῦ . . . . εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος. Vgl. Col. 1, 15; 2. Cor. 4, 4.

**) Hollaz (ex., 477): Imago Dei non quidem naturam primi hominis per modum partis essentialis constituit, neque ex natura ejusdem per se et necessario, velut proprium inseparabile, emanavit; attamen primo homini naturalis fuit, quia per creationem cum ipsa hominis natura esse coepit. Weßhalb es so sein muß, gesteht Hollaz offen ein; es würde sonst sich ergeben: hominem post lapsum destitui aliqua parte essentiali, folglich kann das Ebenbild Gottes kein essentiale sein. Doch noch viel naiver spätere Dogmatiker, z. B. Töllner (System der dogm. Th. I, 415): „Das Ebenbild Gottes ist zufällig (accidentalis) und veränderlich (amissibilis et instaurabilis) gewesen. Das Ebenbild Gottes ist nichts Anderes (!), als eine Vollkommenheit der Natur der ersten Menschen gewesen."

thum nur unter einem anderen Titel wieder aufs Neue zur Geltung gelangt, und es ist überdies noch ein innerer Widerspruch in das Lehrganze aufgenommen. Denn von einem Begriffsgemäßen, das nicht wesentlich, vermögen wir uns eben so wenig eine Vorstellung zu machen, als von einem Zufälligen, das von der unermeßlichsten Tragweite sein soll. Die herkömmliche Dogmatik hat nun auch die Schuld ihres Fehlgriffes schon dadurch gebüßt, daß sie auf die verlassenen Bahnen der scholastischen Theologie theilweise wieder zurücklenkte, und, trotz ihres Protestes gegen die übernatürlichen Gnadengaben der Scholastiker, dennoch selbst wieder annahm, daß von Seite Gottes an den ersten Menschen übernatürliche Begabungen stattgefunden hätten*). Da kann man sich denn freilich der Frage nicht erwehren, ob die Wesensbeschaffenheit des ersten Menschen, wenn sie die vollkommenste Uebereinstimmung hinsichtlich aller Vermögen und ihrer Thätigkeiten mit dem göttlichen Wesen und Willen in sich geschlossen, nicht auch hätte genügend sein müssen, um den ersten Menschen in dem Besitze der Gaben und Güter, womit er so reichlich von Gott ausgerüstet

*) Die lutherischen Dogmatiker unterscheiden in der Regel in dem sogen. status integritatis und der denselben nach ihrer Meinung constituirenden justitia originalis a) perfectiones principales, und b) perfectiones minus principales. Zu den letztern wird vornämlich gerechnet: 1) die impassibilitas oder immunitas a passionibus dolorificis et corruptivis, wie Quenstedt naiv es ausdrückt (syst., II, 7): privilegia contra imbres, ventos, aestum, frigus, morbos, in labore defatigationem, externam laesionem, finalem in pulverem resolutionem etc.; 2) immortalitas, nicht als immunitas a morte absoluta, sondern als hypothetica seu ordinata zu verstehen, nicht ein non posse mori sondern ein posse non mori (Quenstedt a. a. O., II, 8); 3) dominium in creaturas inferiores oder imperandi creaturis sublunaribus potestas, welches nach Baier (th. pos., 317) in vi ac potentia flectendi ea ad obsequium sine difficultate et motu inferendi ab illis damni besteht; 4) actus externi corporis, wohin der ganze Bau des menschlichen Organismus, der zum Himmel gerichtete Blick u. s. w. gehört. Als dona supernaturalia führt Quenstedt (syst., II, 9) supernaturalis dei favor, gratiosa S. Trinitatis inhabitatio, et resultans inde suavitas et delectatio an, und Hollaz macht hierzu die äußerst bedenkliche Bemerkung (examen, 484): neque dubium est, quin a Spiritu S. inhabitante vires et dona supernaturalia homini primo collata sint ad legem positivam implendam et ad persistendum in statu integritatis!

worden, auf die Dauer zu erhalten? Und wenn das nicht geschehen ist, wie die Erfahrung ausweist, wozu sind denn jene angeblichen „übernatürlichen Gaben" zu den natürlichen noch hinzuertheilt worden?

Unzweifelhaft erscheint nach allem Dem das Bild, welches die ältere Dogmatik von der Wesensbeschaffenheit des Protoplasten entworfen hat, als ein im Grunde phantastisches, wissenschaftlich unhaltbares, weder das Denken noch den Glauben befriedigendes.*) Allerdings sind wir der reformirten Dogmatik

*) Thomasius wagt es nicht, gerade die Vorstellungsweise der älteren Dogmatik zu der seinigen zu machen, eben so wenig aber offen sich von derselben loszusagen, und verfällt deßhalb auch in diesem Punkte jener Halbheit, welcher wir schon im ersten Bande begegnet sind. Einerseits soll nach seiner Darstellung (Christi Person u. W., I, 216) der erste Mensch der Spiegel und das Abbild der Trias der göttlichen Eigenschaften, Wahrheit, Seligkeit und Liebe gewesen sein, in der Bestimmtheit, welche jene in dem Sohne haben; andererseits soll diese Trias doch nur eine solche Mitgabe für den Menschen gewesen sein, die zugleich eine Aufgabe für ihn war. Er sollte jene Trias erst zum Inhalte seiner Selbstbestimmung machen, und erst auf dem Wege der Entwicklung derselben gewiß werden. Diese Darstellung ist doch Alles eher als lutherisch; sie ist theilweise reformirt, theilweise modern wissenschaftlich. Die alten lutherischen Dogmatiker würden sie mit Protest von sich gewiesen haben. Dennoch quält Thomasius sich und seine Leser ab, um seine Lehre zur symbolischen umzustempeln. Er spricht dem Protoplasten die freie Selbstbestimmung ab, und scheint dabei vergessen zu haben, daß der freie Wille, d. h. die freie Selbstbestimmung, von den alten Dogmatikern zu den perfectiones principales gerechnet wird. Es ist daher nicht, wie Thomasius die Lutheraner überreden will, derselbe „Grundgedanke, aus dem sich das altkirchliche Dogma entwickelt" (a. a. O., I, 241), sondern geradezu ein entgegengesetzter. Das altkirchliche Dogma läßt die Menschheit mit dem schlechthin normalen Menschen beginnen, der sich lediglich für das Gute bestimmt hat, wenn auch mit der Möglichkeit, sich wieder anders zu bestimmen. Thomasius dagegen läßt die Menschheit mit einem schlechthin unfertigen Menschen beginnen, der noch nicht einmal für das Gute sich selbst bestimmt hat. In Uebereinstimmung mit der lutherischen Kirchenlehre sagt dagegen Philippi (Kirchl. Glaubensl., II, 346): „Die Bekenntnißschriften schreiben — dem ersten Menschen vor dem Falle nicht blos die formale, sondern auch die reale Freiheit zu." Im Uebrigen genügt es zur Kennzeichnung der Doktrin Philippi's, wenn wir bemerken, daß derselbe (a. a. O. 361) das Ebenbild Gottes als „Abschattung der unendlichen, göttlichen Eigenschaftsfülle in dem endlichen Geiste des Menschen" beschreibt.

die Anerkennung schuldig, daß sie den Begriff des ersten Menschen geschichtlicher, daß sie ihn als denjenigen einer beginnenden Entwicklung, und nicht als denjenigen einer auf ihrem Höhepunkte angelangten Ausbildung, zu fassen wenigstens versucht hat. Während es vom lutherischen Standpunkte aus ganz unbegreiflich bleibt, wie ein mit so außerordentlichen geistigen und sittlichen Mitteln und Kräften, mit so wunderbaren übernatürlichen Anlagen und Gaben ausgerüsteter Mensch plötzlich von der lichten Höhe der Vollkommenheit in den nächtlichen Abgrund der Verkommenheit stürzen konnte: so ist die reformirte Dogmatik schon bei der Aufstellung des Begriffes der Ebenbildlichkeit doch einigermaßen bemüht, die spätere sittliche Verwicklung und Entwicklung dadurch begreiflich zu machen, daß sie den ersten Menschen nicht als ein vollendetes, sittlich fertiges, Wesen aus der Hand des Schöpfers hervorgehen, sondern erst noch auf den Moment der sittlichen Selbstentscheidung warten läßt. Immerhin aber, dieses Vorzuges vor der lutherischen Auffassung ungeachtet, verwickelt sich auch die reformirte Lehre bei diesem Lehrpunkte in nicht geringe Widersprüche. Was hilft es, daß sie den Zustand des Protoplasten dem Begriffe nach als einen Anfangszustand beschreibt, wenn sie ihn der Sache nach dennoch mit Attributen ausschmückt, welche den Höhepunkt der sittlichen Entwicklung bezeichnen? Was hilft es, daß sie die Wesensbeschaffenheit des ersten Menschen als eine naturgemäße geltend macht, wenn sie dennoch, ähnlich der lutherischen, übernatürliche Gaben zu Hülfe nimmt, und, obwohl im Ganzen von einer richtigeren exegetischen Einsicht geleitet, dessenungeachtet die Vollendung des Heils im Sinne des neuen Bundes von dem Ursprunge des Heils im Sinne des alten nicht zu unterscheiden versteht? *)

Der Mensch heißt diesem Dogmatiker „das Miniaturbild der Gottheit"; warum nicht geradezu der „Mikrotheos" anstatt der „Mikrokosmos"?

*) Schneckenburger (a. a. O., II, 186) bemerkt ganz richtig, daß „die concrete Beschreibung der Urvollkommenheit in der Regel bei den Reformirten viel mäßiger ausfalle als bei den Lutheranern"; doch geht er zu weit, wenn er fortfährt, daß von den Reformirten „anstatt des anerschaffenen Ebenbildes (concreata imago) vielmehr das Geschaffensein zum Ebenbilde gelehrt werde, als ein Geschaffensein zu etwas, das durch Fortschreiten realisirt sein will." Daß in utramque partem

Die Revision der kirchlichen Vorstellung.

§. 13. Je weniger es mithin der kirchlichen Dogmatik gelungen war, den ursprünglichen Begriff des Menschen aus Gewissen und Schrift herzustellen, um so mehr war auch der Versuch einer Revision des herkömmlichen Lehrbegriffes in Betreff dieses Punktes

---

flexibilis erat ejus (hominis) voluntas, nec data ad perseverandum constantia, sagt Calvin (inst. I, 15, 8); allein er beschreibt zugleich den status integritatis als einen solchen, ut ratio, intelligentia, prudentia, judicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus ascenderent usque ad Deum et aeternam foelicitatem. — In mente et voluntate summa rectitudo, et omnes organicae partes rite in obsequium compositae. Selbst ein Keckermann führt die perfectio hominis ante lapsum ratione intellectus, appetitus und voluntatis in ähnlicher Weise wie die Lutheraner aus (systema, 218 f.), allerdings mit der doppelten Limitation: status aute lapsum mutabiliter bonus erat, ut posset degenerare in malum, und erat gradu inferior et imperfectior eo statu, qui est futurus in altera vita, während Scholastiker wie Wendelinus ganz übereinstimmend mit den Lutheranern die imago Dei als conformitas hominis cum Deo quoad animam et quoad corpus (chr. th., 216) definiren. Nur die Föderalisten waren entschieden auf dem Wege zur richtigen Erkenntniß. Obwohl nach Coccejus Behauptung (de foedere Dei, 12) ipsa imago Dei in ipso hominem ad Deum dirigebat, so war doch der Protoplast ursprünglich nondum eo modo filius et haeres, quemadmodum futurus erat, si praecepta servasset. Erat enim positus in conditione acquirendi juris vitae aeternae, non vero jam haeres factus (a. a. O., 21). Am besten möchte der treffliche und philosophisch durchgebildete Heidanus (corp. th., I, 331) die Phantasieen Philippi's widerlegen: Quid est igitur illud in Deo imitabile homini et cujus imago in homine exstet? Constat: non esse ipsam divinam essentiam nec ejus attributa, quae sunt ipsa Dei essentia. Consistit imago Dei in tribus: 1) in natura, 2) in rectitudine, 3) in statu. — Spiritualem animae naturam . . . illam in cogitatione consistere videmus. Sane si mentem hominis comsideramus et ejus voluntatem, magnam ejus cum Deo similitudinem conperiemus... Quod magno est argumento: Deum se ipsum velut sigillum impressisse menti, ut in ea tanquam in speculo reluceat. Ut vel hac de causa ad imaginem Dei factus, vel potius imago Dei factus, vel potius imago Dei dici possit. — Sed in voluntate praecipue imaginem quandam et similitudinem Dei reperimus. Von da aus zieht dann Heidanus den Schluß (a. a. O., 342): Ex ipsa igitur naturae rationalis institutione proficitur et in ejus essentia fundatum est, ut amorem suum soli Deo debeat nec eum possit ulla ratione, ulla dispensatione, ulla naturae suae vel elevatione vel depressione ad se ipsam, vel ad inferiora convertere. — Was die dona supernaturalia betrifft: so hat schon Hyperius sich folgendermaßen darüber ausgesprochen: (Methodi th., 415): Accedit, quod in primo homine non

gerechtfertigt. Der Ueberschwänglichkeit der kirchlichen Ansicht trat nach der Reformation zunächst die Nüchternheit der socinianischen entgegen. Es ist bezeichnend, daß Faustus Socinus einen Vorzug des Protoplasten, welchen die kirchliche Dogmatik unter die minder wesentlichen gerechnet hatte, für das alleinige Merkmal der Gottesebenbildlichkeit erklärte: die königliche Herrschaft des Menschen über die Thierwelt*), womit auch der Rakauer Katechismus in so fern übereinstimmt**), als er das göttliche Ebenbild in die Bethätigung des freien Willens, also in dasjenige menschliche Vermögen setzt, welches nach Thomasius bei dem sündlosen Protoplasten noch gar nicht vorhanden gewesen sein soll. Nur ein etwas aufgeputzter Socinianismus ist es, wenn die Arminianer das göttliche Ebenbild in einer derartigen gottverordneten Herrschergewalt des Menschen sich manifestiren lassen, welche, auf der Vernunftanlage des Menschen ruhend, demselben die Würde eines Stellvertreters der Gottheit auf Erden verlieh. Eines aber ist sicher, daß auf diesem Standpunkte die kirchliche Lehre von der justitia und sanctitas originalis nicht nur wegen ihrer inneren Widersprüche als vernunftwidrig verworfen, sondern daß sie namentlich auch — und zwar mit einem bis dahin nicht an den Tag gelegten exegetischen Scharfsinn — als schriftwidrig nachgewiesen worden ist. Bis auf den heutigen Tag steht die von Limborch aufgeworfene Frage: wie denn der geistig und sittlich so hochentwickelte erste Mensch der Kirchenlehre habe so tief fallen können ***), von Seite der kirchlichen Orthodoxie unbeantwortet da.

---

modo bona illa naturalia fuerunt longe excellentissima, verum etiam addidit eisdem Deus bona supernaturalia adeoque suum spiritum, cujus ope ad persistendum juvari plurimum, si modo voluisset, potuisset.

*) Opera, II, 258: Homo autem cur potissimum ad Dei imaginem factus dicatur, ex eo loco ubi id primum dictum fuit, liquido apparet, hoc est, quia dominium datum est illi in universa opera Dei.

**) Catech. ecclesiarum pol., 298: Certum est primum hominem ita a Deo conditum fuisse, ut libero arbitrio praeditus esset. Das lib. arb. bestand in recte agendi voluntate ac facultate.

***) Theol. chr. II, 24, 6: Quod reliques animae dotes attinet, sive eas dicamus homini fuisse naturales, sive dona supranaturalia,

Der schriftwidrigen Ueberspannung der ursprünglichen Vollkommenheit des Protoplasten gegenüber war selbst ein Reimarus, wenn er aus der „mosaischen Geschichte“ entnehmen zu müssen glaubte, die „ersten Menschen hätten sich eben dadurch vergangen, daß sie keine Vernunft gebraucht und den trüglichen Sinnen und falschen Ueberredungen in großer Uebereilung gefolgt hätten“, vom Standpunkte der hergebrachten Doctrin leichter zu verdammen als zu widerlegen*). Gab doch auch der Supranaturalismus vor noch nicht langer Zeit dieses kirchliche Lehrstück so ganz verloren, daß er in seinem kirchlichen Hauptvertreter „dem ersten Menschenpaare“ nichts weiter zuschreibt, als „vortreffliche Fähigkeiten und Anlagen des Verstandes und Herzens, die auch anfingen mit der glücklichsten Geschwindigkeit sich zu entwickeln und auszubilden“**), in seinem biblischen Repräsentanten dagegen die Aehnlichkeit mit Gott vorzüglich darin bestehen läßt, daß die ersten Menschen vermöge ihrer natürlichen Anlagen wohl fähig waren, Sünden zu vermeiden und ihre Pflicht zu erfüllen***). Wer wollte unter diesen Umständen sich darüber verwundern, wenn der Rationalismus das Wesen des göttlichen Ebenbildes nur noch in den wesentlichen und jedem Menschen eigenen Vorzügen der menschlichen Natur vor allen übrigen Geschöpfen erblicken zu dürfen glaubte †). Erscheinen uns — und nicht ganz mit Unrecht — solche Beschreibungen als fade und abgestanden, so sollten wir dabei doch auch nicht vergessen, daß sie der Wahrheit immmer noch näher kommen, als die phantastischen Auswüchse einer aus der mittelalterlichen Lehrtradition in den Protestantismus unverarbeitet hinübergenommenen Vorstellung, welche von vornherein den wahren Begriff

---

cavendum, ne nimium ea extollamus, adeoque tantam ipsis perfectionem tribuamus, ut concipi nequeat, quomodo homo in peccatum incidere potuerit. Si enim tanta fuerit in intellectu scientia, in voluntate justitia ac sanctitas, in affectibus promptitudo ad bonum, explicari nequit, quomodo homo vel per seductionem, vel per malitiam, in peccatum incidere potuerit.

*) Fragment von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln, 22.

**) Reinhard, Vorlesungen, 251.

***) Storr, Lehrb. der chr. Dogm., 418.

†) Eckermann, Handbuch, III, 45.

des Menschen verdunkelt und darum auch das richtige Verständniß des Heils geradezu unmöglich macht. Je ernster es ein Dogmatiker in neuerer Zeit mit der Aufgabe der Dogmatik nahm, desto unausweichlicher mußte er sich genöthigt sehen, eine Umgestaltung unseres Lehrstückes aus den ursprünglichen Quellen zu versuchen, und man darf auf dem gegenwärtigen Standpunkte ohne Ungerechtigkeit sagen, daß eine bloße Repristination jetzt als ein dogmatisches Armuths- und Ohnmachtszeugniß zu betrachten wäre.

Wie verdienstlich immer die Anregung ist, welche Schleiermacher der dogmatischen Untersuchung auch in Betreff dieses Lehrstückes gegeben hat: so hat er doch gerade hierin wenig eigentlich Befriedigendes geleistet. Daß der Begriff des Menschen sich gegenwärtig in keinem Individuum mehr verwirklicht findet: das ist eine Thatsache des Gewissens und, wie wir schon früher gezeigt haben, eine nothwendige Voraussetzung der christlichen Dogmatik*). Es kann sich daher bei dieser Untersuchung nicht lediglich darum handeln, was gegenwärtig noch im Menschen von seinem wahren Begriffe zurückgeblieben ist, sondern wir müssen wissen, was dem Begriffe des Menschen als solchem gemäß ist. Gibt es in der That eine Möglichkeit für den Menschen, seine Bestimmung zu erreichen und die Idee dessen, was er sein soll, allmälig in der Menschheit zur wirklichen Erscheinung zu bringen: so muß er mit der Wirklichkeit seines Wesens auch irgend einmal den Anfang gemacht haben, er muß ursprünglich und urgeschichtlich wenigstens darauf angelegt gewesen sein, zu werden wie er sein soll. Oder, wenn er umgekehrt mit der Begriffswidrigkeit begonnen hätte, dann müßte diese voraussichtlich auch sein Ende sein. Je mehr die Dogmatik es mit heilsgeschichtlichen Thatsachen und nicht mit spekulativen Theorieen zu thun hat**), um so mehr muß sie, wo es sich um das Wesen des Menschen und dessen Heil handelt, ihren Aufstellungen eine wirkliche uranfängliche Thatsache zu Grunde gelegt wissen.

Im Widerspruche mit dieser Voraussetzung geht Schleiermacher von der Annahme aus, daß in Beziehung auf den

---

*) Erster Band, 2. Lehrstück, 23.

**) Ebendaselbst, 6. Lehrstück, 78.

Urstand des ersten Menschen nichts Thatsächliches, überhaupt keine Geschichte, sondern nur ein uralter Versuch, den Mangel an einer geschichtlichen Nachricht von den Anfängen des menschlichen Geschlechtes zu ergänzen, vorliege*); und er nimmt daher für sich die Freiheit in Anspruch, den Angaben der alttestamentlichen Erzählung nur so viel „innere Wahrheit" zuzugestehen, als sie mit dem von ihm aufgestellten Begriffe übereinstimmen. Diesem zufolge würde die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen wesentlich darin bestehen, daß in dem klaren und wachen Leben des Menschen, soweit dasselbe in dessen geistigen Lebensfunktionen und der darauf Bezug habenden Einrichtung des Organismus sich manifestirt, „eine Stetigkeit des Gottesbewußtseins an und für sich betrachtet möglich ist" **). Mit anderen Worten: es würde das göttliche Ebenbild in dem noch immer in jedem Menschen vorfindlichen Bewußtsein von dem Vermögen, vermittelst des menschlichen Organismus in sich zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseins zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtsein verwirklichen kann, und wovon der Trieb unzertrennlich ist jenes zu äußern***), zur Erscheinung kommen. Wenn demgemäß im ersten Menschen nichts Ursprünglicheres und Vollkommeneres gefunden werden kann, als was jetzt noch in jedem Menschen sich findet, so kann begreiflicher Weise auch keine Veranlassung vorhanden sein, besondere Glaubenssätze, deren Gegenstand die ersten Menschen wären, aufzustellen. Da kann in Wirklichkeit nicht mehr in Beziehung auf sie ausgesagt werden, als „daß sie auf irgend einem für uns nicht näher bestimmbaren Punkt der Entwicklungslinie standen und auch im Stande waren, auf die Entwicklung des Gottesbewußtseins in dem folgenden Geschlechte zu wirken", oder „daß die sich mittheilende Frömmigkeit so alt ist, als das sich fortpflanzende menschliche Geschlecht", oder „daß die Frömmigkeit ein allgemeines menschliches Lebenselement ist"†).

---

*) Der chr. Glaube I, §. 61, 3.

**) Ebendaselbst I, §. 60, 1.

***) Ebendaselbst I, §. 60.

†) Ebendaselbst, §. 61, 4. Schleiermacher hätte den Ausdruck „Ebenbild Gottes" von seinen Voraussetzungen aus überhaupt lieber vermieden. „Die Frage", sagt er a. a. O., „ob die Bezeichnung „Ebenbild Gottes",

Wie unbefriedigend diese Ansicht Schleiermachers immerhin sein muß, so ist sie doch jedenfalls neuerlich mit Unrecht als eine „naturalistische" bezeichnet worden*), wornach sie auch eine materialistische sein müßte. Sie ist in so fern vielmehr antinaturalistisch, als sie den Begriff des Menschen nicht aus seinem Naturorganismus, oder aus dem Wesen der Materie, sondern aus einem ursprünglichen Verhältnisse des Selbstbewußtseins zum Gottesbewußtsein, d. h. aus dem Wesen seines Geistes, zu erklären sucht. Sie ist auch nicht anti-kirchlich, da ja Schleiermacher der kirchlichen Lehre, „daß der erste wirkliche Zustand des Menschen nicht die Sünde gewesen sein könne", seine unbedingte Zustimmung schenkt, und nur der Vorstellung entgegentritt, daß in dem ersten Menschen die höheren Vermögen über die niederen eine wirkliche Macht ausgeübt hätten, weil, je größer diese gesetzt werde, desto mehr eine in demselben Verhältnisse fortentwickelnde Steigerung derselben gedacht werden müsse. Will demnach Schleiermacher anscheinend eigentlich über den Urstand des Menschengeschlechtes gar nichts lehren, weder pelagianisch, daß keine ursprüngliche Vollkommenheit gewesen sei, noch kirchlich, daß eine solche gewesen sei, welche das Abbrechen der anfänglichen sündlosen Entwicklung und das Setzen eines neuen Anfangspunktes nöthig gemacht habe: so ergibt sich jedoch aus seinen Sätzen die unvermeidliche Folgerung, daß die ersten Menschen als solche zu betrachten seien, welche zur Klarheit des sittlichen Selbstbewußtseins und zur Kraft der sittlichen Selbstbestimmung ursprünglich noch nicht hindurchgedrungen waren, und welche deßhalb am angemessensten als sittlich noch unzurechnungsfähige Kinder vorzustellen wären**).

---

wodurch doch ohnstreitig die Natur des Menschen in ihrem Vorzug vor den andern beschriebenen Geschöpfen dargestellt werden soll, dem von uns aufgestellten Begriff angemessen sei: kann nur mit großer Vorsicht bejaht werden."

*) So Philippi a. a. O., II, 387 nach dem Vorgange von Thiersch, Vorlesungen über Kath. u. Prot. II, 10.

**) So auch de Wette in der theol. Zeitschrift (von ihm, Lücke und Schl. herausg. II, 84), in der Sittenlehre §. 38 und Wesen des christl. Glaubens, 135: „Die ersten Menschen . . . waren unschuldig ungefähr wie die Kinder. . . . So wenig als die Scham, war noch das Gefühl des Rechten und Unrechten oder das sittliche Gewissen in ihnen erwacht . . . damit fehlte ihnen zugleich die Willkür oder

In diesem Ergebnisse begegnen sich übrigens Schleiermacher und Thomasius auf das Ueberraschendste. Die anerschaffene Gerechtigkeit des ersten Menschen ist, nach Thomasius, eine noch nicht durch die Selbstbestimmung des Menschen vermittelte, noch keine frei persönliche; der erste Mensch ist also sittlich noch unzurechnungsfähig, und seine angebliche Vollkommenheit besteht darin, noch nicht einmal ein mit sittlicher Freiheit handelndes Wesen zu sein. Wie ein sittlich noch indifferentes Kind, welches die erste Freiheitsprobe noch zu bestehen hat*), dennoch als vollkommen bezeichnet werden kann: über diese Schwierigkeit wird uns freilich von Thomasius nicht hinausgeholfen. War der erste Mensch ein unmündiges Kind: war er denn in diesem Falle überhaupt ein seinem Begriffe auch nur unvollkommen entsprechender Mensch? Wie wir uns den Zustand des Protoplasten denken mögen, wenn er dem Begriffe des Menschen wahrhaft entsprochen haben soll, so darf ihm keines der wesentlichen Merkmale gefehlt haben, welche diesen Begriff überhaupt bilden. Und da begegnen wir der unausweichlichen Frage, wodurch der Begriff des Menschen überhaupt gebildet werde? Nun ist das Wesentlichste an dem Menschen, daß er Persönlichkeit ist, und er ist Persönlichkeit, weil er

---

Wahlfreiheit, so wie auch die Kinder im Zustande der Unbewußtheit diese Willkür nicht haben, sich von einer Art von Instinkt leiten lassen. . . . Gerade so lebten die ersten Eltern im unbewußten Gehorsame gegen Gott." Schleiermacher wendet (a. a. O., §. 61, 3) gegen diese, sonst „angemessenste", Annahme nur ein, daß sie keine anschauliche Vorstellung gewähre, weil wir uns dabei die geistige Entwicklung nicht leicht von innen heraus denken können, und weil der Uebergang aus diesem anfänglich mehr instinktmäßigen Zustand in den des Bewußtseins und der Besinnung ohne die Hülfe eines schon bestehenden verständigen Lebens nicht zu begreifen sei. Allein welche andere Vorstellung will er sich von seinen Voraussetzungen aus von dem Urstande machen? Entweder keine, wie er es wirklich thut, oder diese, wenn er sich wirklich eine macht, bleibt die „angemessenste."

*) Christi Person und Werk I, 217: „Er sollte allerdings zu einer höheren Stufe hindurchdringen, als auf welche ihn die Schöpfung gestellt hatte. . . . Sein Zustand war noch nicht der der männlich-ethischen Reife, sondern der der kindlichen Unschuld, welche allerdings den göttlichen Impuls in sich trug, zu jener fortzuschreiten. . . . War diese Freiheitsprobe bestanden, so war die normale Entwicklung der Freiheit nach ihrem Lebensziele hin gesichert."

wesentlich Geist ist. Das Selbstbewußtsein, und das damit auf's Innigste zusammenhängende Selbstbestimmungsvermögen sind die vorzüglichsten Offenbarungsformen des persönlichen Geistes*). Allerdings ist es Thatsache, daß der Mensch auf der gegenwärtigen Lebensstufe der Menschheit nicht als ein selbstbewußter, und daher auch ohne ein entwickeltes Selbstbestimmungsvermögen, in die Welt tritt. Der Mensch erscheint auf seiner biologischen Anfangsstufe, um mit einem geistvollen Forscher zu reden**), „als wesentlich Thier", ja als noch unentwickeltes Thier mit einer zur persönlichen Bestimmtheit prädisponirten Seele. Die Frage also, welche wir an dieser Stelle rund und nett zu beantworten haben, kann keine andere sein, als ob wir den Urstand vor dem Sündenfalle ebenfalls als den Zustand persönlicher Unentwickeltheit, d. h. als einen Zustand des vorläufigen Thierseins, des Nochgarnichtpersongewordenseins, denken wollen, oder als den, welchen wir mit dem Begriffe eines wirklichen Personlebens verbinden? Denn auch darin stimmen wir ganz mit Rothe überein: daß erst die Persönlichkeit des Erwachsenen die volle menschliche Persönlichkeit ist, die des Unerwachsenen dagegen eine erst werdende, nur approximative und relative***). Es bleibt also das Dilemma: war der erste Mensch vor dem Sündenfalle ein bloßes unmündiges Kind, und der Sündenfall der Fortschritt über die Schranke kindlicher (ja thierischer) Bewußtlosigkeit hinaus zur persönlichen sittlichen Selbstentscheidung, oder war der erste Mensch eine geistesreife, sittlich selbstverantwortliche, zur Selbstentscheidung befähigte Persönlichkeit? Diejenigen, welche das letztere bestreiten, und dahin gehören alle, welche ein sittliches Selbstbestimmungsvermögen bei dem Protoplasten für noch unzulässig erklären, sollten sich wenigstens entschließen, auf den Begriff einer ursprünglichen Vollkommenheit beim ersten Menschen zu verzichten, und die tiefe Kluft, welche zwischen ihrer und der herkömmlichen Lehre liegt, offen anzuerkennen. Von irgend einer Vollkommenheit des Menschen kann erst von dem Augenblicke an mit einigem Rechte die Rede sein, wo er wirklich Mensch gewor-

*) Erster Band, Einleitung, §. 4.

**) Rothe, Theologische Ethik I, 43

***) Ebendaselbst I, 185.

den, wo er also seine thierische Lebensstufe überwunden, wo der Naturorganismus unter die bestimmende höhere Leitung des Geistes getreten ist. Oder ist es nicht richtig: hat die Menschheit nicht erst mit dem geistesreifen, dem selbstbewußten und sich sittlich aus der Eigenheit seines Wesens selbst bestimmenden, Menschen ihren wirklichen Anfang genommen? Ist es nicht geradezu widerlich, von einem „sündlosen Anfange" des Menschengeschlechtes reden zu hören, wenn man nachträglich hinzusetzt, daß der angeblich sündlose Anfänger weder zu sittlichen Entschließungen, noch zu sittlichen Handlungen auch nur die geringste Befähigung besessen habe? Der Mensch, d. h. der wahre, ist der freipersönliche Mensch, und wenn das Menschengeschlecht nicht mit einem solchen auf Erden angefangen, wenn nicht ein solcher wirklich seine freie Persönlichkeit in einer gottgemäßen Lebenserscheinung anfänglich zur Darstellung gebracht hat, so hat es in Wirklichkeit keinen sündlosen Anfang genommen; denn wirklich angefangen hat es erst mit der sittlich freien Entschließung und der sittlich freien That*).

Die Voraussetzung, daß die Beschaffenheit des ersten Menschen diejenige eines unmündigen, sittlich unzurechnungsfähigen Kindes gewesen sei, hat übrigens auch vom lediglich physiologischen Standpunkte sehr gewichtige Gründe gegen sich. Innerhalb des geschichtlichen Verlaufes der Menschheit wird der Mensch nach der organischen Seite seines Daseins gezeugt, geboren, erzogen. Er ist zwar schon auf seiner unentwickeltsten Lebensstufe der Potenz nach Person; denn der Geist, das wesentliche Element seiner Lebenserscheinung, ist auch auf dieser bereits in ihm vorhanden, wenn er auch, in Folge eines Mißverhältnisses zu dem noch völlig unausgebildeten leiblichen Organismus, für einmal seine Potenzialität noch nicht, und auch später erst allmälig zu aktualisiren ver-

*) Mit gutem Grunde trat schon die reformirte Dogmatik jener Vorstellung von der sittlichen Unentschiedenheit des ersten Menschen im Urstande entgegen; vgl. Burmann (Syn. th. I, 423): Primus autem homo, cum creatus foret cum bona voluntate ac imagine Dei et sufficienter bonum ac malum cognosceret, non ad utrumque indifferens, sed ad bonum potius aptus ac determinatus erat. Eratque ejus libertas nihil aliud, quam recta Deo placendi et bono suo incommutabiliter adhaerendi voluntas.

mag. Demzufolge ist der Mensch auch auf seinen geistig und sittlich entwickelteren späteren Lebensstufen zunächst immer ein Produkt seines ursprünglichen, eigenthümlichen Wesens, weil aus keiner Persönlichkeit durch Mittel der Kunst oder Regeln der Erziehung, durch Gunst oder Ungunst der Umstände, etwas werden kann, was sie nicht schon an und für sich ist. Im weiteren Sinn des Wortes jedoch ist ein jeder Mensch auch zugleich ein Produkt der ihn umgebenden und auf ihn einwirkenden Natur und Menschheit. Dieser letztere Faktor fällt nun bei dem ersten Menschen nothwendig gänzlich hinweg. Der erste Mensch ist weder gezeugt, noch geboren, noch erzogen worden; nicht er ist aus dem Schooße der Menschheit, die Menschheit ist aus seinem Schooße hervorgegangen. Eben darum kann und darf die Dogmatik an dieser Stelle der Frage nicht ausweichen, wie wir uns die Entstehung des ersten Menschen zu denken haben? Jeden Versuch, die ersten Zustände des ersten Menschen genauer zu bestimmen, kurzweg als einen erfolglosen zu bezeichnen*), das ist denn doch ein einerseits zu bequemer und andererseits aus der Verwirrung der hergebrachten Meinungen am allerwenigsten herausführender Nothbehelf. Hier bietet sich in der That nur folgendes Dilemma als Auskunftsmittel an. Entweder ist der Mensch vermittelst eines Naturprocesses aus den Elementen der Erde entstanden, und dann hat die materialistische Weltbetrachtung Recht; auch der Geist, die Persönlichkeit, wäre in diesem Falle lediglich ein Produkt der Materie; oder er ist ein Geschöpf des persönlichen, heiligen Gottes, und dann ist seine Entstehung das Ergebniß eines göttlichen Schöpfungswunders.

Man ist vielfach geneigt, der ersteren Ansicht beizupflichten, weil sie von geringeren wissenschaftlichen Schwierigkeiten gedrückt sei. Allein ist denn dies auch in Wirklichkeit der Fall? Angenommen der erste Mensch sei, wie das erste Thier, aus der Gährung eines elementarischen Naturprocesses hervorgegangen, er habe dann vom embryonischen Zustande an alle Entwicklungsstufen seines physiologischen Bildungsprocesses bis zur geschlechtlichen, geistigen und sittlichen Reife aus sich selbst heraus, nur mit Hülfe der ihn um-

*) Schleiermacher, der chr. Glaube, §. 61, 4.

gebenden Natur, durchgearbeitet*): immerhin bleiben bei dieser Annahme zwei Punkte wissenschaftlich schlechthin unbegreiflich. Es bleibt erstens ein wissenschaftliches Räthsel, wie der persönliche Geist, das Selbstbewußtsein, aus dem bewußtlosen Stoffe entsprungen sein soll, und zweitens ein ungelöstes Problem, wie der erste Mensch, nachdem gegenwärtig durch die tägliche Erfahrung dargethan ist, daß es nur der sorgfältigsten elterlichen Pflege und der eingehendsten und unermüdlichsten pädagogischen Einwirkung möglich ist, das Kind zur vollen geistigen und sittlichen Entwicklung durchzubilden, ohne alle leibliche Nachhülfe und ohne alle pädagogische Anleitung aus einem pflanzenartigen Embryo eine geistesreife und sittlich verantwortliche Persönlichkeit geworden sein soll? Mit D. F. Strauß die Entstehung des Menschen aus der „überschwänglichen Bildungskraft" unseres Planeten, „aus Schwängerung mit jetzt ausgeschiedenen Lebenskeimen", aus den verschiedensten „Mischungen und Entmischungen" zu erklären, oder der zweifelhaften Thatsache der generatio aequivoca „einiger der niedersten Thierarten" einen Stützpunkt für die Entstehung des edelsten Geschöpfes der Erde aus chemischer Stoffmischung zu entnehmen, oder endlich gar auf den Ursprung des Bandwurms zu rekurriren, um der Erschaffung des Menschen durch ein göttliches Schöpfungswunder um jeden Preis aus dem Wege zu gehen: das erscheint uns denn doch als ein Erklärungsversuch, der allzu sehr den Stempel eines Nothbehelfs wissenschaftlicher Verlegenheit an

*) So meist die neuere Naturforschung, so weit sie auf materialistischer und pantheistischer Grundlage ruht. Vgl Schelver's, Oken's, Ritgen's u. s. w. wunderliche Veranschaulichungsphantasieen dieser Betrachtungsweise. Der erstere erklärt in seiner Schrift „über den ursprünglichen Stamm des Menschengeschlechts" (Wiedemann's Archiv f. Zoologie und Zootomie III, 167) es für nicht unwahrscheinlich, daß wir noch behaarte, vierhändige Thiere mit der Anlage zur Menschheit entdecken werden! Der zweite (Isis, II, 1127) meint, der erste Mensch sei als Embryo aus dem Mutterschooße des Meeres, da im Wasser alles Organische entstehe, an's Land gesetzt worden, um sich daselbst weiter fortzuhelfen. Der Dritte (Probefragment einer Physiologie des Menschen, 1832) denkt sich das Erwachen des ersten Kindes in dem Kelche einer riesenhaften Blume voll Nektarwein mit süßem Milchsafte, und es erscheint ihm als nicht unwahrscheinlich, daß die riesenhafte Pilzpflanze der Rafflesia das aus Uferschlamm sich entwickelnde Menschenei zuerst in ihre schützende und nährende Umhüllung aufgenommen habe.

sich trägt. In der That, wer nicht den Muth hat, den ersten Menschen aus dem Kelche einer mit Nektarwein und Milchsaft angefüllten Riesenblume hervorwachsen, oder nach Durchbrechung der fischartigen Keimhülle in der Größe eines etwa zweijährigen Jungen aus dem Meerschleim auftauchen und sich dann „wie andere Jungen" sein Futter selbst suchen zu lassen: der sieht am Ende sich eben doch auf das etwas demüthigende Ergebniß verwiesen, die Unzulänglichkeit seines Vorstellens in diesem Punkte offen einzugestehen *).

So läuft mithin der Versuch, der alten Dogmatik den Leuchter der neuesten Wissenschaft vorzuhalten, zuletzt theils auf das Zugeständniß hinaus, daß die letztere das Problem in keiner Weise zu lösen wisse, theils auf die Behauptung, daß es mit dem göttlichen Ebenbilde nichts auf sich habe und daß der Mensch lediglich ein Abhub der Materie, der Geist ein Produkt des Stoffes sei, daß überhaupt hinsichtlich der Entstehung zwischen dem Thiere und dem Menschen nicht der geringste Unterschied obwalte. Im Angesichte einer solchen schlechthinigen Preisgebung des angestammten Menschenadels und der anerschaffenen Menschenwürde fühlt man sich, vom Standpunkte der christlichen Dogmatik, den alten Dogmatikern doch auch wieder zu Dank verpflichtet, daß sie, wenn auch in äußerst mangelhafter Form, so energisch die Einzigartigkeit und die Gottes- und Geistes-Herrlichkeit des Protoplasten vertreten haben.

---

*) Strauß, die chr. Glaubenslehre, I, 605: „Lieber gestehen wir auch hier die Unzulänglichkeit unseres Vorstellens ein, halten aber um so fester (!) an der Nöthigung unseres Denkens, welches, gemäß dem Lucrezischen: nam neque de coelo cecidisse animalia possunt, die Entstehung des menschlichen Geschlechts nur (?) auf die angegebene Weise zu begreifen weiß." Der Pantheismus geht jedoch auch hier in unverdeckten Materialismus über (a. a. O., I, 716): „Es ist aber nicht unmittelbar die Hand Gottes, woraus der erste Mensch hervorging, sondern zunächst ist es die Materie, als die erste Entäußerung oder genauer das unmittelbare Dasein der göttlichen Idee, woraus es nun ganz in der Ordnung ist, daß sie in aufsteigenden Stufen zuerst als Leben in der Natur, dann als Geist im Menschen, und in diesem mit dem Verlaufe seiner geschichtlichen Entwicklung immer vollständiger zu sich selber kommt." Also die Materie kommt im Geiste des Menschen zu sich selber!

Der wahre Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit.

§. 14. Kann man sich eines gerechten Erstaunens über einen Standpunkt nicht erwehren, welcher kein Bedenken trägt, den Menschen seinem Wesen und Begriffe nach bis zu der Stufe des Thieres herabzuwürdigen, so sind solche Verirrungen auch nur aus dem Umstande zu erklären, daß derselbe das Gewissen, und mit diesem die Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit des menschlichen Geistlebens, völlig ignorirt. Das Gewissen fordert unerbittlich einen Begriff des Menschen, wornach dieser an sich wesentlich immateriell und wornach dessen organische Erscheinung nur Substrat, Werkzeug, Symbol des Geistes ist. Vermöge des Gewissens ist der Mensch, wie wir schon früher dargethan haben*), unmittelbar auf Gott bezogen; darum muß er nach seiner Geistesseite auch unmittelbar von Gott ausgegangen sein. Aus der anorganischen Natur, wie dies der Naturalismus selbst einräumen muß, ist sein Geistleben schlechterdings nicht zu erklären. Natürlich! Denn Gleichartiges ist immer nur zu erklären aus Gleichartigem, Licht nur aus dem Lichte, Leben nur aus dem Leben, Geist nur aus dem Geiste, Selbstbewußtsein nur aus dem Selbstbewußtsein. Darum bildet auch das durch die göttliche Offenbarung erleuchtete Gewissen der Menschheit, wie es in der h. Schrift sich ausgesprochen hat, die nothwendige Ergänzung zu den Resultaten der Naturwissenschaft, welche an diesem Punkte in ihren hervorragendsten Vertretern mit ungeheuchelter Demuth eingesteht, das letzte Wort des Räthsels in dem Buche der Natur nicht auffinden zu können. Es bleibt nun einmal hier kein anderer Ausweg, als zu den Quellen des göttlichen Wortes zurückzugehen, und den wahren Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen aus ihnen zu schöpfen.

In dieser Beziehung ist vor Allem erforderlich, daß wir uns von dem, was die Schrift über das göttliche Ebenbild lehrt, eine deutliche Vorstellung bilden. Zwei Ergebnisse stehen in dieser Beziehung von vorn herein fest. Erstens: das, was die Schrift

---

*) Erster Band, 9. Lehrstück, §. 31. Die Bedeutung des Gewissens für die Aufstellung des Begriffes des göttlichen Ebenbildes anerkennt in erfreulicher Weise auch Stahl (die Phil. des Rechts II, 1, 105, 3. A.): „Es ist der Punkt, in welchem göttlicher und menschlicher Wille sich durchdringen und die sittliche Natur des Menschen, die zugleich creatürlich und selbstständig ist, bilden.“

als göttliches Ebenbild bezeichnet, ist niemals gänzlich verloren gegangen. Auch gegenwärtig noch besitzt der Mensch an seiner Gottebenbildlichkeit seine eigenthümliche Dignität; auch gegenwärtig noch ist sie das Siegel seiner vor allen übrigen Creaturen ihn auszeichnenden Ehre und Herrlichkeit. Zweitens: das göttliche Ebenbild war in dem ersten Menschen noch nicht aktuell vollendet, sondern nur potenziell vollkommen, und in so fern auf die Vollendung angelegt.

An keiner Stelle der Schrift wird behauptet, daß der Mensch jemals das göttliche Ebenbild verloren habe. Wenn von Adam berichtet wird: er habe einen Sohn nach seinem Bilde, welches zuvor als Gottes Bild bezeichnet worden war, gezeugt, so dient diese Stelle zum Beweise, daß die Fortpflanzung des göttlichen Ebenbildes vermöge der Zeugung auch nach dem Sündenfalle vorausgesetzt wird*). Wenn an einer anderen Stelle die Tödtung eines Menschen deßhalb als eine verbrecherische That bezeichnet wird, weil der Mensch „nach dem Bilde Gottes" geschaffen sei, so liegt derselben die Vorstellung zu Grunde, daß auch der sündige Mensch in seinem Personleben noch das Bild Gottes darstelle**). Steht doch überhaupt — nach der Ueberzeugung des einem späteren Zeitalter angehörigen heiligen Dichters — der Mensch nur wenig gegen Gott zurück; ist er doch noch immer der Herr der Schöpfung, zu dessen Füßen Gott Alles gelegt hat***). Ein über den Menschen ausgesprochener Fluch ist, dem Apostel zufolge, deßhalb ein großer Frevel, weil er einen nach Gottes Bilde Geschaffenen trifft†), und noch immer erscheint in dem Manne ein Abglanz des göttlichen Ebenbildes, ja, der göttlichen Majestät††).

Eben so wenig aber ist an irgend einer Stelle der Schrift die Ansicht ausgesprochen, daß das göttliche Ebenbild in dem ersten Menschen schon aktuell vollendet gewesen sei. Vielmehr setzt die Schrift überall nur die Möglichkeit seiner allmäligen oder einstigen Vollendung voraus.

---

*) 1. Mos. 5, 3.

**) 1. Mos. 9, 6.

***) Ps. 8, 6 f.

†) Jac. 3, 5: τοὺς ἀνθρώπους τοὺς καθ' ὁμοίωσιν θεοῦ γεγονότας.

††) 1. Cor. 11, 7: Ἀνὴρ — εἰκὼν καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχων.

Welche Vorstellung verbindet denn nun eigentlich die Schrift mit dem „göttlichen Ebenbilde"? Mit einer beinahe an Einstimmigkeit grenzenden Mehrheit haben die neuesten Dogmatiker sich dahin ausgesprochen, daß unter dem göttlichen Ebenbilde die Persönlichkeit des Menschen, oder Das zu verstehen sei, daß der Mensch ein persönliches Wesen ist*). Diese Ansicht trifft mit dem vorhin gewonnenen Ergebnisse in so fern erwünscht zusammen, als sie das göttliche Ebenbild in dem Menschen unverloren sein läßt; denn gerade der Begriff der Persönlichkeit ist das, wodurch sich der Mensch von allen anderen Creaturen wesentlich unterscheidet. Und dennoch kann bei tieferem Eindringen diese Ansicht nicht ganz befriedigen. Gewiß liegt ihr eine wesentliche Wahrheit zu Grunde. Wie unser Lehrsatz sagt: so ist es das erste Merkmal der Gottesebenbildlichkeit, daß der Mensch seinem Begriffe nach ein persönliches Wesen ist. Während der neuere Pantheismus und Materialis-

---

*) So Nitzsch, prot. Beantwortung von Möhler's Symbolik (Stud. u. Krit. 1834, 36) und System der chr. Lehre (§. 91): „Der Mensch ist nach dem Ebenbilde oder zur Aehnlichkeit Gottes geschaffen, d. h. ein persönliches Wesen." Lücke (Grundriß d. Ev. Dogm., 157): „Die nähere Bestimmung der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen beruht a) darauf, daß der Mensch gedacht werde als unmittelbares Geschöpf Gottes durch die absolute Schöpfung, und zwar als persönliche Creatur in der organischen Zwiefachheit von Geist und Leib." Jul. Müller (die chr. Lehre von der Sünde, II, 489): „So wird denn dasjenige das Ebenbild Gottes im Menschen sein, wodurch er von allen Naturwesen specifisch verschieden und über sie erhaben ist. Er ist dieß dadurch, daß er persönliches Wesen ist." Rothe (Theol. Ethik, I, 184): „Als Einigung von Persönlichkeit und Natur ist der Mensch, auch der bloß natürliche, schon wesentlich Person." Hofmann (Schriftbeweis, I, 288): „In eben dem, was den Menschen befähigt, die Welt um ihn her zu beherrschen, besteht auch seine Gottesbildlichkeit. Ein bewußt freies Ich, ein persönliches Wesen zu sein, ist er geschaffen .... Wir sagen also schriftgemäß von der Gottesbildlichkeit des Menschen, daß sie in seiner, des körperlichen (?) Wesens, Persönlichkeit bestehe." Philippi dagegen (K. Glaubenslehre, II, 359) bezeichnet diese Fassung als unzureichend; denn es sei in der Persönlichkeit nicht nur die Möglichkeit der „Gottesgleiche", sondern eben so sehr die Möglichkeit der „Teufelsgleiche" gegeben. Martensen ist unklar, scheint jedoch (Chr. Dogm., §. 72) das göttliche Ebenbild als „freie persönliche Einheit von Geist und Natur", als „geistige Seele" zu beschreiben.

mus den Menschen lediglich als ein Produkt der „zu sich selbst kommenden" Materie auffaßt, und ihn dadurch seiner persönlichen Würde beraubt: so läßt die Schrift, wie wir gesehen, nur die Thierwelt lediglich aus der Materie hervorgehen, den Menschen dagegen „als Staub von der Erde" gebildet, von dem Odem des göttlichen Lebens durchhaucht werden*). Hiernach ist der Mensch schon seinem Ursprunge nach ein wunderbares Doppelwesen; mit dem Leibe gehört er der Erde an, von der er genommen ist, mit seinem Geiste Gott, der ihm denselben eingehaucht hat. Der eigentlich personbildende Faktor ist demgemäß der göttliche Geist, die Materie das Organ, welches auf den Geist von Gott angelegt und mithin an und für sich geistempfänglich ist. Was den Menschen zum Bilde Gottes macht, kann

*) 1. Mos. 2, 7: Seiner leiblichen Seite nach bildet Gott den Menschen עָפָר מִן־הָאֲדָמָה, seiner Geistesseite nach haucht Gott in ihn נִשְׁמַת חַיִּים hinein. Dieser Dualismus geht durch die ganze Schrift. Der Mensch ist nach seiner Naturseite 1. Mos. 6, 3 Fleisch בָּשָׂר, und insofern, wie alles blos Materielle, Endliche, vergänglich, nichtig; den Geist, רוּחַ, den personbildenden Faktor hat er 1. Mos. 6. 3 von Gott, der ihn wieder dem Menschen entziehen kann (vgl. auch Ps. 103, 14—16). Der Geist stirbt nicht; denn er ist seiner Natur nach Leben, 1. Mos. 2, 7: Lebenshauch; der materielle Theil des Menschen geht wieder in den Staub zurück (Ps. 146, 4), dagegen der Geist הָרוּחַ Koh. 12, 7 zu Gott, der ihn gegeben. So verstehen wir erst recht den Apostel Paulus (Apostelg. 17, 28), wenn er das profandichterische: *Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμεν* christianisirt, so erst das Wort Christi, Joh. 6, 63: *Τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν.* So ist der Geist auch bei dem Propheten Ezechiel 37, 5 f. der Beleber der Todtengebeine, personbildende, göttliche Schöpferkraft. Der Ausdruck נִשְׁמַת חַיִּים ist das erklärende Prädikat von dem gewöhnlicheren רוּחַ, malerisch als von Gott ausgehendes Athmen den Erschaffungsproceß des menschlichen Personlebens beschreibend. Vgl. Umbreit (die Sünde, 7): „An unserer Stelle ist zwar nicht רוּחַ gesetzt, sondern נִשְׁמַת חַיִּים, weil es zunächst auf die Belebung des Staubgebildes ankömmt, aber der Begriff des Geistes ist gewiß darin mit eingeschlossen." Hierfür beweisend ist namentlich die von Umbreit angeführte Stelle Hiob 32, 8. Das gegen Hofmann (Schriftbeweis, I, 292): „daß durch das Einhauchen der Mensch geworden sei, was auch das Thier, nämlich lebendiges Wesen." Wo sagt denn die Schrift: Gott habe dem Thiere seinen Odem eingehaucht?

mithin unter allen Umständen nicht die Materie sein, die er mit den übrigen Geschöpfen gemein hat; es muß nothwendig Das sein, was ihn vor allen übrigen Geschöpfen auszeichnet, daß er wesentlich Geist, daß er von dem Geiste Gottes ist. Allerdings ist nicht ohne Grund noch neulich vor der Vorstellung gewarnt worden, daß „es der absolute göttliche Geist sei, welcher dem ersten Menschen participativ mitgetheilt worden sei“ *). Der absolute göttliche Geist ist als solcher unmittheilbar, weil unveränderlich und ewig in Gott. Der biblische Ausdruck, daß Gott seinen Geist in den vorher aus dem Staube gebildeten menschlichen Organismus gehaucht habe, gehört augenscheinlich dem volksthümlichen Vorstellungskreise an **), da der schlechthin immaterielle Gott keine Athmungswerkzeuge besitzt. Allein gerade diese absichtsvoll gewählte, bildliche Vorstellung führt auf die Thatsache zurück, daß der menschliche Geist ein unmittelbares Produkt des schöpferischen, göttlichen Selbstbewußtseins, darum noch immer unendlich, ursprünglich aus Gott, ihm in ähnlicher Weise, wie das im Thautropfen sich spiegelnde Sonnenbild der Sonne, verwandt ist.

Ohne Selbstbewußtsein und Selbstunterscheidung, ohne Selbstbestimmung und Selbstverantwortlichkeit, ohne Vernunft und Willen, ohne eine gewisse Klarheit der Erkenntniß und ohne eine gewisse Schärfe des Urtheils, ohne die Kraft der Entschlüsse, ohne die Energie der wohlerwogenen, nachdrücklich ausgeführten That.... hätte der erste Mensch das Bild Gottes noch nicht an sich getragen. Die Grundbedingung der Gottesebenbildlichkeit ist die Persönlichkeit. Allein auch nur die Grundbedingung. Auf der gegenwärtigen Stufe seiner sittlichen Entwicklung ist der Mensch unstreitig noch eben so sehr ein persönliches Wesen, als er es auf der Anfangsstufe war; aber er trägt das Bild Gottes — abgesehen von seiner Wiederherstellung durch göttliche Offenbarungsthätigkeit ***) — nicht mehr in derselben Weise an sich wie in seinem Urstande. Die Grundlage des göttlichen Ebenbildes ist geblieben, denn sie ist unzerstörbar; allein die Organe, mit Hülfe

*) Delitzsch, System der bibl. Psychologie, 60.

**) Erster Band, 17. Lehrstück, 312 ff.

***) Erster Band, 4. Lehrstück.

welcher das göttliche Ebenbild im Menschen sich vollenden soll, finden sich ungetrübt und unversehrt nicht mehr vor.

Indem der erste Mensch durch göttliche Schöpferthätigkeit aus Erdenstaub zu einem leiblichen Organismus gebildet und durch den göttlichen Geist zu einer sittlich selbstverantwortlichen Persönlichkeit geschaffen worden war: war zu gleicher Zeit vermittelst des göttlichen Schöpferaktes zwischen seinem Geiste, der von Gott ist, und seinem Organismus, der von der Erde ist, ein Grundverhältniß normaler Aufeinanderbezogenheit gesetzt worden. Die h. Schrift deutet dasselbe in so fern an, als sie zuerst den Leib des Menschen als ein dienstbares Gefäß, das für sich selbst nichts bedeutet, und seinen Werth erst durch den von Gott in ihn gehauchten göttlichen Geist empfängt, zubereitet werden läßt. Da Gott, seinem Wesen nach, reiner und absoluter Geist, da schlechterdings keine Materialität in ihm, da er eben dadurch von der Welt, die wesentlich materiell ist, schlechthin unterschieden ist: so wäre auch, wenn der Mensch nur aus Materie, wie das Thier, gebildet wäre, eine Aehnlichkeit oder Verwandtschaft zwischen ihm und Gott schlechterdings nicht vorhanden. Lediglich das Geistsein des Menschen ist es, das ihm seine Würde der Gottähnlichkeit und Gottverwandtschaft sichert. Weil nun aber der Mensch, seiner organischen Seite nach, auch materiell ist, weil er nicht nur Geist, sondern auch Leib hat: so ist demzufolge ein Punkt im Menschen, an dem, trotz seiner geistartigen Personbeschaffenheit, sein ebenbildliches Verhältniß zu Gott getrübt, ja möglicherweise bis auf den Grund verdunkelt werden kann. Auch der mit dem Vorzuge der Persönlichkeit ausgerüstete Mensch kann Gott durchaus unähnlich, kann das Gegentheil von dem werden, was er, seinem Ursprunge nach, sein sollte. Ein solcher Fall vermag freilich nur unter der Voraussetzung einzutreten, daß das organische Element in abnormer Weise das Uebergewicht über den Geist gewinnt, daß der Mensch also aufhört im wahren Sinn des Wortes ein Geistwesen zu sein. Wie könnte der in seinem Geistleben verdunkelte Mensch noch länger als ein vollkommenes Abbild dessen gelten, dessen Wesen lediglich Geist ist, in dessen ewige, lichte Geistesklarheit nicht der leiseste Schatten der Endlichkeit oder Stofflichkeit fällt?*) Der

*) Jac. 1. 17: *Παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα.*

durch die finstere Gewalt der Materie niedergedrückte, geistgefangene Mensch hat zwar nicht aufgehört eine Persönlichkeit zu sein; wie könnte er sonst für sein materialistisches Sinnen und Trachten, Denken und Thun noch verantwortlich gemacht werden? Mit dem Aufhören der Persönlichkeit wäre er ja ein Thier, oder eine bloße Sache geworden. Allein er ist doch auch nicht mehr Ebenbild Gottes im vollen Sinne des Wortes. Die Wurzel der Gottesbildlichkeit, aus welcher auch wieder eine neue Krone hervorwachsen kann, ist ihm geblieben; aber die Krone selbst ist für einmal von seinem Haupte gefallen.

Der volle Begriff der Gottebenbildlichkeit kommt nämlich erst in einer derartigen normalen Aufeinanderbezogenheit des leiblich-organischen und des geistig-personbildenden Faktors zur Erscheinung, daß der letztere in jedem Momente der persönlichen Lebensbethätigung der normirende, der erstere der normirte ist. Also nicht lediglich in der Persönlichkeit als solcher, sondern in der, mit ihrer leiblichen Organisation unter die durchgängige Herrschaft des Geistes gestellten, und diese Herrschaft nach allen Richtungen und in jedem Augenblicke der Lebenserscheinung verwirklichenden, Persönlichkeit kommt das Ebenbild Gottes im Menschen zur wahren, umfassenden Selbstverwirklichung. Von hier aus ist leicht ersichtlich, weßhalb die h. Schrift zur Begründung des Hauptgedankens, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, die göttliche Stiftung folgen läßt, durch welche der Mensch zur Herrschaft über die Erde und alle ihre Geschöpfe berufen wird*). Die Materie als solche ist zum Dienste bestimmt, der Geist als solcher zur Herrschaft, so daß überall da, wo materielle Kräfte die Herrschergewalt über geistige usurpiren, ohne Weiteres ein begriffswidriges Verhältniß entsteht. Es war die königliche Prärogative des ersten Menschen, daß die niederen Vermögen in ihm, in Folge seiner ursprünglichen Wesensbeschaffenheit, durch die höheren bestimmt waren, und die wunderbare Herrschermacht, welche er auf die ihn umgebende Natur ausübte, gemäß welcher sich die gewaltigsten Thiere, die gegenwärtig nur vermöge besonderer Meister-

*) 1. Mos. 1, 28.

schaft und vermittelst jahrelanger Anstrengungen durch den Geist des Menschen gebändigt werden können, gehorsam zu seinen Füßen schmiegten, war nur eine Folge der königlichen Gewalt, welche der Geist in ihm über seinen leiblichen Naturorganismus besaß.

Die ursprünglichste Quelle aber, aus welcher der Geist des ersten Menschen seine Herrschergewalt über die Natur schöpfte, war der Geist der Geister, Gott selbst. Weil der Mensch beim Beginne seines Daseins in einem durchaus normalen Verhältnisse zu seinem Schöpfer stand, darum befand er sich auch in einem solchen zu seinen Mitgeschöpfen. Hatte doch der Geist, der von Gott in den Menschen gehaucht worden war, dadurch daß er des Menschen persönlicher Geist geworden, nicht aufgehört, Gottes Geist zu sein*). Und so war in Folge der Thatsache, daß Gottes Geist, vermöge eines geistschöpferischen Aktes, des Menschen Geist in abbildlicher Weise geworden war, ein dergestalt inniges Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen begründet, daß das Selbstbewußtsein des Menschen als solches sich unmittelbar und durchgängig auf Gott bezog, daß der Mensch das Gottesbewußtsein, als das Bewußtsein von seiner ewigen Wahrheit und Wesenheit, ursprünglich und wesentlich in sich trug. Haben wir nun schon früher das Selbstbewußtsein in seiner ursprünglichen Bezogenheit auf Gott als die Centralfunktion des menschlichen Geistes, oder als das Gewissen, kennen gelernt**): so muß dessen ursprüngliche Vollkommenheit nothwendig von einer solchen Beschaffenheit gewesen sein, daß sie lediglich seine Uebereinstimmung mit dem Gottesbewußtsein, noch nicht aber irgend eine Trennung vom Gottesbewußtsein, ausgedrückt hat. Nothwendig müssen ursprünglich alle Funktionen des Geistes in ihrem Verhältnisse zur Natur schlechterdings durch das Gewissen normirt gewesen sein und es kann noch keine stattgefunden haben, in welcher die Herrschaft des Geistes über die Natur irgendwie getrübt oder gar unterbrochen worden wäre***).

---

*) Derselbe רוּחַ, welcher Sacharja 12, 1 רוּחַ־אָדָם heißt, heißt 1. Mos. 6, 2 im Munde Gottes רוּחִי, ist also Gottes Geist geblieben.

**) Erster Band, 1. Hauptstück, 9. Lehrstück.

***) Unter denjenigen neueren Theologen, welche die Gottbildlichkeit vorzugs=

Ist diese Beschreibung des göttlichen Ebenbildes die richtige — sie muß dies sein, wenn sie sich als biblisch erweist — so ist der Urstand nicht, nach jener in der neueren Dogmatik zu überwiegendem Ansehen gelangten Vorstellung, ein Zustand kindlicher Unschuld und sittlicher Indifferenz, d. h. weder ein wahrhaft persönlicher, noch ein wirklich sittlicher gewesen, sondern der erste Mensch hat in Wirklichkeit als freies persönliches Wesen einen sündlosen Anfang genommen, und dadurch vorzugsweise als der ächte Stellvertreter Gottes auf Erden sich bewährt, daß er wesentlich gut, d. h. der absoluten Güte Gottes im Abbilde ähnlich war*). Ein sittlich indifferentes Wesen „gut" zu nennen, wäre der verwerflichste Mißbrauch jenes schwerwiegenden Attributes.

Die Richtigkeit unserer bisherigen Ausführung wird mithin hauptsächlich davon abhängen, ob die h. Schrift den Urstand als den Zustand eines sittlich noch unzurechnungsfähigen Kindes, oder als den Zu-

weise in die Persönlichkeit setzen, ist ein bewährter Forscher, Umbreit, der obigen Darstellung am nächsten gekommen (a. a. O., 8): „Wir können aber dabei, daß der Mensch in seiner Persönlichkeit das Bild des allmächtigen Schöpfers an sich trägt, nicht stehen bleiben, sondern sind gedrungen, die Tiefe des Selbstbewußtseins weiter zu erschöpfen, und da werden wir vor Allem hervorzuheben haben, daß in dem Selbstbewußtsein des Menschen zugleich sein Gottesbewußtsein enthalten ist. . .; in dem Glauben, in der Religion, in der die Entrückung über die Erde, die ganze Fülle der inhalts- und beziehungsreichen Idealität des Lebens gegeben ist, in der Sichselbstoffenbarung Gottes im Geiste des Menschen, feiert dieser seine wahrhafte Uebernatürlichkeit." Mißverständlich und der Schriftaussage nicht entsprechend ist es, wenn Hofmann (a. a. O., 300 ff.) von einer „Einwohnung" des Geistes Gottes im Menschen spricht, oder „daß der Geist Gottes der menschlichen Natur und der körperlichen Welt in ihrer Abzielung auf denselben bestimmend innewalte" (a. a. O., 313 ff.) behauptet, auch von einer mit der Schöpfung gesetzten „Inweltlichkeit des Geistes Gottes" redet. Der Apostel corrigirt diese unrichtige Ausdrucksweise Apostelg. 17, 28: *Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν.* Eine Inweltlichkeit oder Inpersönlichkeit Gottes im Menschen, abgesehen von dem lokalen Beigeschmacke, der den Ausdrücken anhängt, ließe sich nur durch Emanation erklären. Der Geist des Menschen ist aber von Gott geschaffen, nicht von Gott emanirt, nur ein Bild, nicht aber eine Immanenz Gottes.

*) Limborch vortrefflich (th. chr. II, 24): **Hujus dominii respectu homo recte Deum referre dici potest et Dei instar esse in terra.**

stand einer sittlich selbstverantwortlichen, geistesreifen Persönlichkeit darstelle? Unverkennbar liegt ein seltsamer Widerspruch darin, einerseits die Herrschergewalt des Protoplasten über die Natur, als aus dem Wesen der Persönlichkeit entsprungen, mit glänzenden Farben zu schildern, und andererseits diesen königlichen Herrscher und seine ursprüngliche Majestät wieder so niedrig zu stellen, daß er sich in ein von instinktiven Trieben beherrschtes vernunft- und willenloses Kind verwandelt! Die Bibel hat diesen Widerspruch sicherlich nicht verschuldet. In dem Umstande, daß der erste Mensch vor dem Sündenfalle Gutes und Böses noch nicht unterscheidet, liegt keineswegs eine Nöthigung, dessen Zustand für einen kinderähnlich unentwickelten zu halten *). Es müßte denn geradezu behauptet werden wollen, daß die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins nicht ohne den Durchgangspunkt der Selbstbestimmung zum Bösen möglich sei, daß sittliche Freiheit und Sündlosigkeit sich gegenseitig ausschließen, eine Behauptung, welche schon deßhalb bereits einem außerhalb des Christenthums liegenden Standpunkte angehört, weil sie die Sünde nicht anders als wie einen Naturprozeß zu begreifen vermag **). Wird hierauf erwiedert, daß die Möglichkeit einer gottgemäßen Selbstentscheidung des ersten Menschen nicht geläugnet werden wolle, so fragt es sich, ob der späteren Selbstentscheidung für das Böse nicht frühere Selbstentscheidungen für das Gute vorangegangen seien? Sicherlich will die Schrift von dem ersten Menschen nicht aussagen, daß er vor dem Falle als ein sittlich noch unentschiedenes, neutrales Wesen zu denken sei ***). Eine solche anfängliche, sittliche Unbestimmt-

---

*) Umbreit (a. a. O., 11) erinnert an 5. Mos. 1, 39 und 2. Sam. 19, 36, wo theils Kinder, theils ein kindisch gewordener Greis als solche bezeichnet werden, welche nicht mehr zwischen Gutem und Bösem unterscheiden können. Und allerdings seit dem Sündenfalle entbehren nur Kinder oder Kindische des sittlichen Bewußtseins.

**) Vgl. den ersten Band dieses Werkes, 2. Lehrstück, §. 4. J. Müller (die chr. Lehre von d. Sünde, II, 192): „An und für sich liegt keineswegs im Begriffe der Freiheit wesentlich die Möglichkeit des Bösen.“

***) So J. Müller (a. a. O., II, 194): „Wollte Gott Persönlichkeit als Centrum der Welt, so mußte er ihr auch vergönnen, sich selbst zu begründen von einem unbestimmten Anfange aus.“

heit, oder Neutralität zwischen Gemeinschaft mit Gott und Trennung von Gott, hätte zur unabweislichen Folge gehabt, daß der Mensch von seinem ersten Anfange an außerhalb eines lebendigen Contaktes mit Gott gestanden wäre. Mit einer solchen Annahme würde die Dogmatik hinter den Arminianismus zurückgehen. Wie ernstlich auch der letztere bemüht war, unter Bekämpfung der Extravaganzen der orthodoxen Dogmatik den Begriff der Gottebenbildlichkeit auf ein möglichst bescheidenes Maß zu beschränken, daran hielt er wenigstens unerschütterlich fest, daß die ersten Menschen für das Gute nicht nur bestimmt waren, sondern dasselbe vermöge freier, sittlicher Willensentscheidung auch schon wirklich vollzogen hatten*). Und das ist auch die Vorstellung der h. Schrift. Der Schöpfungsbericht setzt den ersten Menschen unverkennbar als einen erwachsenen voraus. Derselbe hat sich nicht aus einem embryonischen Zustande vermittelst eines vieljährigen, an sich unvorstellbaren, Entwicklungsprozesses zur allmäligen Reife herangebildet**), sondern er findet sich in voller Reife alsobald vor. Indem er den, die unentbehrlichen Subsistenzmittel darbietenden, Garten Eden als Wohnstätte ebenfalls vorfindet, trägt er zugleich die Bestimmung in sich, durch Arbeit und Intelligenz sein Eigenthum zu bebauen und zu bewachen***). Er wird sich in diesem Zustande auch noch des sittlichen Gesetzes bewußt, das ihm das Eine erlaubt und das Andere verbietet, und ihm für den Uebertretungsfall die damit ver-

---

*) Limborch (th chr. II, 24, 5): Voluntas eorum non fuit neutra, in bonum ac malum aeque indifferens, sed antequam lex a Deo posita erat rectitudinem habuit naturalem, ut inordinate nec concupisceret, nec posset. Ubi enim lex non est, ibi liberrimus voluntatis usus absque culpa.

**) Vgl. auch Kant's bemerkenswerthe Abhandlung über den muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte (Vermischte Schriften, III, 35 f.): „Will man nicht in Muthmaßungen schwärmen, so muß der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Naturursachen durch menschliche Vernunft fähig ist, also mit der Existenz des Menschen, und zwar in seinem ausgebildeten Geiste, weil er der mütterlichen Beihülfe entbehren muß; in einem Paar, damit er seine Art fortpflanze, und auch nur von einem einzigen Paar, damit nicht sofort der Krieg entspränge . . . .“

***) 1. Mos. 2, 8, 15.

bundene Strafe ankündigt*). Er schließt nach der Erschaffung des Weibes den Bund der Geschlechtsgemeinschaft, nachdem er vorher noch die übrigen lebendigen Geschöpfe durch Benennung klar und bewußt von sich selbst unterschieden hatte**). Daß dieses dreifache Verhältniß, in welches der erste Mensch, nach dem Zeugnisse der Schrift, vor dem Sündenfalle getreten ist: dasjenige des irdischen Berufes, der sittlichen Bestimmung und der geschlechtlichen Gemeinschaft einen Grad von persönlicher Reife und Selbstverantwortlichkeit voraussetzt, welcher sich in dem Kinde noch nicht finden kann, indem erst jenseits der Schwelle des kindlichen Alters die Berufswahl, die Verantwortlichkeit vor dem Gesetze und die Begründung der Familie eintritt: wird Das irgend in Zweifel gezogen werden können? Je unbefangener wir den biblischen Schöpfungsbericht betrachten, desto mehr macht er den Eindruck auf uns, daß der erste Mensch unmittelbar nach seiner Erschaffung als ein zur vollen Persönlichkeit ausgereifter, mit Vernunft- und Willenskräften ausgerüsteter, sich gottgemäß selbst bestimmender und seiner Anlage nach lediglich für das Gute bestimmter, darin geschildert wird. Und auch das neue Testament stimmt im Wesentlichen hiermit überein. Was Eph. 4, 24 den neuen „nach Gott in Heiligkeit und Gerechtigkeit der Wahrheit geschaffenen" Menschen betrifft: so ist es denn doch mehr als ein Wagniß, in dieser Stelle jede Beziehung auf die Erschaffung des ersten Menschen ohne Weiteres zu läugnen. Wollten wir auch (V. 23) auf das *ἀνανεοῦσθαι* kein Gewicht legen, so setzt doch der Apostel (V. 18) eine ursprüngliche Lebensgemeinschaft zwischen dem Menschen und Gott, und einen nachfolgenden Abfall von dem Leben in Gott unverkennbar voraus, und jene Gemeinschaft war eben durch die 1. Mos. C. 1 und 2 erzählte Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes begründet. Noch viel weniger hätte jede Bezugnahme auf die Schöpfungsgeschichte in der Stelle Col. 3, 10 bestritten werden sollen, wo doch der Ausdruck *ἀνακαινούμενος . . . κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν* wörtlich auf den mosaischen Schöpfungsbericht zurückweist. Wenn aber der Apostel eine Erneuerung des Geschaffenen nach dem Bilde des Schöpfers

---

*) 1. Mos 2, 16 f.

**) 1. Mos. 2, 18—25.

verlangt, und zwar in Betreff der Erkenntniß, dann wird hiermit unzweifelhaft in dem Protoplasten ein auch in intellektueller Beziehung normales Verhältniß zu Gott vorausgesetzt *).

Nicht also, daß die älteren Dogmatiker bei der Beschreibung des göttlichen Ebenbildes sich überhaupt auf jene Stellen bezogen haben, sondern nur die Art und Weise, wie sie das gethan haben, ist zu tadeln. Unstreitig will der Apostel weder an der einen, noch an der andern lediglich den Urstand des Erschaffenen, sondern an beiden den Zustand des Wiedergebornen schildern; das letztere thut er jedoch so, daß er in der Wiedergeburt durch Christum die höhere Erfüllung dessen erblickt, was in dem Erstgeschaffenen uranfänglich als die Bestimmung des Menschen durch Gott schon gesetzt war **). Daß die ältere Dogmatik jene Erfüllung bereits in dem ersten Menschen als geschehen voraussetzte, daß sie denselben ohne Wei-

*) Auch Jul. Müller (a. a. O., II, 487) gibt zu: „Unstreitig steht die göttliche Ebenbildlichkeit, welche aus der Erlösung hervorgeht, im wesentlichen Zusammenhange mit dem Ebenbilde, welches der Mensch von der Schöpfung her an sich trägt; jenes ist erst die wahrhafte Erfüllung von diesem." Eben deßhalb sehen wir aber nicht ein, weßhalb in Eph. 4, 24 und Col. 3, 10 auch nicht die geringste unmittelbare Beziehung auf das dem Menschen anerschaffene göttliche Ebenbild sich entdecken lassen soll. Daß Hofmann (Schriftbeweis, I, 289) seine mehr als künstliche Wortverbindung von Col. 3, 10, wornach in dem Satze: *ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*, die Worte *κατ' εἰκόνα* u. s. f. sich nicht auf *ἀνακαινούμενον*, sondern auf *ἐπίγνωσιν* beziehen sollen, auch in der 2. A. noch festhält, ist auffallend. Eine Erkenntniß nach dem Bilde des Schöpfers soll ein solches Erkennen sein, daß der Mensch Gottes Bild überall, wo es ist, erkennt. Allein das wäre ja vielmehr eine *ἐπίγνωσις τῆς εἰκόνος τοῦ κτίσαντος αὐτόν*. „Nach dem Bilde des Schöpfers" erkennen, hieße eigentlich, da der Mensch nach der Schrift das Bild des Schöpfers ist, wie ein Mensch erkennen, was an unserer Stelle keinen Sinn gibt. Was die absolute Satzstellung von *εἰς ἐπίγνωσιν* betrifft, so ist dieselbe dadurch motivirt, daß 2, 2 der Gegenstand der *ἐπίγνωσις* bereits angegeben war, der Leser des Briefes darüber also nicht zweifelhaft sein konnte.

**) Beck (die chr. Lehrwissenschaft, 194): „Die Gottähnlichkeit ist nicht als ausgebildete Fähigkeit, nicht bereits als entwickelte Heiligkeit, Gerechtigkeit und Weisheit anerschaffen .... aber im Besitze göttlichen Lebensgehaltes .... besitzt der Mensch die lebendige Fähigkeit und Bestimmung zur Heiligkeit und Gerechtigkeit .... erfreut sich der lebenskräftigen Anlage und Einleitung einer geisteshellen, ewigen Lebens- und Liebes-Gemeinschaft mit Gott in seinem

teres als einen schlechthin heiligen und sittlich vollendeten sich vorstellte, ohne alle Rücksicht darauf, daß die potenzielle, sittliche Vollkommenheit von ihrer anfänglichen Entwicklungsstufe an noch eine weite Wegstrecke bis zu ihrer höchsten Entfaltung zurückzulegen hatte: das war ein großer und gefährlicher Irrthum.

Gestützt auf das eben gewonnene Ergebniß aus der h. Schrift, scheuen wir uns nun nicht vor der Behauptung, daß was gegenwärtig in jedem Menschen durch Zeugung, Geburt und Erziehung gesetzt wird, in dem ersten Menschen durch unmittelbare, göttliche Schöpferthätigkeit irgendwie gesetzt gewesen sein muß. Es ist dies nicht nur ein Postulat des Gewissens, sondern eben so sehr ein Postulat der Vernunft. Denken wir uns den ersten Menschen als unmündiges Kind, d. h. mit schlechthin überwiegenden organischen Bedürfnissen und Trieben, ohne vernünftiges Bewußtsein und ohne sittliches Selbstbestimmungsvermögen sein Dasein beginnend, so ist es von einem solchen pflanzen- und thierartigen Naturzustande aus rein unmöglich, seine Entwicklung zur sittlichen Freiheit und geistigen Selbstständigkeit begreiflich zu machen. Hätte der Mensch wirklich auf dieser niedrigen Naturstufe sein erstes Dasein begonnen, so würde er eben so elend haben verkümmern müssen, wie heute noch ein unmündiges Kind ohne leibliche Pflege, geistige Anregung und sittliche Leitung elend verkümmern müßte. Mag immerhin der kirchlichen Lehre von den anerschaffenen oder angelehrten Fertigkeiten des Protoplasten mit allem Rechte entgegengehalten werden, daß sie „von den ersten Entwicklungszuständen des ersten Menschen keine anschauliche Vorstellung zu machen wisse“*): wir behaupten mit gleichem Rechte, daß wir uns von einem anfänglichen Kindheitszustande des ersten Menschen noch viel weniger eine, das vernünftige Denken nur einigermaßen befriedigende, Vorstellung zu machen vermögen. Umgekehrt ist es eine unerbittliche Forderung der Vernunft, daß dem ersten Menschen, was ihm durch Pflege,

---

ganzen göttlichen Reich.“ Mit Recht warnt Thiersch (Vorlesungen, II, 19) gegen die „Herabsetzung des Begriffs des göttlichen Ebenbildes“, überspannt denselben aber, wenn „er die höchste ethische Vollendung“ als das wesentliche Moment in demselben zur Geltung bringen will.

*) Schleiermacher, der chr. Glaube, §. 61, 3 u. 4.

Bildung und Erziehung noch nicht zu Theil werden konnte, auf einem anderen Wege, und zwar durch eine unmittelbare Einwirkung der Allmacht, Weisheit und Güte des Schöpfers zu Theil geworden sein muß. Das Thier kann sich, einmal geschaffen, an der Stelle, wo ihm ausreichende Nahrung gedieh, selbst fortgeholfen haben, und es ist — seit dem ersten Schöpfungstage — geblieben, was es von Anfang war. Die Thierwelt ist geschichtslos, weil nur geistig klare, sittlich selbstverantwortliche Wesen eine Geschichte haben. Aber der Mensch, wenn er thierähnlich sein Dasein begann, mußte dasselbe auch sofort wieder hülflos beschließen. Um ein wirklicher Mensch zu sein, mußte er unmittelbar nach seiner Erschaffung sich selbst fortzuhelfen vermögen, und dazu bedurfte er leiblicher Stärke, geistiger Einsicht und sittlicher, seinem Geiste ursprünglich innewohnender, Ideen.

Worin liegt denn nun aber der Grund, weßhalb auch gläubige Forscher sich so ungern zu der Annahme bequemen, daß der erste Mensch, als ein geistig selbstbewußter und sittlich sich selbst bestimmender, sein irdisches Dasein begonnen habe? Mit Recht scheuen sie die Annahme, daß Gott dem ersten Menschen außerordentliche „*Fertigkeiten*“, oder gar „vollendete *Tugenden*“ anerschaffen habe. Was *nur erworben* werden kann, das kann niemals *anerschaffen* gewesen sein. Aber wenn denn doch nun einmal die Weltschöpfung, wie die Erschaffung des Menschen, ein Wunder ist: warum sollen und wollen wir mit dem Wunder nicht vollen und ganzen Ernst machen? Wir werden nicht etwa uns vorstellen, daß Gott den Menschenleib mechanisch aus Teig geformt habe: eine Annahme, welche ja schon der Glaube an die reine Geistigkeit des göttlichen Wesens verbietet*) Allein wir werden uns noch viel weniger vorstellen, daß *alle* organischen Wesen lediglich aus *dem Unorganischen* erzeugt werden**). Nur wer die Persönlichkeit

*) Daß die Darstellung der Schrift 1. Mos. 2, 7 eine *bildliche* sei, gibt sogar einer der massivsten sogenannten „theologischen“ Ausleger, *Delitzsch*, zu (Syst. d. bibl. Ps., 51). Nach ihm „müssen bei der Bildung des Menschenleibes bereits diejenigen Kräfte wirksam gewesen sein, welche in ihrem Ineinandergreifen das Gesammtnaturleben ausmachen.“

**) Der Satz von *Strauß* (chr. Dogm., I, 681): „Alle organischen Wesen sind *ursprünglich* aus dem Unorganischen erzeugt“, wird keck als *übereinstimmende* Lehre der Naturwissenschaft, wie der Philosophie,

Gottes, und mithin die Möglichkeit einer unmittelbaren schöpferischen und offenbarenden Einwirkung Gottes auf die Welt, läugnet, ist genöthigt, den ersten Menschen aus einem bloßen Naturprozesse entstehen zu lassen. Wie wir aber schon früher gezeigt haben, so muß er auf die Frage, in wie fern aus irdischen Stoffen die Klarheit und Freiheit des persönlichen Geistes sich entwickelt habe, seine völlige Rathlosigkeit in Betreff einer genügenden Antwort zugestehen. Der erste Mensch nahm seinen Anfang in dem Allmachtswillen des sich selbst offenbarenden Gottes, d. h. in dem der Welt sich erschließenden göttlichen Geiste. Das Selbstbewußtsein ist dem Menschen durch ein göttliches Allmachtswunder anerschaffen. Nicht mit dem bewußtlosen, nächtlichen: mit dem selbstbewußten, lichten Zustande hat der Mensch begonnen, d. h. er hat begonnen als Person, und eben damit als wahrer und wirklicher Mensch. Die Natur war allerdings — und auch hierin zeigt sich der Tiefblick der h. Schrift — vor dem Geiste in der Welt da. Denn das Geistleben der Person bedarf zu seiner Aeußerung nothwendig der Naturbedingung. Ein Personleben aber wird der menschliche Organismus erst durch

---

aufgeführt. Wir denken, die Naturwissenschaft hat so wenig ihre absolut fertige Dogmatik als die Theologie, und das Pfaffenthum der Naturforscher wäre um nichts besser, als das Pfaffenthum der Priester. Und woher weiß denn die Naturwissenschaft, wie der Erschaffungs- und Zeugungsproceß ursprünglich vor sich gegangen ist? „Wo warst Du, als ich die Erde gründete, sag' an, wenn du Einsicht hast?" (Hiob 38, 4). Die Dogmatik glaubt an die Priorität des Geistes und hat auf dem Gewissensstandpunkte ein Recht dazu. Der Naturforscher mag ebenfalls an die Priorität der Materie glauben; nur nenne er diesen „Glauben" nicht Wissenschaft, nur hüte er sich vor orthodoxer Verdammungssucht gegen Ungläubige! Wenn aber Strauß den Satz, daß das Unorganische der oberste Entstehungs- und Erklärungsgrund für das organische, und auch für das organisch-persönliche Leben des Menschen sei, als einen unumstößlichen hinstellt, der für den Naturforscher aufgehört habe controvers zu sein, so berufen wir uns auf einen Mann, der auch Strauß als Autorität gilt. Carus (Physis, 8) bemerkt, wo er vom Ursprung des Menschen handelt: „Jedenfalls werden wir bei allen diesen (organischen) Vorgängen zuletzt allemal an ein höheres — gedankenhaftes — ja an ein Göttliches zu denken gedrängt — denn nur einem Göttlichen kommt es zu, sich aus sich selbst zu bewegen, und nur ein Göttliches kann das gedankenhafte Urbild, das Gesetz sein, wornach ein Zeitlich-räumliches dann wirklich gesetzt wird."

den Geist. Daß die erste Person auf Erden mit dem vollen Besitze und der vollen Bethätigung ihres geistigen Wesens, dem Selbstbewußtsein, ihren Anfang genommen habe, ist dem Wesen des Geistes, der in der Bewußtlosigkeit noch gar nicht zu sich selbst gekommen ist, allein angemessen. Von dem Vollbesitze des Selbstbewußtseins und der damit verbundenen Funktionen des Gewissens, der Vernunft und des Willens, unterscheiden wir nun allerdings den Vollgebrauch derselben. Der erste Mensch konnte unmittelbar nach seiner Erschaffung der reichsten, geistigen und sittlichen Ausstattung ungeachtet, dennoch weder erworbene Begriffe besitzen, noch durchdachte Urtheile abgeben, weder wohlerwogene Entschlüsse fassen, noch reiflich überlegte Handlungen ausführen. Und hätte ihm Gott, wie die ältere Dogmatik irrthümlich voraussetzte, die ihm der Natur der Sache nach mangelnden Begriffe u. s. w. wunderbarer Weise anerschaffen: so wären dies wohl göttliche, aber nicht menschliche Begriffe u. s. w. gewesen. Hier muß also, da die elterliche Erziehung fehlte, eine Selbstbildung des Menschen aus dem Mittelpunkte seines eigenen Geistes dafür eingetreten sein. Und was sollte dieser im Wege stehen, so bald wir uns den Menschen nicht nur erwachsen, d. h. mit innerlich entwickelten Vermögen und äußerlich entwickelten Organen, sondern auch, wie es bei dem Normalmenschen nicht anders sein konnte, sein Selbstbewußtsein mit einer eben so außerordentlich gesteigerten Empfänglichkeit, als einer außerordentlich kräftigen Einwirkungsfähigkeit auf die Natur ausgerüstet denken. Ist schon jetzt Beides — Empfänglichkeit und Einwirkungsbefähigung auf die Natur — in dem gewöhnlichen Kinde, trotz des in ihm übermächtig gewordenen organischen Faktors, erfahrungsgemäß in hohem Grade vorhanden: in wie viel höherem mußte dies noch bei dem unmittelbar durch Gott geschaffenen, von menschheitlicher Jugendkraft und Lebensfülle schwellenden, ersten Menschen gewesen sein?

Wir sind ganz der Meinung Herder's, daß die Sprache dem Menschen nicht auf übernatürliche Weise anerschaffen worden sei*). Aber wir können uns ein so rasches Assimilationsvermögen der Vernunft

*) Vgl. Herder's Abhandlung vom Ursprunge der Sprache, 2. A., 1789, gegen Süßmilch, Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe.

denken, daß der erste Mensch in kürzester Zeit sich von den sichtbaren Dingen Begriffe gebildet und sie durch unterscheidende Laute bezeichnen gelernt hat; und es ist uns nicht unmöglich, ein so energisches Bildungsvermögen des Willens uns vorzustellen, daß dieser in nicht längerer Frist die entstandenen Begriffe und Urtheile, gegenüber der Außenwelt, zur Geltung zu bringen und dieselbe den ihm innewohnenden Gedanken und Absichten dienstbar zu machen vermochte. Diese Vernunft- und Willensthätigkeit konnte sich nun zunächst lediglich in innigstem Zusammenhange mit dem Gottesbewußtsein entwickeln, welches in dem ersten Menschen in um so größerer Kräftigkeit und Reinheit sich vorfinden mußte, als derselbe nach seiner geistigen wie nach seiner organischen Seite das unmittelbare Produkt der göttlichen Schöpferthätigkeit war. Ist bis auf den heutigen Tag die Ur-Erinnerung an den göttlichen Ursprung des Personlebens in keinem Menschengeiste ganz erloschen; dämmert das Licht des Gottesbewußtseins auch in dem Dunkel des wüstesten, irdischen Sinnentaumels hie und da wie ein Strahl aus der Höhe wieder auf: wie muß jene in dem Geiste des ersten Menschen, der von der wunderbaren Macht des Schöpferaktes nicht nur im Mittelpunkte seines Personlebens erfüllt, sondern auch in allen Organen seines Leibes noch durchschauert war, gelebt und gewirkt haben! Unstreitig war dieser erste ein anfangender Mensch, und in so fern mit den unvermeidlichen Mängeln und Unsicherheiten alles Anfangens behaftet. Aber diese letzteren konnten zunächst doch nur die Form, und nicht das Wesen seines Personlebens betreffen. Die entscheidende Frage bleibt immer die, ob der Geist oder die Natur in ihm das ursprünglich überwiegende Princip gewesen sei? So wie einmal die ursprüngliche Superiorität des geistigen über das seelisch-organische Leben in ihm eingeräumt ist, so ist damit auch zugegeben, daß in seinen ersten Denkversuchen und in seinen anfänglichen Willensbewegungen das ursprüngliche Uebergewicht seines auf Gott bezogenen Geistlebens einen entsprechenden Ausdruck werde gefunden haben. Der erste Mensch war wirklich ein Mensch des Geistes*), und zunächst

*) Daher noch immer die Forderung des Apostels: πνεύματι περιπατεῖτε (Gal. 5, 16). Die Behauptung desselben (1. Cor. 15, 47): ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός widerspricht der Normirtheit desselben durch

heit, oder Neutralität zwischen Gemeinschaft mit Gott und Trennung von Gott, hätte zur unabweislichen Folge gehabt, daß der Mensch von seinem ersten Anfange an außerhalb eines lebendigen Contaktes mit Gott gestanden wäre. Mit einer solchen Annahme würde die Dogmatik hinter den Arminianismus zurückgehen. Wie ernstlich auch der letztere bemüht war, unter Bekämpfung der Extravaganzen der orthodoxen Dogmatik den Begriff der Gottebenbildlichkeit auf ein möglichst bescheidenes Maß zu beschränken, daran hielt er wenigstens unerschütterlich fest, daß die ersten Menschen für das Gute nicht nur bestimmt waren, sondern dasselbe vermöge freier, sittlicher Willensentscheidung auch schon wirklich vollzogen hatten*). Und das ist auch die Vorstellung der h. Schrift. Der Schöpfungsbericht setzt den ersten Menschen unverkennbar als einen erwachsenen voraus. Derselbe hat sich nicht aus einem embryonischen Zustande vermittelst eines vieljährigen, an sich unvorstellbaren, Entwicklungsprozesses zur allmäligen Reife herangebildet**), sondern er findet sich in voller Reife alsobald vor. Indem er den, die unentbehrlichen Subsistenzmittel darbietenden, Garten Eden als Wohnstätte ebenfalls vorfindet, trägt er zugleich die Bestimmung in sich, durch Arbeit und Intelligenz sein Eigenthum zu bebauen und zu bewachen***). Er wird sich in diesem Zustande auch noch des sittlichen Gesetzes bewußt, das ihm das Eine erlaubt und das Andere verbietet, und ihm für den Uebertretungsfall die damit ver-

---

*) Limborch (th chr. II, 24, 5): Voluntas eorum non fuit neutra, in bonum ac malum aeque indifferens, sed antequam lex a Deo posita erat rectitudinem habuit naturalem, ut inordinate nec concupisceret, nec posset. Ubi enim lex non est, ibi liberrimus voluntatis usus absque culpa.

**) Vgl. auch Kant's bemerkenswerthe Abhandlung über den muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte (Vermischte Schriften, III, 35 f.): „Will man nicht in Muthmaßungen schwärmen, so muß der Anfang von dem gemacht werden, was keiner Ableitung aus vorhergehenden Naturursachen durch menschliche Vernunft fähig ist, also mit der Existenz des Menschen, und zwar in seinem ausgebildeten Geiste, weil er der mütterlichen Beihülfe entbehren muß; in einem Paar, damit er seine Art fortpflanze, und auch nur von einem einzigen Paar, damit nicht sofort der Krieg entspränge . . . .“

***) 1. Mos. 2, 8, 15.

bundene Strafe ankündigt*). Er schließt nach der Erschaffung des Weibes den Bund der Geschlechtsgemeinschaft, nachdem er vorher noch die übrigen lebendigen Geschöpfe durch Benennung klar und bewußt von sich selbst unterschieden hatte**). Daß dieses dreifache Verhältniß, in welches der erste Mensch, nach dem Zeugnisse der Schrift, vor dem Sündenfalle getreten ist: dasjenige des irdischen Berufes, der sittlichen Bestimmung und der geschlechtlichen Gemeinschaft einen Grad von persönlicher Reife und Selbstverantwortlichkeit voraussetzt, welcher sich in dem Kinde noch nicht finden kann, indem erst jenseits der Schwelle des kindlichen Alters die Berufswahl, die Verantwortlichkeit vor dem Gesetze und die Begründung der Familie eintritt: wird Das irgend in Zweifel gezogen werden können? Je unbefangener wir den biblischen Schöpfungsbericht betrachten, desto mehr macht er den Eindruck auf uns, daß der erste Mensch unmittelbar nach seiner Erschaffung als ein zur vollen Persönlichkeit ausgereifter, mit Vernunft- und Willenskräften ausgerüsteter, sich gottgemäß selbst bestimmender und seiner Anlage nach lediglich für das Gute bestimmter, darin geschildert wird. Und auch das neue Testament stimmt im Wesentlichen hiermit überein. Was Eph. 4, 24 den neuen „nach Gott in Heiligkeit und Gerechtigkeit der Wahrheit geschaffenen" Menschen betrifft: so ist es denn doch mehr als ein Wagniß, in dieser Stelle jede Beziehung auf die Erschaffung des ersten Menschen ohne Weiteres zu läugnen. Wollten wir auch (V. 23) auf das *ἀνανεοῦσθαι* kein Gewicht legen, so setzt doch der Apostel (V. 18) eine ursprüngliche Lebensgemeinschaft zwischen dem Menschen und Gott, und einen nachfolgenden Abfall von dem Leben in Gott unverkennbar voraus, und jene Gemeinschaft war eben durch die 1. Mos. C. 1 und 2 erzählte Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes begründet. Noch viel weniger hätte jede Bezugnahme auf die Schöpfungsgeschichte in der Stelle Col. 3, 10 bestritten werden sollen, wo doch der Ausdruck *ἀνακαινούμενος ... κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν* wörtlich auf den mosaischen Schöpfungsbericht zurückweist. Wenn aber der Apostel eine Erneuerung des Geschaffenen nach dem Bilde des Schöpfers

*) 1. Mos 2, 16 f.

**) 1. Mos. 2, 18—25.

verlangt, und zwar in Betreff der Erkenntniß, dann wird hiermit unzweifelhaft in dem Protoplasten ein auch in intellektueller Beziehung normales Verhältniß zu Gott vorausgesetzt *).

Nicht also, daß die älteren Dogmatiker bei der Beschreibung des göttlichen Ebenbildes sich überhaupt auf jene Stellen bezogen haben, sondern nur die Art und Weise, wie sie das gethan haben, ist zu tadeln. Unstreitig will der Apostel weder an der einen, noch an der andern lediglich den Urstand des Erschaffenen, sondern an beiden den Zustand des Wiedergebornen schildern; das letztere thut er jedoch so, daß er in der Wiedergeburt durch Christum die höhere Erfüllung dessen erblickt, was in dem Erstgeschaffenen uranfänglich als die Bestimmung des Menschen durch Gott schon gesetzt war **). Daß die ältere Dogmatik jene Erfüllung bereits in dem ersten Menschen als geschehen voraussetzte, daß sie denselben ohne Wei-

---

*) Auch Jul. Müller (a. a. O., II, 487) gibt zu: „Unstreitig steht die göttliche Ebenbildlichkeit, welche aus der Erlösung hervorgeht, im wesentlichen Zusammenhange mit dem Ebenbilde, welches der Mensch von der Schöpfung her an sich trägt; jenes ist erst die wahrhafte Erfüllung von diesem.“ Eben deßhalb sehen wir aber nicht ein, weßhalb in Eph. 4, 24 und Col. 3, 10 auch nicht die geringste unmittelbare Beziehung auf das dem Menschen anerschaffene göttliche Ebenbild sich entdecken lassen soll. Daß Hofmann (Schriftbeweis, I, 289) seine mehr als künstliche Wortverbindung von Col. 3, 10, wornach in dem Satze: *ἐνδυσάμενοι τὸν νέον τὸν ἀνακαινούμενον εἰς ἐπίγνωσιν κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτόν*, die Worte *κατ' εἰκόνα* u. s. f. sich nicht auf *ἀνακαινούμενον*, sondern auf *ἐπίγνωσιν* beziehen sollen, auch in der 2. A. noch festhält, ist auffallend. Eine Erkenntniß nach dem Bilde des Schöpfers soll ein solches Erkennen sein, daß der Mensch Gottes Bild überall, wo es ist, erkennt. Allein das wäre ja vielmehr eine *ἐπίγνωσις τῆς εἰκόνος τοῦ κτίσαντος αὐτόν*. „Nach dem Bilde des Schöpfers“ erkennen, hieße eigentlich, da der Mensch nach der Schrift das Bild des Schöpfers ist, wie ein Mensch erkennen, was an unserer Stelle keinen Sinn gibt. Was die absolute Satzstellung von *εἰς ἐπίγνωσιν* betrifft, so ist dieselbe dadurch motivirt, daß 2, 2 der Gegenstand der *ἐπίγνωσις* bereits angegeben war, der Leser des Briefes darüber also nicht zweifelhaft sein konnte.

**) Beck (die chr. Lehrwissenschaft, 194): „Die Gottähnlichkeit ist nicht als ausgebildete Fähigkeit, nicht bereits als entwickelte Heiligkeit, Gerechtigkeit und Weisheit anerschaffen . . . . aber im Besitze göttlichen Lebensgehaltes . . . . besitzt der Mensch die lebendige Fähigkeit und Bestimmung zur Heiligkeit und Gerechtigkeit . . . . erfreut sich der lebenskräftigen Anlage und Einleitung einer geisteshellen, ewigen Lebens- und Liebes-Gemeinschaft mit Gott in seinem

teres als einen schlechthin heiligen und sittlich vollendeten sich vorstellte, ohne alle Rücksicht darauf, daß die potenzielle, sittliche Vollkommenheit von ihrer anfänglichen Entwicklungsstufe an noch eine weite Wegstrecke bis zu ihrer höchsten Entfaltung zurückzulegen hatte: das war ein großer und gefährlicher Irrthum.

Gestützt auf das eben gewonnene Ergebniß aus der h. Schrift, scheuen wir uns nun nicht vor der Behauptung, daß was gegenwärtig in jedem Menschen durch Zeugung, Geburt und Erziehung gesetzt wird, in dem ersten Menschen durch unmittelbare, göttliche Schöpferthätigkeit irgendwie gesetzt gewesen sein muß. Es ist dies nicht nur ein Postulat des Gewissens, sondern eben so sehr ein Postulat der Vernunft. Denken wir uns den ersten Menschen als unmündiges Kind, d. h. mit schlechthin überwiegenden organischen Bedürfnissen und Trieben, ohne vernünftiges Bewußtsein und ohne sittliches Selbstbestimmungsvermögen sein Dasein beginnend, so ist es von einem solchen pflanzen- und thierartigen Naturzustande aus rein unmöglich, seine Entwicklung zur sittlichen Freiheit und geistigen Selbstständigkeit begreiflich zu machen. Hätte der Mensch wirklich auf dieser niedrigen Naturstufe sein erstes Dasein begonnen, so würde er eben so elend haben verkümmern müssen, wie heute noch ein unmündiges Kind ohne leibliche Pflege, geistige Anregung und sittliche Leitung elend verkümmern müßte. Mag immerhin der kirchlichen Lehre von den anerschaffenen oder angelehrten Fertigkeiten des Protoplasten mit allem Rechte entgegengehalten werden, daß sie „von den ersten Entwicklungszuständen des ersten Menschen keine anschauliche Vorstellung zu machen wisse“*): wir behaupten mit gleichem Rechte, daß wir uns von einem anfänglichen Kindheitszustande des ersten Menschen noch viel weniger eine, das vernünftige Denken nur einigermaßen befriedigende, Vorstellung zu machen vermögen. Umgekehrt ist es eine unerbittliche Forderung der Vernunft, daß dem ersten Menschen, was ihm durch Pflege,

ganzen göttlichen Reich.“ Mit Recht warnt Thiersch (Vorlesungen, II, 19) gegen die „Herabsetzung des Begriffs des göttlichen Ebenbildes“, überspannt denselben aber, wenn „er die höchste ethische Vollendung“ als das wesentliche Moment in demselben zur Geltung bringen will.

*) Schleiermacher, der chr. Glaube, §. 61, 3 u. 4.

Bildung und Erziehung noch nicht zu Theil werden konnte, auf einem anderen Wege, und zwar durch eine unmittelbare Einwirkung der Allmacht, Weisheit und Güte des Schöpfers zu Theil geworden sein muß. Das Thier kann sich, einmal geschaffen, an der Stelle, wo ihm ausreichende Nahrung gedieh, selbst fortgeholfen haben, und es ist — seit dem ersten Schöpfungstage — geblieben, was es von Anfang war. Die Thierwelt ist geschichtslos, weil nur geistig klare, sittlich selbstverantwortliche Wesen eine Geschichte haben. Aber der Mensch, wenn er thierähnlich sein Dasein begann, mußte dasselbe auch sofort wieder hülflos beschließen. Um ein wirklicher Mensch zu sein, mußte er unmittelbar nach seiner Erschaffung sich selbst fortzuhelfen vermögen, und dazu bedurfte er leiblicher Stärke, geistiger Einsicht und sittlicher, seinem Geiste ursprünglich innewohnender, Ideen.

Worin liegt denn nun aber der Grund, weßhalb auch gläubige Forscher sich so ungern zu der Annahme bequemen, daß der erste Mensch, als ein geistig selbstbewußter und sittlich sich selbst bestimmender, sein irdisches Dasein begonnen habe? Mit Recht scheuen sie die Annahme, daß Gott dem ersten Menschen außerordentliche „Fertigkeiten", oder gar „vollendete Tugenden" anerschaffen habe. Was nur erworben werden kann, das kann niemals anerschaffen gewesen sein. Aber wenn denn doch nun einmal die Weltschöpfung, wie die Erschaffung des Menschen, ein Wunder ist: warum sollen und wollen wir mit dem Wunder nicht vollen und ganzen Ernst machen? Wir werden nicht etwa uns vorstellen, daß Gott den Menschenleib mechanisch aus Teig geformt habe: eine Annahme, welche ja schon der Glaube an die reine Geistigkeit des göttlichen Wesens verbietet*) Allein wir werden uns noch viel weniger vorstellen, daß alle organischen Wesen lediglich aus dem Unorganischen erzeugt werden**). Nur wer die Persönlichkeit

*) Daß die Darstellung der Schrift 1. Mos. 2, 7 eine bildliche sei, gibt sogar einer der massivsten sogenannten „theologischen" Ausleger, Delitzsch, zu (Syst. d. bibl. Ps., 51). Nach ihm „müssen bei der Bildung des Menschenleibes bereits diejenigen Kräfte wirksam gewesen sein, welche in ihrem Ineinandergreifen das Gesammtnaturleben ausmachen."

**) Der Satz von Strauß (chr. Dogm., I, 681): „Alle organischen Wesen sind ursprünglich aus dem Unorganischen erzeugt", wird keck als übereinstimmende Lehre der Naturwissenschaft, wie der Philosophie,

Gottes, und mithin die Möglichkeit einer unmittelbaren schöpferischen und offenbarenden Einwirkung Gottes auf die Welt, läugnet, ist genöthigt, den ersten Menschen aus einem bloßen Naturprozesse entstehen zu lassen. Wie wir aber schon früher gezeigt haben, so muß er auf die Frage, in wie fern aus irdischen Stoffen die Klarheit und Freiheit des persönlichen Geistes sich entwickelt habe, seine völlige Rathlosigkeit in Betreff einer genügenden Antwort zugestehen. Der erste Mensch nahm seinen Anfang in dem Allmachtswillen des sich selbst offenbarenden Gottes, d. h. in dem der Welt sich erschließenden göttlichen Geiste. Das Selbstbewußtsein ist dem Menschen durch ein göttliches Allmachtswunder anerschaffen. Nicht mit dem bewußtlosen, nächtlichen: mit dem selbstbewußten, lichten Zustande hat der Mensch begonnen, d. h. er hat begonnen als Person, und eben damit als wahrer und wirklicher Mensch. Die Natur war allerdings — und auch hierin zeigt sich der Tiefblick der h. Schrift — vor dem Geiste in der Welt da. Denn das Geistleben der Person bedarf zu seiner Aeußerung nothwendig der Naturbedingung. Ein Personleben aber wird der menschliche Organismus erst durch

---

aufgeführt. Wir denken, die Naturwissenschaft hat so wenig ihre absolut fertige Dogmatik als die Theologie, und das Pfaffenthum der Naturforscher wäre um nichts besser, als das Pfaffenthum der Priester. Und woher weiß denn die Naturwissenschaft, wie der Erschaffungs- und Zeugungsproceß ursprünglich vor sich gegangen ist? „Wo warst Du, als ich die Erde gründete, sag' an, wenn du Einsicht hast?“ (Hiob 38, 4). Die Dogmatik glaubt an die Priorität des Geistes und hat auf dem Gewissensstandpunkte ein Recht dazu. Der Naturforscher mag ebenfalls an die Priorität der Materie glauben; nur nenne er diesen „Glauben“ nicht Wissenschaft, nur hüte er sich vor orthodoxer Verdammungssucht gegen Ungläubige! Wenn aber Strauß den Satz, daß das Unorganische der oberste Entstehungs- und Erklärungsgrund für das organische, und auch für das organisch-persönliche Leben des Menschen sei, als einen unumstößlichen hinstellt, der für den Naturforscher aufgehört habe controvers zu sein, so berufen wir uns auf einen Mann, der auch Strauß als Autorität gilt. Carus (Physis, 8) bemerkt, wo er vom Ursprung des Menschen handelt: „Jedenfalls werden wir bei allen diesen (organischen) Vorgängen zuletzt allemal an ein höheres — gedankenhaftes — ja an ein Göttliches zu denken gedrängt — denn nur einem Göttlichen kommt es zu, sich aus sich selbst zu bewegen, und nur ein Göttliches kann das gedankenhafte Urbild, das Gesetz sein, wornach ein Zeitlich-räumliches dann wirklich gesetzt wird.“

den Geist. Daß die erste Person auf Erden mit dem vollen Besitze und der vollen Bethätigung ihres geistigen Wesens, dem Selbstbewußtsein, ihren Anfang genommen habe, ist dem Wesen des Geistes, der in der Bewußtlosigkeit noch gar nicht zu sich selbst gekommen ist, allein angemessen. Von dem Vollbesitze des Selbstbewußtseins und der damit verbundenen Funktionen des Gewissens, der Vernunft und des Willens, unterscheiden wir nun allerdings den Vollgebrauch derselben. Der erste Mensch konnte unmittelbar nach seiner Erschaffung der reichsten, geistigen und sittlichen Ausstattung ungeachtet, dennoch weder erworbene Begriffe besitzen, noch durchdachte Urtheile abgeben, weder wohlerwogene Entschlüsse fassen, noch reiflich überlegte Handlungen ausführen. Und hätte ihm Gott, wie die ältere Dogmatik irrthümlich voraussetzte, die ihm der Natur der Sache nach mangelnden Begriffe u. s. w. wunderbarer Weise anerschaffen: so wären dies wohl göttliche, aber nicht menschliche Begriffe u. s. w. gewesen. Hier muß also, da die elterliche Erziehung fehlte, eine Selbstbildung des Menschen aus dem Mittelpunkte seines eigenen Geistes dafür eingetreten sein. Und was sollte dieser im Wege stehen, so bald wir uns den Menschen nicht nur erwachsen, d. h. mit innerlich entwickelten Vermögen und äußerlich entwickelten Organen, sondern auch, wie es bei dem Normalmenschen nicht anders sein konnte, sein Selbstbewußtsein mit einer eben so außerordentlich gesteigerten Empfänglichkeit, als einer außerordentlich kräftigen Einwirkungsfähigkeit auf die Natur ausgerüstet denken. Ist schon jetzt Beides — Empfänglichkeit und Einwirkungsbefähigung auf die Natur — in dem gewöhnlichen Kinde, trotz des in ihm übermächtig gewordenen organischen Faktors, erfahrungsgemäß in hohem Grade vorhanden: in wie viel höherem mußte dies noch bei dem unmittelbar durch Gott geschaffenen, von menschheitlicher Jugendkraft und Lebensfülle schwellenden, ersten Menschen gewesen sein?

Wir sind ganz der Meinung Herder's, daß die Sprache dem Menschen nicht auf übernatürliche Weise anerschaffen worden sei*). Aber wir können uns ein so rasches Assimilationsvermögen der Vernunft

*) Vgl. Herder's Abhandlung vom Ursprunge der Sprache, 2. A., 1789, gegen Süßmilch, Versuch eines Beweises, daß die erste Sprache ihren Ursprung nicht vom Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe.

denken, daß der erste Mensch in kürzester Zeit sich von den sichtbaren Dingen Begriffe gebildet und sie durch unterscheidende Laute bezeichnen gelernt hat; und es ist uns nicht unmöglich, ein so energisches Bildungsvermögen des Willens uns vorzustellen, daß dieser in nicht längerer Frist die entstandenen Begriffe und Urtheile, gegenüber der Außenwelt, zur Geltung zu bringen und dieselbe den ihm innewohnenden Gedanken und Absichten dienstbar zu machen vermochte. Diese Vernunft- und Willensthätigkeit konnte sich nun zunächst lediglich in innigstem Zusammenhange mit dem Gottesbewußtsein entwickeln, welches in dem ersten Menschen in um so größerer Kräftigkeit und Reinheit sich vorfinden mußte, als derselbe nach seiner geistigen wie nach seiner organischen Seite das unmittelbare Produkt der göttlichen Schöpferthätigkeit war. Ist bis auf den heutigen Tag die Ur-Erinnerung an den göttlichen Ursprung des Personlebens in keinem Menschengeiste ganz erloschen; dämmert das Licht des Gottesbewußtseins auch in dem Dunkel des wüstesten, irdischen Sinnentaumels hie und da wie ein Strahl aus der Höhe wieder auf: wie muß jene in dem Geiste des ersten Menschen, der von der wunderbaren Macht des Schöpferaktes nicht nur im Mittelpunkte seines Personlebens erfüllt, sondern auch in allen Organen seines Leibes noch durchschauert war, gelebt und gewirkt haben! Unstreitig war dieser erste ein anfangender Mensch, und in so fern mit den unvermeidlichen Mängeln und Unsicherheiten alles Anfangens behaftet. Aber diese letzteren konnten zunächst doch nur die Form, und nicht das Wesen seines Personlebens betreffen. Die entscheidende Frage bleibt immer die, ob der Geist oder die Natur in ihm das ursprünglich überwiegende Princip gewesen sei? So wie einmal die ursprüngliche Superiorität des geistigen über das seelisch-organische Leben in ihm eingeräumt ist, so ist damit auch zugegeben, daß in seinen ersten Denkversuchen und in seinen anfänglichen Willensbewegungen das ursprüngliche Uebergewicht seines auf Gott bezogenen Geistlebens einen entsprechenden Ausdruck werde gefunden haben. Der erste Mensch war wirklich ein Mensch des Geistes*), und zunächst

*) Daher noch immer die Forderung des Apostels: πνεύματι περιπατεῖτε (Gal. 5, 16). Die Behauptung desselben (1. Cor. 15, 47): ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός widerspricht der Normirtheit desselben durch

und vorläufig in einer derartigen persönlichen Entwicklung begriffen, welche, wenn sie fortgegangen wäre, eine normale Fortdauer des geistigen Uebergewichtes über die niederen Vermögen nothwendig mit sich gebracht hätte*). Weil derselbe aber in dem Anfangsprozesse seiner Entwicklung und nicht am Ziele seiner Vollendung stand, so war auch die Möglichkeit vorhanden, daß er sich sittlich anders entschied, als es nach seiner ursprünglichen Anlage hätte geschehen sollen. Und so hat es denn mit dem an die Spitze unseres Lehrstückes gestellten Satze seine volle Richtigkeit, daß der erste Mensch in der Anlage vollkommen gewesen sein muß, wenn er auch erst auf dem langsamen Wege der sittlichen Entwicklung zur Vollendung gelangen konnte.

Viertes Lehrstück.

Der erste Mensch als Gattungswesen, oder als Träger der Menschheit.

*Olshausen, de naturae humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta (Opusc. th., 143 f.). — Beck, Umriß der biblischen Seelenlehre, 1843. — Carus, Physis, zur Geschichte des leiblichen Lebens, und Psyche, zur Entwicklungsgeschichte der Seele, 1851. — Delitzsch, System der biblischen Psychologie, 1855. — Frohschammer, über den Ursprung der menschlichen Seelen, 1854. — *R. Wagner, der Kampf um die Seele vom Standpunkte der

---

den Geist nicht; denn es ist an jener Stelle nur von dem leiblichen Substrate Adams und Christi die Rede. Christus besaß in Folge der Auferstehung eine himmlische (verklärte) Leiblichkeit.

*) Richtig Calvin (inst. I, 15, 8): In mente et voluntate summa rectitudo et omnes organicae partes rite in obsequium compositae... Ad rectitudinem formatae erant singulae animae partes et constabat mentis sanitas, et voluntas ad bonum eligendum libera.

Wissenschaft. — *Krumm, de notionibus psychologicis Paulinis, 1858. — Rudloff, die Lehre vom Menschen nach Geist, Seele und Leib u. s. w., 1858.

Der erste Mensch, als der Träger der Menschheit, oder als Gattungswesen, ward in der Lebensform des, zur persönlichen Einheit verbundenen, geistigen und organischen Daseins geschaffen, und zwar in der Art, daß das Leben des Geistes, obwohl als solches ursprünglich von Gott, durch das Leben des beseelten leiblichen Organismus und dessen Erscheinung vermittelt ward. Dieselbe Vermittlung findet auch in Folge der geschlechtlichen Fortpflanzung statt. Da hiernach das Personleben noch immer durch den Geist, das organische durch die Seele und den Leib hervorgebracht wird, der Geist aber den innersten einheitlichen Mittelpunkt der Persönlichkeit bildet, so ist es das organische Leben, welches den Gattungscharakter, das geistige, welches den Individualcharakter wesentlich bedingt. Nach der ersteren Seite seines Daseins ist jeder Mensch ein Glied des menschlichen Gesammtlebens, nach der letzteren ein unmittelbares Produkt der göttlichen Schöpferthätigkeit. Unter den herkömmlichen Theorieen über das Verhältniß des menschlichen Personlebens zum Gattungsleben ist weder die präexistentianische, noch die traducianische auch nur einigermaßen befriedigend. Da die menschliche Persönlichkeit ihrem Begriffe nach die zur Einheit des Personlebens verknüpfte Synthese der göttlichen Ursächlichkeit und der organischen, durch jene bedingten, Naturwirksamkeit ist: so schließt nur der Creatianismus, ohne die theilweise Wahrheit des Traducanismus dadurch auszuschließen, wesentliche Wahrheit in sich. Der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechts ist eben so sehr ein, wenigstens mittelbares, Postulat des Gewissens, als eine Voraussetzung des göttlichen Wortes.

§. 15. Der erste Mensch war zunächst lediglich Individuum und als solches haben wir ihn auch im vorigen Lehrstücke betrachtet. Der erste Mensch als Gattungswesen.

Allein — und das führt uns auf die Bahn von neuen Untersuchungen — er war auch Gattungswesen, der Träger des gesammten Menschengeschlechtes. Ja, gerade das war seine wesentlichste Aufgabe: der Erste von Vielen, das Haupt einer Gemeinschaft zu sein, an der Spitze einer jahrtausendelangen Entwicklungsreihe von seinesgleichen zu stehen, als der Prototypus eines menschheitlichen Gesammtlebens zu erscheinen. Sind wir dem Menschen gleich bei der Schöpfung in der Doppelerscheinung des geistigen und des organischen Lebens begegnet, so war insbesondere mit der Form des letzteren seine generelle Bestimmung angezeigt. Als Individuum sollte der Einzelne den irdischen Schauplatz wieder verlassen; aber eben darum trug der Schöpfer in der Erschaffung der beiden Geschlechter dafür Sorge, daß vermittelst des Geschäftes der Fortpflanzung die Gattung sich eine längere Dauer sichere.

Bevor wir nun aber den Menschen als das Produkt des Gattungslebens von der organischen Seite näher betrachten, dürfen wir einer genaueren Untersuchung des Verhältnisses seiner organischen Seite zu seiner Geistesseite keineswegs ausweichen. Die herkömmliche Dogmatik hat sich in diesem Punkte an einer allzu äußerlichen Betrachungsweise genügen lassen. Ihr zufolge ist der Mensch aus zwei Theilen oder Substanzen: aus der Seele und dem Leibe, in gewissem Sinne zusammengesetzt*). Diejenige Ansicht, welche im Organismus früher die materielle Substanz und das seelische Leben unterschied, wurde, wenigstens lutherischerseits, kurzweg als Weigelianismus und verwerfliche Schwarmgeisterei abgethan**). Zwar ist die herkömmliche Ansicht darin auf der richtigen Spur, daß sie den wesentlichen Gegensatz innerhalb des menschlichen Personlebens durch den des Geistes (der Seele) und

---

*) Conf. helv. post. 7: Dicimus autem constare hominem duabus ac diversis quidem substantiis in una persona: anima immortali, utpote quae separata a corpore nec dormit, nec interit, et corpore mortali, quod tamen resuscitabitur, ut totus homo inde, vel in vita vel in morte, aeternum maneat. — Hollaz (examen, 410): Homo constat e duabus partibus: anima rationali et corpore organico.

**) Hollaz a. a. O.: Antithesiis est Paracelsi, Comenii, Weigelii et aliorum ex quorum mente tres sunt partes hominis: spiritus, anima et corpus.

des Leibes bezeichnet findet; allein sie weicht darin wieder von derselben ab, daß sie den jedenfalls nicht unwesentlichen Unterschied zwischen Seele und Leib läugnet*). Die Controverse, welche schon in der alten Kirche zwischen der, dem Materialismus günstigeren, Denkart des Realismus und der, dem Gnosticismus geneigteren, Vorstellungsweise des Spiritualismus über diesen Punkt geführt wurde, ist noch immer nicht erledigt, und selbst eine unbefangenere Erörterung derselben ist leider öfters in Gefahr gewesen, durch Parteileidenschaften vereitelt zu werden.

Der massive Realismus des Tertullian mußte in Beziehung auf die dogmatische Entscheidung dieses Punktes einen um so größeren Einfluß gewinnen, da er als das wirksamste Gegengift gegen die Irrthümer des Gnosticismus erschien. Indem nämlich Tertullian dichotomisch zwischen Seele und Leib unterschied, bestritt er zugleich, und zwar in den heftigsten Ausdrücken, die Immaterialität der Seele**). Seine Einwirkung namentlich auf Augustinus ist unverkennbar. Wenn auch der letztere von einer so krassen Anschauungsweise sich später äußerlich wieder lossagte, so kam er innerlich doch nie gänzlich davon los; so lehrte er doch die Substantialität der Seele in einer Weise, welche ihn hindern mußte, zum reinen Begriffe des persönlichen Geistes durchzudringen, wie ihn die alexandrinische Theologie aufzustellen wenigstens einen lobenswerthen Versuch gemacht hatte. Dem weitreichenden Einflusse des Augustinus ist es ohne Zweifel auch zuzuschreiben, wenn die dichotomische Ansicht innerhalb der kirchlichen Dogmatik an der Stelle der trichotomischen immer mehr die herrschende wurde***).

---

*) Vgl. Bd. I, 2. Lehrstück, §. 4.

**) De resurrectione carnis, 17: Nos autem animam corporalem et hic profitemur et in suo volumine probamus, habentem proprium genus substantiae solididatis, per quam quid et sentire et pati possit. Cap. 53: Anima vero, etsi corpus, tamen quia ipsa est corpus non animatum, sed animans potius, animale corpus non potest dici. — De anima, 5: Igitur anima corpus ex corporalium passionum communione; und sonst.

***) Irenäus nach dem Vorgange von Justinus Martyr u. A. lehrt ganz entschieden: Tria sunt, ex quibus perfectus homo constat, carne, anima et spiritu. Die Seele faßt er richtig als das Band und

Wenn es sich um das Problem der Fortpflanzung des ersten Menschen auf dem Grunde seines Gattungslebens handelt: so sind eigentlich drei Voraussetzungen möglich, von welchen die Dogmatik eine zu der ihrigen machen muß. Entweder kann man den Geist des Menschen aus dem Stoffe, oder man kann den Stoff aus dem Geiste ableiten, oder man kann, Geist und Stoff in ihrer relativen Selbstständigkeit anerkennend, beide durch ein Drittes zu einer organischen Einheit verbunden denken. Den ersteren Weg hat Tertullian eingeschlagen. Sein Realismus ist im Grunde doch materialistisch. Aber er zeigt sich dabei als ein folgerichtiger Denker, welcher von der Ueberzeugung ausgehend, daß der Geist, wenn er ein lediglich immaterielles Wesen wäre, weder Empfindungs- noch Begehrungsvermögen besitzen könnte, den menschlichen Geist oder die Seele, weil sie Empfindungen und Begehrungen hat, im Grunde lediglich für ein körperliches

---

Mittelglied des Geistes und der Materie: Id vero quod inter haec est duo, quod est anima, quae aliquando quidem subsequens spiritum elevatur ab eo, aliquando autem consentiens carni decidit in terrenas concupiscentias. Demnach ist es nicht richtig, wenn Dunker (des h. Iren. Christol., 98) meint, Irenäus lasse den Menschen wesentlich nur aus zwei Theilen bestehen. So konnte der Geist auch als anima divinior von der Seele als der anima inferior unterschieden werden (Orig. de princ. III, 4, 1, bei Schnitzer, 219 f.); an anderen Stellen erklärt Origenes die Unterscheidung von Geist und Seele für durchaus durch die Schrift geboten, (z. B. Comm. in Matth., III, 570), s. v. Cölln, Lehrbuch der chr. Dogmengeschichte, I, 319. Dagegen spricht sich Augustinus de definitionibus orthodoxae fidei, 15 aus, wo er auch die Lehre des Origenes von zwei Seelen berücksichtigt: Neque duas animas esse dicimus in uno homine .... sed dicimus unam esse et eandem animam in homine, quae et corpus sua societate vivificet.... Solum hominem credimus habere animam substantivam, quae exuta corpore vivit et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet. ... Animalium vero animae non sunt substantivae, sed cum carne ipsa carnis vivacitate nascuntur et cum carnis morte finiunt et moriuntur .... Duabus substantiis tantum constat homo, anima et corpore, anima cum ratione sua et corpore cum sensibus suis. Quos tamen sensus absque animae societate non movet corpus, anima vero et sine corpore rationale suum tenet. Non est tertius in substantia hominis spiritus .... sed spiritus ipsa est anima, pro spiritali natura vel pro eo quod spiret in corpore spiritus appellatur.

Wesen halten kann*). Zu dem gerade entgegengesetzten Resultate ist der spiritualistische Gnosticismus gelangt. Diesem zufolge hat nur der Geist an sich Wahrheit, und die Materie, anstatt ein Organ des Geistes zu sein, ist vielmehr an sich ein Hinderniß seiner Wirksamkeit**). Beide Ansichten sind gleich einseitig und zeigen ihre Unhaltbarkeit schon in den ihnen anhaftenden inneren Widersprüchen auf. Aller ernst gemeinten Versuche, die letzten Consequenzen aus den aufgestellten Prämissen zu ziehen, ungeachtet sieht dennoch Tertullian sich genöthigt, seiner körperlichen Seele Unsterblichkeit, und Valentinus, seinem geistlosen materiellen Organismus Persönlichkeit zuzuschreiben.

So bleibt denn nur noch jene dritte Voraussetzung übrig, wornach, wie unser Lehrsatz sich ausdrückt, das Personleben durch den Geist, das organische Leben durch den Leib und die Seele hervorgebracht wird, so zwar, daß die Gesammtpersönlichkeit des Menschen die organische Einheit von Geist und Leib in ihrer Aufeinanderbezogenheit durch die Seele bildet. Tertullian und Valentinus vertraten gerade die entgegengesetzten Irrthümer. Tertullian befand sich im Irrthume, wenn er die Gefühlsthätigkeit für eine Aeußerung des unsterblichen Faktors im Menschen hielt; dieser Irrthum ward ihm zur Versuchung, das Unsterbliche im Menschen für eine im Grunde blos körperliche Substanz zu halten. Valentinus befand sich im Irrthume, wenn er das Unsterbliche im Menschen für eine außerordentliche, göttliche Gnadengabe, als die Verklärung, und nicht als die nothwendige Bedingung der Persönlichkeit ansah. Dieser Irrthum hinderte ihn, den nothwendigen Zusammenhang des geistigen mit dem leiblichen Faktor in der Persönlichkeit anzuerkennen. Beide Irrthümer sind innerhalb der christlichen Dogmatik niemals völlig überwunden worden. Bis auf die neueste Zeit schwankt die dogmatische Ansicht

*) Apologeticus, 48: Neque pati quidquam potest anima sola sine materia stabili, id est carne. De carne Christi, 12: Opinor, sensualis est animae natura. Adeo nihil animale sine sensu, nihil sensuale sine anima.

**) So die Valentinianer. Tert. adv. Valent., 32: Ipsi autem spiritus in totum fient intellectuales, neque detentui neque conspectui obnoxii, atque ita invisibiliter in Pleroma recipientur. Vgl. auch Iren. adv. haer. I, 5, 5.

nicht selten zwischen materialisirendem Realismus und gnostisirendem Spiritualismus unstät hin und her, so daß der Leib den Einen zur Werkstätte des Geistes wird, dessen Ursprünglichkeit und Unzerstörbarkeit sie dadurch beeinträchtigen, während der Geist den Andern wie ein aus den Himmelsräumen in die Erdennacht verstoßener Gefangener erscheint, für welchen mit der Stunde des Todes auch die Stunde der Erlösung aus einer widernatürlichen Kerkerhaft schlägt.

Einzig und allein die in unsern Lehrsatz aufgenommene trichotomische Ansicht scheint uns geeignet, nicht nur die eben aufgezeigten Irrthümer zu beseitigen, sondern auch das Problem der Fortpflanzung, ohne Gefährdung für die wichtigsten Interessen des christlichen Heils, dogmatisch zu begreifen. Der Geist, und zwar lediglich der Geist, als die in Gott ursprüngliche Quelle des Selbstbewußtseins, ist in der Fortpflanzung der personbildende Faktor. Die Materie dagegen ist das nothwendige Substrat des organischen Lebens, dessen der Geist zu seiner irdisch-diesseitigen Erscheinung und zur gesammten Lebensäußerung bedarf. Geist und Materie sind jedoch als solche unvereinbar*). Deßhalb bedarf es eines Dritten, eines beide zur Einheit des Personlebens verknüpfenden Bandes, wodurch die zwischen ihnen als solchen vorhandene Spannung aufgehoben wird. Dieses Dritte ist, wie wir wissen, die Seele, die Lebendigkeit der Materie, das irdische Abbild des Geistes, das nothwendige Medium, mit Hülfe dessen die geistigen Funktionen in den leiblichen Organen sich vollziehen.

Wird es nun aber wohl möglich sein, das hiermit gewonnene Ergebniß auch in dem Gewissen und aus der h. Schrift nachzuweisen? Zwei Thatsachen stehen für den Standpunkt des Gewissens unzweifelhaft fest: erstens, daß der Geist lediglich aus dem Geiste, nicht aber aus der Materie zu begreifen ist, womit der materialisirende Realismus zurückgewiesen ist; zweitens, daß der menschliche Geist, in Folge der ursprünglichen göttlichen Schöpferthätigkeit zur organischen Erscheinung innerhalb des Naturlebens bestimmt, auf seine Manifestation im Leibleben nothwendig angewiesen ist, womit der gnostisirende Spiritualis-

*) Erster Band, 2. Lehrstück, §. 4.

mus zurückgewiesen ist. Im Gewissen ist das Selbstbewußtsein jederzeit so auf das Gottesbewußtsein bezogen, daß es zugleich auch eine Beziehung auf das Weltbewußtsein in sich schließt, und je mehr das letztere durch das erstere normirt ist, desto mehr entspricht die zeitliche Erscheinung der Persönlichkeit ihrer ewigen, göttlichen Idee.

Wie steht es nun aber mit der Begründung unseres Satzes aus der h. Schrift? Wir sind zunächst in der Lage, uns auf eine Reihe der tüchtigsten und selbstständigsten biblischen Forscher berufen zu können, deren Forschungen zu dem Resultate geführt haben, daß die Schrift, insbesondere die des neuen Testamentes, das Personleben durchgängig in der dreifachen Form des Geistes, der Seele und des Leibes sich manifestiren läßt*). Umgekehrt ist

*) So vor Allem der oft unklare, aber tief schriftverständige Oetinger. Nach ihm ist der Mensch zwar aus einem zwiefachen, dem geistlichen und dem körperlichen, dem aktiven und unzerstörbaren, dem passiven und zerstörbaren Grundprincipe gebildet. In dem körperlichen unterscheidet er aber wieder die sinnliche Seele von den materiellen Dingen (die Theologie aus der Idee des Lebens, herausg. von Hamberger, 187). Auch Beck unterscheidet trichotomisch Geist, Seele und Leib, und bemerkt (Umriß der bibl. Seelenlehre, 10 f.) in dieser Beziehung: „Das Seelenleben hat das Körperliche an sich, aber als Leib, als unmittelbares Organ seines Wirkens; es hat das Geistige in sich, aber nur als lichte Lebenskraft in leibhafter Lebensweise. Mittelst der Seele geht also das Geistige so in das Körperliche ein, daß dieses dem Geistigen zum eigenthümlichen Organ, und das Geistige im Körperlichen zum inwendigen Lebensprincip wird; so vermittelt die Seele Körperliches und Geistiges miteinander, daß sie ineinander gehen und Ein untheilbares, für sich bestehendes (Individuum) in diesem irdischen Leben bilden." Freilich giebt Beck der Seele dadurch eine falsche Stellung, daß er sie „das persönliche Ich-Leben" bilden läßt, während der Geist allein personbildend ist, wie denn das Thier eben darum niemals Person werden kann, weil es nur Seele hat. Ebenso findet auch Ch. F. Schmid die trichotomische Eintheilung im N. T. (Bibl. Th., I, 236 f. und II, 268 f.). Der Apostel Paulus lehrt, nach seiner Annahme, daß die ψυχή als das seelische, oder das mit dem Leibe in unmittelbarem Zusammenhang stehende geistige, Princip der Gegensatz von dem πνεῦμα, als dem Geist in der höchsten Potenz, wie er dem Ewigen zugewendet ist, sei. „Sie ist eben daher auch die selbstische Seite im Geistesleben." Vgl. noch zur Litteratur: Hahn, die Theologie des Neuen Testaments I, 391 f.; Krumm a. a. O., 3 ff., und Rudloff, die Lehre vom Menschen, 5 ff.: „In der Einheit der drei Faktoren Geist,

es Thatsache, daß solche Forscher, welche, wie neuerlich Hahn, wieder für die dichotomische Eintheilung in die Schranken getreten sind, sich dennoch genöthigt sehen, Geist und Seele nach Umständen von einander zu unterscheiden, und es ist ihnen dabei so wenig gelungen, neben der Unterscheidung auch wieder die Gleichheit beider Begriffe darzuthun, daß die Merkmale der Unterscheidung den Eindruck überwiegender Stärke machen *). Hat doch neuerlich selbst einer ihrer scharfsinnigsten Gegner der trichotomischen Ansicht das nicht unbedeutende Zugeständniß machen müssen, daß er den Geist — nach der Schrift — für das Princip des Lebens, die Seele dagegen nicht für ein solches erklärt **). Ist es unter diesen Umständen nun nicht ein Nothbehelf, wenn dessenungeachtet beide Begriffe im Grunde dasselbe bedeuten sollen, weil durch den einen die Bedingung für das Einzelleben, durch den anderen das Einzelleben selbst in seiner Bedingtheit, dort die Bewegung wirkende Macht, hier das in Bewegung befindliche Sein, nicht aber zweierlei „Substanzen", bezeichnet würden? Als ob die h. Schrift unsere neuere philosophische Substanzenlehre voraussetzte, als ob es der trichotomischen Ansicht zu Sinne kommen könnte, Geist und Seele als zwei verschiedene „Wesen" zu betrachten ***).

Was wir mit Berufung auf das Gewissen und die h. Schrift behaupten, ist nur Das, daß der Geist allein der personbildende, immaterielle, unzerstörbare Faktor, die Seele dagegen ein blos organisches Lebenselement innerhalb der menschlichen Persönlichkeit sei, ein Element, welches auch dem Thier- und Pflanzenleben zu Grunde liegt, niemals aber Urheber und Träger eines Personlebens werden kann. Die Controverse läßt sich daher auf den einen Punkt zurückführen: ob die Seele in der Schrift als personbildender Faktor, d. h. als Trägerin der Persönlichkeit erscheine, oder ob die personbildende Ursächlichkeit lediglich dem Geiste zukomme?

Leib und Seele besteht die Eigenthümlichkeit des Menschen, jedes derselben gehört zur Integrität seines Wesens."

*) Hahn, a. a. O., 414 f.

**) Hofmann, Schriftbeweis I, 294.

***) Vgl. Delitzsch, bibl. Psych. 67 f.

Der Geist der personbildende Faktor im Gattungsleben.

§. 16. Daß der Geist in Gott der Urgrund der absoluten Persönlichkeit ist, daß der persönliche, welterschaffende Gott als Geist über der gestaltlosen Materie webt*), daß Gottes Geist als Princip der Welterhaltung wirksam ist**), wie er überhaupt das Wesen Gottes an sich bildet***): das sind Sätze, die hier nur wieder in Erinnerung gebracht werden müssen. Eben darum ist es nicht richtig, daß in der Schrift von dem Thiere eben sowohl gesagt werde, es habe Geist, als vom Menschen †). An der von Hofmann zum Beweise hierfür beigebrachten Stelle (Ps. 104, 30) ist der Geist unverkennbar als göttlicher Schöpferodem, als das persönliche Princip der göttlichen Schöpferthätigkeit gedacht; es ist in Wirklichkeit nicht der Thiere, sondern Gottes eigener Geist, den Gott zurücknimmt, d. h. den er aufhören läßt wirksam zu sein, wenn die Thiere sterben ††). Mag es auch hin und wieder den Schein gewinnen, als ob die Begriffe רוּחַ und נֶפֶשׁ *πνεῦμα* und *ψυχή* in gleicher Bedeutung gebraucht würden, in so fern ja auch das seelische Leben in seinem letzten Grunde durch den ewigen Gottesgeist hervorgebracht ist, und daher auch die Seele in einem unläugbaren Zusammenhange mit dem sie bedingenden göttlichen Geiste steht; mögen sogar, nicht zwar bei Paulus, aber bei anderen biblischen Schriftstellern, etwa einmal die beiden Begriffe geradezu miteinander verwechselt werden: dadurch wird die von uns gemachte Unterscheidung keineswegs umgestoßen. Denn abgesehen davon, daß wir an der Schrift kein mit wissenschaftlicher Genauigkeit geschriebenes anthropologisches Lehrbuch besitzen, so wird selbst an solchen Stellen, in welchen eine Verwechselung der beiden Begriffe unverkennbar vorzuliegen scheint, wie z. B. Hiob

*) 1. Mos. 1, 2.

**) Ps. 104, 29.

***) Joh. 4, 24.

†) Hofmann, Schriftbeweis I, 295. An der Stelle Kohelet 3, 21, wo wirklich der Ausdruck רוּחַ הַבְּהֵמָה vorkommt, ist derselbe im Munde des materialistischen Scepikers allerdings treffend gewählt, der damit den Unterschied zwischen dem persönlichen Menschen und dem unpersönlichen Thiere aufhebt.

††) Darauf deutet Ps. 104, 29 und 30 der Wechsel der Person des רוּחָם (V. 29) in רוּחֲךָ (V. 30).

12, 10, dem schärferen Beobachter nicht entgehen, daß der Ausdruck Seele absichtlich von den unpersönlichen lebendigen Wesen, der Ausdruck Geist dagegen von dem Menschen gebraucht wird*). So kann es denn als die allgemeine Regel angesehen werden, daß überall da, wo in der Schrift die Persönlichkeit nach ihrem unvergänglichen Wesen, abgesehen von ihrem leiblichen Organismus, bezeichnet werden soll, von ihr die Bezeichnung Geist, wo sie dagegen nach ihrer irdischen Erscheinung und ihren organischen Funktionen gemeint ist, die Bezeichnung Seele gebraucht wird. Daß die Seele im alten Testamente nicht als persönlicher Geist, sondern als unpersönliche, organische Lebenskraft gedacht ist, dafür enthält die Stelle 3. Mos. 17, 11 den augenscheinlichsten Beweis. Daß der Geist unmittelbar von Gott, und der Mensch nur nach seiner organischen Seite von der Erde ist: diese unzweifelhafte Vorstellung des Schöpfungsberichtes findet hier ihre volle Bestätigung. Der Geist ist nicht im Blute, und noch viel weniger ist er (V. 14) das Blut. Aber das Leben ist im Blute; denn das Blut ist der schöpferische Quell der organischen Lebenskraft; wer Blut trinkt, oder blutige Speisen genießt, der genießt in gewissem Sinne das Leben selbst**). Wie gerade aus dieser Stelle geschlossen werden will: die „Seele" sei der Quellpunkt der Persönlichkeit, das ist nicht wohl zu begreifen; denn daß die Persönlichkeit nicht mit dem Blute, an welches sie nach der Stelle unauflöslich gebunden wäre, gerinnen oder genossen werden kann, daß sie jenseits der irdisch begrenzten Sphäre des blos seelischen Lebens in der Unendlichkeit ihren ewigen Quellpunkt hat: das liegt schon in ihrem Begriffe***). Dagegen ist leicht zu begreifen, weßhalb in der Schrift der Tod einfach als ein Ausfahren der

---

*) Nicht ohne guten Grund wird daher נֶפֶשׁ כָּל־חָי von רוּחַ כָּל־בְּשַׂר־אִישׁ unterschieden. Die unhaltbarste Meinung ist gewiß die, daß die Seele im Gegensatze zum Geiste die Persönlichkeit bedeute, wie sie auch Lutz vorträgt (bibl. Dogmatik, 71), und Hofmann macht die zum Theil richtige Bemerkung, das Ich unterscheide sich ebenso wohl von seiner Seele, als von seinem Geiste (?) oder Fleische.

**) Besonders 3. Mos. 11, 14 ist schlagend: נֶפֶשׁ כָּל־בָּשָׂר דָּמוֹ הוּא.

***) Erster Band, S. 34 ff.

Seele, d. h. des Lebens*), und die Wiederbelebung als eine Rückkehr der Seele, d. h. des Lebens, in den leblos gewordenen Leib, beschrieben wird**). Wo es an das Leben geht, d. h. an das irdische, diesseitige, vergängliche, da geht es in der Schrift immer an die „Seele"***). Wo dagegen von der sittlich selbstverantwortlichen Thätigkeit des Menschen die Rede ist: da wird diese immer dem Geiste zugeschrieben †).

Es ist eine natürliche Folge schon der größeren Bestimmtheit der neutestamentlichen Begriffe, daß sich die trichotomische Ansicht im neuen Testamente schärfer als im alten ausgebildet findet. Weder hätte von Herodes gesagt werden können, daß er nach dem „Geiste" (*πνεῦμα*) des neugeborenen Messias habe trachten wollen ††), noch hätte der Herr die Ermahnung ertheilen können, daß man in Betreff des Essens und Trinkens nicht für den „Geist" sorgen solle †††). Nur seine Seele, d. h. sein Leben, nicht aber sein Geist kann von dem Thoren abgefordert werden *), und nicht den Geist, sondern das Leben, hat der Herr dahingegeben als Lösegeld für die Sünden Vieler**). Heißt es in dem Lobgesange der Maria, daß ihre Seele den Herrn preise und ihr Geist über Gott ihren Heiland frohlocke***), so folgt daraus noch nicht, daß

---

*) 1. Mos. 35, 18: בְּצֵאת נַפְשָׁהּ.

**) 1. Kön. 17, 21.

***) Ps. 69, 2; Jerem. 4, 10. הִכָּה נֶפֶשׁ die Seele zerschlagen (4. Mos. 35, 11) heißt nicht etwa den Geist zerschlagen, sondern einfach um das (irdische) Leben bringen.

†) Z. B. Hiob 20, 3; Jes. 29. 24; Jes. 11, 2; ein weiteres Zeugniß dafür, daß der Geist personbildend gedacht wird, ist 1. Kön. 22, 21, wo der Geist personificirt auftritt, eine Personification, die, wie Jedermann zugeben wird, auf die Seele keine Anwendung finden könnte.

††) Matth. 2, 20 und öfters *ζητεῖν τὴν ψυχήν τινος*.

†††) Die Stelle Matth. 6, 25 ist noch wegen der dort vorfindlichen Parallelisirung von *ψυχή* und *σῶμα* bemerkenswerth: *μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ ὑμῶν τί φάγετε, μηδὲ τῷ σώματι ὑμῶν τί ἐνδύσησθε· οὐχὶ ἡ ψυχὴ πλεῖόν ἐστιν τῆς τροφῆς* (Leben und Nahrung als Lebensmittel sind hier in Vergleichung gebracht) *καὶ τὸ σῶμα τοῦ ἐνδύματος;*

*) Luc. 12, 20.

**) Matth. 20, 28.

***) Luc. 1, 46.

Seele und Geist an dieser Stelle Dasselbe bedeuten. „Geist", meint Hofmann, „bezeichne den Lebensodem als den wirkenden, Seele als den seienden". Aber die lobpreisende Seele wirkt doch wohl eben so gut, als der frohlockende Geist ist, wie umgekehrt; dagegen ist es ein großes Lebensgefühl, welches die Brust der lobpreisenden Sängerin durchdringt, und im tiefsten Grunde aus ihrem Geiste, als dem innersten Quellpunkte ihrer Persönlichkeit, entsprungen ist. Jedenfalls ist es ganz verwirrend, wenn nach Hahn die Seele „die Persönlichkeit des Menschen gegenüber dem Naturorganismus", die unsterbliche Seite gegenüber der sterblichen, bedeuten soll, und wenn der Geist daneben doch auch wieder als der verborgene immaterielle Kern der Seele betrachtet wird, so daß die Seele demzufolge zu gleicher Zeit bald persönlich, bald unpersönlich, bald unsterblich, bald sterblich sein müßte*). Allerdings scheint die Stelle Matth. 10, 28 der trichotomischen Ansicht besondere Schwierigkeiten darzubieten. Eine korrektere biblische Psychologie würde übrigens schon längst aufgezeigt haben, weßhalb dort der Gegensatz von Geist (πνεῦμα) und Leib (σῶμα) keineswegs angemessen wäre. Wie dürfte denn von dem Geiste vorausgesetzt werden, daß er getödtet werden könne, von ihm, der als ein lediglich immaterieller, seinem Wesen nach, untödtlich ist? Der Herr will an jener Stelle sagen, daß dem Menschen keine Gewalt über seine ψυχή, d. h. sein Leben, gegeben ist, daß er zwar wohl den Leib, aber nicht das Leben selbst tödten kann, indem dieses von Guten und Bösen nach dem Tode fortgesetzt wird, und Gott allein der wahrhaftige Herr über Tod und Leben ist. Auch an der Stelle 1. Petr. 2, 11 wird der Begriff der ψυχή von den Auslegern nicht richtig aufgefaßt, wenn sie der Meinung sind, der Apostel beabsichtige daselbst den Kampf des Fleisches mit dem Geiste, etwa in ähnlicher Weise wie Paulus Gal. 5, 17, zu schildern; will er doch nur daran erinnern, daß die fleischlichen Lüste wider die Seele, d. h. das Leben, streiten, und daß der Tod ihre unausweichliche Folge sei**). Wir möchten bezweifeln, ob auch

*) Hahn (bibl. Th., 416 f.).

**) Ἀπέχεσθε τῶν σαρκικῶν ἐπιθυμιῶν, αἵτινες στρατεύονται κατὰ τῆς ψυχῆς. Aehnlich Jac. 1, 15, wo die ἐπιθυμία als die Todesursache angedeutet ist.

nur eine neutestamentliche Stelle nachweislich ist, an welcher die Seele deutlich und bestimmt als die immaterielle, unzerstörbare, den ewigen Inhalt der Persönlichkeit bildende Seite des Menschen gedacht wäre? Der Ausdruck Seele (ψυχή) ist in der Regel nur da gebräuchlich, wo es darauf ankommt, die organische Beschaffenheit des Menschen zu beschreiben, Erscheinungen und Aeußerungen seines Gefühls- und Begehrungsvermögens zu schildern, oder überhaupt seine sinnliche Lebensform zu bezeichnen. „Meine Seele ist betrübt bis in den Tod!" sagt der Herr in Gethsemane *), weil dort von einem vorübergehenden Zustande schmerzlicher Empfindungen die Rede ist. Seine Seele ist erschüttert am Grabe des Lazarus **). Denn wie hätte auch sein Geist, der seiner selbst ewig gewisse, jemals eine Erschütterung erleiden können? Zwar werden auch in das Geistleben Affekte verlegt, wiewohl äußerst selten, und nur solche von einer durch den Geist geheiligten Beschaffenheit ***), so daß, wenn sich z. B. ἀναπαύειν bald mit τὸ πνεῦμα †), bald mit ταῖς ψυχαῖς verbunden vorfindet ††), im ersteren Falle die apostolische Persönlichkeit, die sich an den Erfolgen des Evangeliums erquickt, also der unsterbliche Theil des Apostels, durch den Ausdruck „Geist", im letzteren das unruhig bewegte, von Sorge und Leidenschaft umhergetriebene, organische Lebensgefühl der Sünder, deren Erquickung darin bestehen wird, daß der Geist wieder zu seinem normalen Uebergewichte über dasselbe gelangt, durch den Ausdruck „Seele" angezeigt wird. Findet der Ausdruck „Seele" sich wirklich etwa einmal da gebraucht, wo eigentlich von Thätigkeiten des Geistes die Rede ist, so wird vermittelst desselben die Thätig-

---

*) Matth. 26, 38.

**) Joh. 12, 27.

***) Z. B. Apost. 17, 16 von dem heiligen Eifer des Paulus gegenüber dem Götzendienste.

†) 1. Cor. 16, 18; 2. Cor. 7, 13.

††) Matth. 11, 29. Wenn Hahn a. a. O., 417, behauptet, daß die Ausdrücke ἀποκτείνειν, ἀπολέσαι nicht nur von der ψυχή, sondern in gleicher Weise auch vom πνεῦμα gebraucht würden, so führt er zwar wohl die Stellen 1. Cor. 5, 5; 1. Petri 3, 18; 4, 6 und Gal. 5, 25 für seine Behauptung an, allein jene Ausdrücke werden an den a. Stellen vom πνεῦμα nicht gebraucht.

keit des Geistes als eine solche bezeichnet, welche innerhalb der organischen Lebenssphäre zur Erscheinung gelangt*).

Sollte es übrigens auch zweifelhaft bleiben, ob die trichotomische Voraussetzung bei allen biblischen Schriftstellern sich finde: so findet dieselbe sich doch sicherlich bei **Paulus****). Wenn dieser Apostel den „psychischen" vom „pneumatischen" Leibe unterscheidet***): dann meint er doch unverkennbar das eine Mal die organisch-**vergängliche**, das andere Mal die geistdurchdrungene **unvergängliche** Leiblichkeit, wie er denn auch den ersten Menschen als einen organischen um seiner *ψυχή* willen aus der Erde, den zweiten als einen geistartigen um seines *πνεῦμα* willen vom Himmel stammen läßt. Aus demselben Grunde wird auch von der *ψυχή* nur ausgesagt, daß sie **lebendig** (*ζῶσα*), von dem *πνεῦμα* dagegen, daß es **lebenschöpferisch**, personbildend (*ζωοποιοῦν*) sei †). Eine so durchgreifende Unterscheidung ist bei **Paulus** zwischen „Seele" und „Geist", dem blos organischen und dem persönlichen centralen Lebensgrunde, eingehalten, daß dieselbe auf dem ethischen Gebiete bis zum **Gegensatze** sich steigert, wornach dem Menschen nach der lediglich **seelisch**-organischen Seite jedes Verständniß für das göttliche **Geistleben** streitig gemacht wird ††). Unter solchen

---

*) Bezeichnend ist Phil. 2, 19: *ἵνα κἀγὼ εὐψυχῶ*; 20: *ἰσόψυχος*. Es handelt sich hier von geistigen Thätigkeiten innerhalb der Gefühlssphäre.

) Vgl. insbesondere **Krumm a. a. O., 3: Constat: divisionem Pauli tripartitam etiam ad hominem nondum regeneratum pertinere.

***) 1. Cor. 15, 44. Die Vergleichung mit V. 47 zeigt auch, daß *ψυχικός* dem Wesen nach von *χοϊκός* nicht verschieden ist.

†) 1. Cor. 15, 45.

††) 1. Cor. 2, 14, wornach der *ψυχικὸς ἄνθρωπος οὐ δέχεται τὰ του πνεύματος τοῦ θεοῦ*, weil in ihm als solchem das **sinnliche Lebensgefühl** vorherrscht, während (V. 15) der *πνευματικὸς ἀνακρίνει τὰ πάντα*. Bezeichnend ist auch die Unterscheidung, welche **Jakobus** zwischen der *σοφία ἄνωθεν κατερχομένη*, der aus dem unvergänglichen Geistleben entspringenden, und der *σοφία ἐπιγείος, ψυχική* macht. Hier erscheinen die Begriffe **irdisch** und **seelisch** als durchaus Dasselbe bezeichnend. Die *ψυχή* ist eben blos irdisches **Lebensprincip**. Aehnlich ist der Gebrauch bei den Apokryphen, wenn z. B. Sirach ermahnt (5, 2): *μὴ ἐξακολουθεῖ τῇ ψυχῇ σου καὶ τῇ ἰσχύϊ σου, τοῦ πορεύεσθαι ἐν ἐπιθυμίαις καρδίας σου*, oder 18, 31 bemerkt: *ἐὰν χορηγήσῃς τῇ ψυχῇ σου εὐδοκίαν ἐπιθυμίας, ποιήσει σε ἐπίχαρμα*

Umständen bedarf es in der That eines nicht gewöhnlichen Aufwandes von Auslegungskunst, um darthun zu wollen, daß sogar in den Stellen Hebr. 4, 12 und 1. Thess. 5, 23 die Begriffe ψυχή und πνεῦμα Dasselbe bedeuten*). Was die erstere Stelle betrifft: so geht wenigstens mit Sicherheit daraus hervor, daß es vermittelst des Logos zur Scheidung (μερισμός) von Seele (ψυχή) und Geist (πνεῦμα) kommt. Wo nun eine Scheidung, da ist unstreitig auch ein Unterschied vorhanden. Sagt auch der Apostel nicht geradezu, worin der Unterschied zwischen der Seele und dem Geiste bestehe: durch den Nachsatz: καὶ κριτικὸς ἐνθυμήσεων καὶ ἐννοιῶν καρδίας, deutet er, was er meint, doch verständlich genug an. Aus der Seele gehen die ἐνθυμήσεις, d. h. die dem organischen Gebiete angehörigen Triebe, aus dem Geiste die ἔννοιαι, d. h. die aus dem vernünftigen Geistleben entspringenden Gedanken, hervor**). Kaum aber ist es zu begreifen, wie auch an der zweiten Stelle die Bestreiter der trichotomischen Ansicht noch einen Stützpunkt für ihren Widerspruch gegen dieselbe zu finden hoffen können. Der Apostel, behauptet man, meine dort nicht sowohl, daß die Thessalonicher als ganze Menschen, als daß sie nach allen Beziehungen tadellos bewahrt bleiben***). Allein nach dem Zusammenhange kann es sich

τῶν ἐχθρῶν σου. Von der sinnlich-organischen Lebenserregtheit kommt ψυχικῶς 2. Macc. 4, 37; 14, 24 vor, und 4. Macc. 1, 32 werden die ἐπιθυμίαι in ψυχικαὶ und σωματικαὶ eingetheilt, über welche die geistige Vernunftthätigkeit, der λογισμός, Herr werden muß.

*) Hofmann, Schriftbeweis, I, 296.

**) Delitzsch (Comm. z. Br. a. d. Hebr., 158) irrt nur darin, daß er die Seele als das vom Geiste ausgehende Leben bezeichnet, während er gegen Hofmann u. A. das Richtige bemerkt.

***) Hofmann, a. a. O., 297. Wie viel gesunder und zutreffender Neander (Geschichte der Pflanzung u. Leitung der chr. K. durch die Apostel, II, 678, 4. A.), indem er sich für die trichotomische Eintheilung bei dem Apostel Paulus entscheidet: „So werden wir unter dem πνεῦμα das Innerlichste und Tiefste, wie Höchste im Menschen verstehen, die dem Ewigen, Göttlichen zugekehrte Seite des Geistes, das Vermögen Gottes und göttlicher Dinge sich bewußt zu werden, die Anlage des Gottes- und darin begründeten, höheren Selbstbewußtseins, unter der ψυχή hingegen Alles, was zum Welt- und niederen Selbstbewußtsein gehört." Allerdings ist nach unserer Auffassung die ψυχή an sich nicht Selbstbewußtsein, sondern das πνεῦμα wird sich der

doch nur darum handeln, ob die letzteren Beziehungen derartige seien, daß, wenn eine nicht tadellos bewahrt bleibt, auch der Mensch kein ganzer, d. h. kein Mensch, wie er sein sollte, mehr ist. Daß der überleibliche und der leibliche Faktor im Menschen wesentlich von einander verschieden sind: das wird doch auf einem Standpunkte von weder einseitig spiritualistischer, noch einseitig materialistischer Grundlage, nicht bestritten werden wollen. Hält es nun der Apostel nicht nur entweder in Beziehung auf Geist und Leib, oder in Beziehung auf Seele und Leib, hält er es in Beziehung auf Geist, Seele und Leib für ein unumgängliches Erforderniß, daß sie alle drei auf den Tag Christi vollständig bewahrt werden: so muß er sicherlich einen ausreichenden Grund gehabt haben, warum er jene Bewahrung nach drei Beziehungen fordert. Der Leib als das Organ der sinnlich-organischen Funktionen, die Seele als die Quelle der Affekte und Leidenschaften: beide müssen geheiligt werden durch das unmittelbar von Gott kommende Geistleben, weßhalb denn auch an der besprochenen Stelle das *πνεῦμα* an die Spitze gestellt ist. Da aber nicht nur der Geist auf die Seele und den Leib wirkt, da Seele und Leib auch umgekehrt auf den Geist zurückwirken, da, wenn einer von den drei Grundfaktoren des Personlebens Schaden nimmt, ein jeder derselben in Gefahr ist, von demselben Schaden ergriffen zu werden: so ist, damit der Mensch auf den Tag der Entscheidung als ein ganzer Gottesmensch erfunden werde, eine vollständige Bewahrung aller drei Grundfaktoren unbedingt nothwendig. Demgemäß hat sich denn unser Lehrsatz, daß das Personleben durch den Geist, das organische durch den Leib und die Seele hervorgebracht wird, der Geist als der einheitliche Mittelpunkt der außer ihm auch noch aus Seele und Leib gebildeten Persönlichkeit zu be-

---

ψυχή, und zwar im Zustande der Sünde, als einer sein Wirken hemmender und verdunkelnder Macht der organischen Erregtheit, bewußt. Was Frohschammer in seiner neuesten Schrift (Einl. in die Phil., 424 f.) gegen die trichotomische Ansicht eingewandt hat, daß nicht abzusehen sei, wie durch Annahme einer vom Geiste verschiedenen Seele, als reiner Lebens-Energie, der starre Gegensatz der geistigen und materiellen Substanz soll überwunden werden können: so will uns scheinen: eine organische Manifestation, die lediglich Energie des Lebens ist, wie die Seele, ist ein sehr geeignetes Medium, um das Geistleben mit der Materie in Verbindung zu setzen.

trachten ist, nicht nur vermöge des Zeugnisses unseres Gewissens, sondern auch der h. Schrift bewährt. Das hierdurch gewonnene Ergebniß wird daher für unsere folgenden Untersuchungen die nothwendige Grundlage zu bilden haben.

§. 17. Als ein allgemeiner Erfahrungssatz steht fest, daß das Leben des Geistes innerhalb seiner organischen Wirkungssphäre nicht unmittelbar zu seinem Ausdrucke gelangt, daß es der Persönlichkeit in den von der Leiblichkeit ihr gezogenen Schranken unmöglich ist, lediglich als Geist sich zu manifestiren. Das Geistleben sieht sich durchgängig genöthigt, erst durch die Hemmungen des wesentlich materiellen leiblichen Organismus hindurch sich Bahn zu brechen, und seine herrlichsten Offenbarungen sind an dieses Medium mit Nothwendigkeit gebunden. Um seine Kräfte zu regen, seine Wirkungen zu äußern, bedarf der Geist zuerst der Aufnahme von sinnlichen Eindrücken, des Impulses von physischen Erregungen; allseitig ruht er auf organischem Lebensgrunde, und dem oberflächlichen Beobachter könnte er in Wirklichkeit als ein Gefangener erscheinen, dem es, seiner beziehungsweisen Unendlichkeit ungeachtet, auf Erden dennoch nicht vergönnt ist, die Fesseln der endlichen Beschränkung zu brechen und ganz er selbst zu sein. Einem tiefer dringenden Verständnisse erschließt sich übrigens bald die Ursache dieser anscheinend unnatürlichen Begrenzung. Der erste Mensch hatte nicht nur den Beruf ein besonderes Individuum, der Träger seiner eigenen Persönlichkeit zu sein; vielmehr hatte er schon vermöge seiner Erschaffung die Bestimmung überkommen, der Wurzelpunkt seines Geschlechtes, der Stammvater der Menschheit zu werden. Liegt doch ein tiefer Sinn schon in der Thatsache, daß nach dem Schöpfungsberichte der Schrift die Menschheit ihren Anfang nicht mit der Geschlechtsverschiedenheit genommen hat, sondern daß diese erst eine Folge der Erschaffung des ersten Menschen war. Im Weibe ist nicht mehr der Mensch als solcher, sondern der Mensch in seinem Verhältnisse zur Gattung geschaffen; in dem ersten Menschenpaare war die ganze Summe der aus ihm nunmehr entspringenden Generationen präformirt. Mann und Weib: das sind die Grundformen, in welchen das Gattungsleben zur Hervorbringung immer neuer Individuen sich specialisirt, und die Geschlechtsgemeinschaft zwischen beiden ist das geheimniß-

Die präexistentianische Hypothese.

volle Band, welches die frühere Generation mit einer späteren immer wieder auf's Engste verknüpft.

Aber eben hier ist nun der Punkt, an welchem es gilt, über ein Problem, in Betreff dessen nicht nur im Allgemeinen noch große Verwirrung herrscht, sondern dessen eigenthümliche dogmatische Bedeutung auch bei Weitem noch nicht genug erkannt ist, eine möglichst bestimmte dogmatische Ueberzeugung zu gewinnen. Handelt es sich doch um nichts Anderes als um die Frage: auf welche Weise das Gattungsleben durch die Fortpflanzung vermittelt werde, und in welchem physiologischen und ethischen Verhältnisse der Erzeugte zu seinen Erzeugern, die folgende Generation zu der ihr unmittelbar vorangehenden und sie bedingenden stehe?

Vor Allem ist es Pflicht, das Vorurtheil zurückzuweisen, als ob es sich hier um eine Frage von blos naturwissenschaftlicher Bedeutung handle*). Das Gewissen ist bei der Erledigung derselben in hohem Grade betheiligt; sie ist daher von wesentlicher dogmatischer Tragweite. Oder ist es denn nicht eine tiefgreifende Gewissensfrage, woher die Persönlichkeit des Menschen, dasjenige, wofür der Mensch sittlich-selbstverantwortlich ist, ihren Ursprung genommen habe? Um nichts Geringeres, als um das Problem des Ursprunges des menschlichen Personlebens handelt es sich also hier. Dieses kann entweder, wie das thierische Leben, aus der organischen Natur; oder es kann, von dem Ursprunge des Thierlebens sich wesentlich unterscheidend, unmittelbar aus Gott entsprungen sein. Ein Drittes gibt es nicht.

Wären wir genöthigt, uns für die Annahme zu entscheiden, daß das Personleben einen thierähnlichen Anfang nehme: dann wäre es geradezu thöricht, wenn wir uns noch länger der von dem Materialismus in neuester Zeit gezogenen Consequenzen erwehren wollten, wornach der Mensch im Grunde doch nur ein höher organisirtes Thier, ein Produkt der Naturkräfte, und ein Spiel

---

*) Selbst die älteren Dogmatiker legten dem Problem ziemlich geringe Bedeutung bei. Baier z. B. (comp th. pos., 256) citirt beifällig folgende Stelle von Wigand über dasselbe: Sed quo feror? Cum autem ista tota res adhuc sit obscura, et fortasse Deus singulari consilio eam quaestionem usque in alteram vitam distulerit, nihilque inde periculo fit animae, itaque in medio relinquere liberum est.

der Naturtriebe, sittlich unzurechnungsfähig, persönlich vergänglich, ohne einen ewigen Ursprung und ohne eine ewige Bestimmung wäre*). Die christl. Dogmatik hat daher nur ihrem Selbsterhaltungstriebe gefolgt, wenn sie schon in ihren ersten Vertretern dem Personleben einen Ursprung zu sichern suchte, welcher die sittliche Selbstverantwortlichkeit und geistige Unzerstörbarkeit der Persönlichkeit wesentlich verbürgt. Der älteste Versuch dieser Art ist die Annahme eines vorzeitlichen Seins (Präexistenz) des menschlichen Geistlebens vor seiner Verbindung mit einem leiblichen Organismus. Daß diese Annahme nicht schlechterdings aus einem Heilsbedürfnisse hervorgegangen ist, das beweist allerdings ihre Entstehung. Verdankt sie doch ihren Ursprung zunächst dem Ideenkreise der platonischen Philosophie; beruht sie doch vor Allem auf der Voraussetzung eines mit strenger Folgerichtigkeit durch das Schöpfungsganze hindurch sich erstreckenden Dualismus zwischen Geist und Materie, welcher schließlich die Leiblichkeit zur leeren doketischen Hülle des immateriellen Wesens der Dinge herabsetzt, und sich nirgends ernstlich dazu versteht, sie als die beziehungsweise nothwendige Erscheinungsform des Ewigen und Unvergänglichen zu begreifen. Wohl ist es ein sinnreiches Wort, wenn Cebes im Phädon den Sokrates sagen läßt, daß alles Lernen auf Erden nichts Anderes sei, als eine Reproduktion der Erinnerung an das, was wir schon einmal in einem vorzeitlichen Zustande gelernt hatten. Allein wenn er die Unsterblichkeit des persänlichen Geistes mit diesem

*) C. Vogt, Bilder aus dem Thierleben: „Wie der Nerv eines bestimmten Muskels diesen zucken läßt, wenn ein bestimmter Gefühlsnerv gereizt wird, so muß auch die Gehirnsubstanz eines bestimmten Individuums diesen oder jenen Gedanken produciren, je nachdem sie so oder so erregt wird. Der freie Wille existirt nicht und mit ihm nicht eine Verantwortlichkeit und eine Zurechnungsfähigkeit, wie sie die Moral und die Strafrechtspflege und Gott (?) weiß was noch uns auferlegen wollen. Wir sind in keinem Augenblick Herren über uns selbst, über unsere Vernunft, über unsere geistigen Kräfte, so wenig, als wir Herren darüber sind, daß unsere Nieren etwas absondern sollen oder nicht; der Organismus kann sich nicht beherrschen, ihn beherrscht das Gesetz seiner materiellen Zusammensetzung. Was wir in einem Augenblicke denken, ist das Resultat einer augenblicklichen Stimmung, der augenblicklichen Zusammensetzung unseres Gehirns.“ S. über diese Stelle R Wagner: Menschenschöpfung und Seelensubstanz, 23 f. Aehnlich wie Vogt, Otto Büchner in seiner Schrift „Kraft und Stoff“, 3. A., 681 f.

sokratischen Satze begründen will: so stützt er ja unverkennbar die eine Hypothese nur mit einer andern Hypothese*). Und wenn wir im Timäus belehrt werden, wie im Anfange der Weltschöpfung die ausreichende Zahl von persönlichen Geistern unter die Gestirne vertheilt worden sei; wenn die Verbindung des Geistes mit den Leibern dem Philosophen hier nur als ein Mittel der Läuterung für das Geistleben erscheint: so begegnen wir an dieser Stelle doch nur einem geistreichen Versuche, das auf dem Standpunkte des Begriffes Unerklärte auf demjenigen der Phantasie einigermaßen anschaulich zu machen, den an sich so räthselhaften Eintritt der Geisterwelt in die Körperwelt zur äußern Vorstellung zu bringen**). Durch die platonische Hypothese wird jedoch das Räthsel selbst um so weniger erklärt, als es, da Geist und Materie bei Plato gegenseitig in keiner nothwendigen Beziehung zu einander stehen, nur ein Spiel des Zufalls sein kann, welches sie auf kurze Zeit miteinander in kosmische Verbindung bringt.

Dennoch aber liegt dem Präexistentianismus, wenn er von Zeit zu Zeit innerhalb des kirchlichen Lehrbegriffes wieder an's Licht tritt, das wahrhaft ethische Bedürfniß zu Grunde, die Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit des Geistes entweder materialistischen, oder massiv-realistischen Richtungen gegenüber zu vollerer Geltung zu bringen. Wenn der große Theologe, welcher diese Hypothese zuerst in das dogmatische System einbürgerte — Origenes — sich freilich abmühte, dieselbe aus der Schrift zu erweisen: so vermögen wir bei seiner Beweisführung uns eines Lächelns kaum zu erwehren. Berufungen wie die auf

---

*) Phaedo, Opera ed. Ast, I, 511: *Ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα· τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῶν ἡ ψυχή, πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι.* Das Erdenleben als Buß- und Läuterungsmittel für vorzeitlich begangene Sünden wird sehr malerisch beschrieben im Staate X, 92 f., a. a. O. Philo besonders in der Schrift de gigantibus zu 1. Mos. 6, 1 f. und Plotinus (Enneade, 4, 2, 1 ff.) entwickelten im Anschlusse an Plato die Vorstellung weiter. Vgl. auch J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, II, 100 f.

**) Timäus (a. a. O., V, 162): *ξυστήσας δὲ τὸ πᾶν διεῖλε ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις ἔνειμέ θ' ἑκάστην πρὸς ἕκαστον, καὶ .... νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς ....*

1. Mos. 25, 23 und Röm. 9, 12, darauf, daß Jakob schon im Mutterleibe den Vorrang vor Esau erhalten hatte, oder auf Luc. 1, 41, darauf, daß Johannes schon im Mutterleibe mit dem h. Geiste erfüllt worden war, welche auf der Voraussetzung ruhen, daß die Bevorzugung einer Person gegenüber andern vor ihrer Geburt von Seite Gottes nur in dem Falle sich rechtfertigen lasse, wenn die heilsgeschichtliche Bedeutung des Bevorzugten Gott längst vor jenem Zeitpunkte bekannt gewesen sei, sind durch die einzige Gegenbemerkung widerlegt, daß Gott, als der Alles schlechthin Vorherwissende, jene Personen in der Voraussicht ihrer künftigen heilsgeschichtlichen Bedeutung schon im Mutterleibe so hoher Ehre gewürdigt habe. Die Verbindung in welche Origenes mit dieser Vorstellung die weitere bringt, daß die Gestirne ebenfalls präexistente Wesen seien und ihre gegenwärtige Leiblichkeit erst im Laufe der Zeit erhalten hätten, läßt dann freilich auf den phantastischen Hintergrund des origenistischen Präexistentianismus einen lehrreichen Blick thun*).

Und dennoch — schlimm genug, daß die kirchliche Behörde später nichts Besseres gegen die Hypothese zu unternehmen wußte, als sie zu verdammen**). Hat es doch bis auf die neueste Zeit an denkenden Theologen nicht gefehlt, welche sie in der Schrift begründet glaubten***), und, so wenig dies richtig ist, eben so wenig hat Frohschammer Recht, wenn er sie mit der Voraussetzung der Schrift von dem Ursprunge des Menschengeschlechtes aus einem Blute für unvereinbar erklärt†). Die leiblich organische Ent-

*) Orig. de princ. I, 7, 4; II, 8, 4.

**) Auf der fünften ökumenischen Kirchenversammlung (540); acta bei Mansi, IX, 396.

***) So Herder (Geist der hebr. Poesie, I, 46 f.) und von Zobel (Magazin für bibl. Interpretation, I, 1, 24). Der Letztere wollte nach Stellen wie Hiob 1, 21; 1. Sam. 2, 6; Ps. 139, 15 eine Präexistenz der Seelen im Scheol darthun, von wo aus sie in die Leiber — nach der Vorstellung der Juden — übergeführt würden. Vgl. dagegen die richtigen Bemerkungen von Cölln's, bibl. Theol. I, 202 f.

†) Ueber den Ursprung der menschlichen Seelen, 15. Ganz unwissenschaftlich erklärt Frohschammer, 17 f.: „Gegenwärtig — wer auf christlichem Standpunkte steht, kann dieser Meinung nicht huldigen, weil sie schon verworfen ist“, als ob ein Ausspruch des fünften ökumenischen Concils einen Forscher unbedingt binden könnte!

stehung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes aus der Geschlechtsgemeinschaft wird kein Präexistentianer läugnen; denn diese streitet mit seiner Hypothese von einem vorzeitlichen Sein des leiblich noch unbekleideten immateriellen Geistes keineswegs. Was wir dagegen in Betreff derselben einzuwenden haben, ist, daß sie weder durch das göttliche Wort, noch durch das Gewissen bezeugt ist. Und zwar steht sie mit den Forderungen des Gewissens sogar im Widerspruche. Für das Gewissen gibt es keine Selbstverantwortlichkeit außerhalb der Region des Selbstbewußtseins; erst mit den, wenn auch noch so schwachen, Regungen desselben beginnt das Personleben. Dem Personleben ein Dasein jenseits des Selbstbewußtseins und der Funktionen des Gewissens, der Vernunft und des Willens einräumen, heißt: das Personleben setzen vor der Person. Zwar hat die neuere Philosophie sich der Hypothese der Präexistenz abermals bemächtigt, um die Thatsache der gottwidrigen Selbstbestimmtheit des Menschen, nicht etwa vom Gewissensstandpunkte aus zu erklären, sondern aus dem Kreise der Gewissensfunktion in das Gebiet der reinen Speculation zu entrücken. Seit Kant hat dieselbe sich angelegentlich bemüht, den Ursprung des Bösen in ein vor- oder außerzeitliches, geschichtsloses Jenseits zu verlegen *), und einer der verdientesten Theologen der Gegenwart hat die präexistentianische

*) Die erste Verschuldung ist nach Kant (die Rel. innerhalb der Gr. der bl. Vernunft, 26), eine intelligible That, bloß durch Vernunft, ohne alle Zeitbedingung erkennbar; .... sie ist angeboren, und kann daher nicht ausgerottet werden, und warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, dafür können wir, obgleich dies unsere eigene That ist, eben so wenig weiter eine Ursache angeben, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört." Aehnlich läßt Schelling das menschliche Zeitleben durch eine ihrer Natur nach ewige That der Selbstentscheidung, welche durch die Zeit — von ihr unergriffen — hindurchgeht, bestimmt werden (Phil. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, Phil. Schriften I, 399 f.) Vgl. besonders 468 f.: „Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in dem Anfang der Schöpfung (des Centrums) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran .... Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst, ewiger Anfang ist."

Hypothese mit aller Energie ergriffen, um, mit kühner Zuversicht die Region der Zeitlichkeit überschreitend, in dem unergründlichen Dunkel einer dem Gewissen wie der Vernunft gleich unzugänglichen Urzeit „die Macht der ursprünglichen Entscheidung zu suchen, welche allen sündhaften Entscheidungen in der Zeit bedingend vorangeht"*).

Allein eben hier kann sich uns die Thatsache nicht verbergen, daß auch dieser geistvolle Forscher den Versuch nicht gemacht hat, seine präexistentianische Voraussetzung aus dem Heilsbedürfnisse abzuleiten. Auch er läßt sich durch eine speculative Schwierigkeit nöthigen — eine zweite noch größere zur Lösung der ersteren zu Hülfe zu nehmen. Beruht das Wesen der Persönlichkeit überhaupt, wie Niemand überzeugender als Julius Müller dargethan hat, auf dem Selbstbewußtsein und das der menschlichen insbesondere auf bewußter Selbstunterscheidung von anderm Sein, und hat dieselbe zum bestimmenden Principe ihres Wirkens nach außen die Selbstbestimmung des Willens, mit einem Worte, die sittliche Freiheit**): so hätte zum Zwecke des Nachweises, daß das menschliche Personleben schon ur- oder außerzeitlich existirt und sich durch eine vorgeschichtliche persönliche Selbstentscheidung zum Bösen selbstbestimmt habe, doch vor Allem aufgezeigt werden müssen, daß unser Selbstbewußtsein, vermöge einer ihm innewohnenden Nothwendigkeit, uns über die Grenzen unser irdischen Lebensform hinausweist, daß es sich denkend an jenes urzeitliche Dasein erinnert, daß es sich jener jenseitigen Selbstbestimmung zum Bösen schmerzlich bewußt ist, daß es noch heute in derselben eine längst vollzogene That seiner inneren Freiheit erkennt. Dieser Nachweis ist nun freilich schlechterdings nicht zu führen. Die Grenze unseres irdischen Daseins ist zugleich auch die schlechthinige Grenze unseres Selbstbewußtseins. Daß es angeborene Ideen gebe, welche Erinnerungen aus einem vorzeitlichen Zustande enthalten: das ist eine zwiefache Fiktion der speculirenden Phantasie. Denn es läßt sich weder beweisen, daß die Ideen angeboren sind, da sie doch alle auf dem Wege der Geistesbildung müssen erworben werden, noch, daß sie aus einem jenseitigen vor-

*) J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, II, 97 f.

**) Die chr. Lehre von der Sünde, II, 160 f., 178 f.

zeitlichen Dasein abstammen, da wir von einem solchen überhaupt nicht die geringste Vorstellung besitzen. Daher steht es auch als eine zwiefache Thatsache fest, daß es erfahrungsmäßig für den Menschen jenseits der Grenze des Selbstbewußtseins jemals ebenso wenig ein wirkliches Personleben, als jenseits der Grenze des zeitgeschichtlichen Personlebens ein wirkliches Selbstbewußtsein gegeben hat.

Der Traducianismus.

§. 18. Wie viel näher liegt aber auch eine ganz *andere* Vorstellung von dem Verhältnisse des Personlebens zu dem leiblichen Organismus! Wenn es keine Erfahrung von irgend einer Bethätigung des Selbstbewußtseins *vor* der *innerleiblichen* Entwicklung des Personlebens gibt, scheint es denn nicht, so zu sagen, auf der Hand zu liegen, daß der geistige Faktor, welcher in der Form des Selbstbewußtseins sich darstellt, ein Resultat des leiblichen Organismus ist? Sollte denn nicht das Personleben in seiner Totalität, also auch nach seiner Geistesseite, auf jenen geheimnißvollen Vorgang zurückzuführen sein, dessen Gesetze bis jetzt die Physiologie umsonst zu ergründen gesucht hat, auf die Geschlechtsgemeinschaft? Sollte nicht der Geschlechtsakt der zündende Funke sein, an welchem die Flamme jeder neu entstehenden Persönlichkeit sich entfacht?

Unzweifelhaft hat die sogenannte *traducianische* Ansicht ein weit größeres Maß von Wahrscheinlichkeit für sich, als die *präexistentianische*. Es ist ein unbestrittener Satz der Erfahrung, daß das menschliche Geist- und Personleben erst innerhalb des leiblich-organischen, und zwar in Folge des durch die Geschlechtsvereinigung gesetzten zeitlichen Anfanges, beginnt. Um so näher muß auch die Vermuthung liegen, daß, was mit dem organischen Dasein seinen Anfang nimmt, *durch* denselben den Anfang nehme. Wenn daher schon *Tertullian* in Gemäßheit seiner Voraussetzung, daß der Geist im Grunde ein körperliches Wesen sei, denselben auf *organischem* Wege erzeugt und fortgepflanzt werden läßt, so darf uns dies keineswegs wundern. Ist ihm doch in der That der *erste Adam* der Wurzelboden, aus welchem das menschliche Geist- d. h. Personleben (anima) einem Schößlinge gleich hervorgeht und dem Geburtsschooße des Weibes nur zur weiteren Ausbildung anvertraut wird*). Unter diesem Gesichtspunkte erscheint

*) De anima, 19: Cujus (hominis) anima velut surculus quidam ex

dann der erste Mensch nicht etwa nur als Begründer des die gesammte Menschheit verknüpfenden Naturzusammenhanges, sondern als der Erzeuger ihrer geistigen Eigenthümlichkeit, als der urspüngliche Quellpunkt ihrer gesammten späteren ethischen Selbstbestimmung, als die schöpferische Gattungspotenz, aus welcher nach den Gesetzen der Nothwendigkeit das spätere menschheitliche Individualleben entspringt *). Daher hat Gott, nach der Vorstellung Tertullians, in dem ersten Menschen, so zu sagen, schon die ganze Gattung erschaffen. Und die Persönlichkeit des ersten Menschen erscheint demgemäß als die menschheitliche Centralpersönlichkeit, in welcher die Summe aller übrigen bereits uranfänglich der Potenz nach mitenthalten war. War auch das Personleben des ersten Menschen aus einer unmittelbaren Einwirkung des göttlichen Geistes hervorgegangen: so wiederholt dagegen diese Einwirkung bei der Entstehung aller übrigen Menschen sich nicht mehr**). Was das erstemal aus Gott entsprungen ist, das entspringt von nun an, so lange das Menschengeschlecht dauert, aus dem Geschlechtsvermögen des ersten Menschen, aus dessen Organismus auch schon das Weib hervorging, aus der matrix Adam. Dem Personleben der nachadamitischen Menschen fehlt daher der Charak-

---

matrice Adam in propaginem deducta et genitalibus feminae foveis commendata cum omni sua paratura pullulavit tam intellectu quam et sensu? .20: Apparet, quanta sint, quae unam animae naturam varie collocarint, ut vulgo naturae deputentur, quando non species sint, sed sortes naturae et substantiae unius, illius scilicet, quam Deus in Adam contulit et matricem omnium fecit.

*) A. a. O., 20. Varietas ista moralis, quae quanta nunc est, tanta non fuerit in ipso principe generis Adam. Debuerant enim fuisse haec omnia in illo, ut in fonte naturae, atque inde cum tota varietate manasse, si varietas naturae fuisset.

**) De anima, 27: De limo caro in Adam .... Ex afflatu Dei anima .... Cum igitur in primordio duo diversa atque divisa, limus et flatus, unum hominem coëgissent, confusae substantiae ambae jam in uno semina quoque sua miscuerunt, atque exinde generi propagando formam tradiderunt, ut et nunc duo licet diversa etiam unita pariter effluant, pariterque insinuata sulco et arvo suo pariter hominem ex utraque substantia effruticent, in quo rursus semen suum insit secundum genus, sicut omni conditioni genitali praestitutum est.

ter der Ursprünglichkeit; es ist aus der einen grundschöpferischen Persönlichkeit Adams blos abgeleitet*). Daraus folgt aber im Weiteren, daß die Geschlechtsfunktion nicht nur den leiblichen Organismus, sondern auch den personbildenden Faktor des Geistes im eigentlichen Sinne des Wortes hervorbringt; in dem männlichen Samenstoffe sind Leib (Seele) und Geist potentiell vollständig enthalten; der ganze Mensch nach allen Seiten seiner persönlichen Erscheinung ist lediglich ein Produkt der Geschlechts-Vereinigung**).

Diese Anschauung verdient unstreitig das Lob innerer Folgerichtigkeit. Allein abgesehen davon, daß das Gewissen gegen die Vorstellung einer Entstehung des Geistes aus dem organischen Prozesse der Fortpflanzung entschieden sich sträubt: wie verhält es sich denn mit der Begründung derselben aus der h. Schrift? Wenn uns Tertullian, ähnlich wie Origenes, auf den im Schooße der Elisabeth hüpfenden, auf die im Leibe der Rebekka sich stoßenden Embryonen verweist, in denen bereits der Geist der Weissagung sich kundgab: so ist doch sicherlich, auch wenn wir die Thatsache zugeben, damit nicht die Entstehung dieses Geistes aus dem Geschlechtsakte erwiesen. Nur darin hat er gegen den Präexistentianismus, den er leidenschaftlich bekämpft, unverkennbar recht, daß vor der Entstehung des Organismus durch den Geschlechtsakt auch ein wirkliches Personleben nicht vorhanden ist, daß Geist und Leib nicht blos äußerlich und zufällig, sondern durch eine innere organische Nothwendigkeit, mit einander verbunden sind. Das Verdienst, die Wahrheit von der centralen Einheit des Personlebens innerhalb der Mehrheit der Grundfaktoren

*) A. a. O.: Igitur ex uno homine tota haec animarum redundantia, observante scilicet natura Dei edictum: Crescite et in multitudinem proficite. Nam et in ipsa praefatione operis unius, faciamus hominem, universa posteritas pluraliter praedicata est: et praesint piscibus maris. Nihil mirum: repromissio segetis in semine. Cap. 36 in Beziehung auf Eva: Ceterum et ipsam Dei afflatus animasset, si non ut carnis, ita et animae ex Adam tradux fuisset in femina.

**) De anima, 27: Etsi duas species confitebimur seminis, corporalem et animalem, indiscretas tamen vindicamus et hoc modo contemporales ejusdem momenti.

desselben, wenn auch mit den Irrthümern eines massiven Realismus versetzt, in der christlichen Lehrentwicklung gegen dualistische und spiritualistische Einseitigkeiten kräftig vertreten zu haben, soll Tertullian in keiner Weise geschmälert werden*). Im Uebrigen verräth sich das Bedenkliche der traducianischen Voraussetzungen einigermaßen schon in dem Umstande, daß selbst diejenigen Theologen, deren System dieselben dringend zu erfordern scheint, sich nicht offen und unumwunden dazu zu bekennen wagten. Es wird uns später einleuchten, daß die Theorie des Augustinus von der Erbsünde außerhalb der traducianischen Denkweise keine feste Wurzel hat, und dennoch hat dieser große Denker es nicht über sich vermocht, den Ursprung des menschlichen Personlebens nach seiner Geistesseite unumwunden aus dem Geschlechtsakte herzuleiten. Selbst die Behauptung, daß er die „dunkle Streitfrage" eigentlich unentschieden lasse**): ist nicht völlig zutreffend. Um traducianisch zu denken, hätte Augustinus mit Tertullian das Geistleben auf eine im Grunde körperliche Substanz zurückführen müssen. Allein gerade in Betreff der Wesensbeschaffenheit des Geistlebens weicht Augustinus so entschieden von Tertullian ab, daß er dessen Ansichten von der Körperlichkeit der menschlichen Seele, beziehungsweise des Geistes, unumwunden mißbilligt***). Gilt ihm doch der Geist als ein Grundverschiedenes von der Materie, als eine lediglich intelligible Substanz, welche der Natur der Sache nach auch lediglich einer intelligiblen Region des Seins angehören muß †). Legt er auch gegen die Vorstellung, daß der Geist des

---

*) Auf die Frage: quomodo igitur animal conceptum, simulne conflata utriusque substantia corporis animaeque, an altera eorum praecedente? — erwiedert er a. a. O.: Immo simul ambas et concipi et confici et perfici dicimus .... Porro vitam a conceptu agnoscimus, quia animam a conceptu vindicamus; exinde enim vita, quo anima.

**) Thomasius, a. a. O., I, 327; Wiggers, Versuch einer pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, 351 f.

***) De genesi ad literam, X, 25: Denique Tertullianus, quia corpus esse animam credidit, non ob aliud nisi quod eam incorpoream cogitare non potuit et ideo timuit ne nihil esset, si corpus non esset, nec de Deo valuit aliter sapere. Eine vortreffliche Charakteristik des theosophischen Materialismus auch unserer Zeit.

†) De diversis quaestionibus octoginta tribus, qu. 6: Omne quod est,

Menschen aus der Substanz Gottes geschaffen sei, entschiedene Verwahrung ein, da derselbe aus nichts geschaffen, zwar immateriell und insofern gottähnlich, aber auch der Veränderlichkeit unterworfen und hierin Gott unähnlich sei*): so wehrt er doch ebenso entschieden die Vorstellung ab, als ob der Geist des (ersten) Menschen irgendwie unter Mitwirkung elementarischer Stoffe von Gott hervorgebracht worden wäre**). Bei der Erörterung der von hier aus unabweislich sich aufdrängenden weiteren Frage: woher denn das Geistleben der Menschen seit der Erschaffung des Protoplasten seinen Ursprung nehme; ob die persönlichen Geister noch immer, wie dies bei Adam der Fall war, unmittelbar aus Nichts von Gott geschaffen werden, oder ob die schöpferische Thätigkeit Gottes seit der Erschaffung des ersten Menschen in dieser Beziehung sistirt sei, und durch welchen Prozeß nunmehr dieselbe ersetzt werde: tritt allerdings in den Ueberzeugungen des Augustinus ein gewisses Schwanken ein. Allein so nahe die Versuchung für ihn lag, die Entstehung des Personlebens auch nach seiner Geistesseite auf die organische Geschlechtsthätigkeit zurückzuführen: so beharrte er dennoch unerschütterlich auf der Ansicht von der schlechthinigen Immaterialität des menschlichen Geistes, und die materiellen Substanzen des Lichtes und Aethers erscheinen ihm als bloße Accidenzen an dem Geistleben, deren Bestimmung lediglich dahin geht, in Verbindung mit der Leiblichkeit die Einheit des Personlebens vermitteln zu helfen***). Am Schlusse des siebenten Buches seiner Schrift de

---

aut est corporeum, aut incorporeum. Corporeum sensibili, incorporeum autem intelligibili specie continetur. Im Verlaufe entwickelt Augustin, wie der Geist der intelligibeln, der Leib der sensibeln Sphäre angehört. De fide et symbolo, 23: Pars enim quaedam ejusdem (hominis) rationalis, qua carent bestiae, spiritus dicitur, principale nostrum spiritus est.

*) De genesi ad literam, VII, 2: Recta fides habet, animam sic esse a Deo tanquam rem quam fecerit, non tanquam de natura, cujus est ipse, sive genuerit, sive quoquo modo protulerit. Vgl. auch De anima et ejus origine I, 4 gegen Vincentius Victor, der behauptete: de se ipso Deum animam fecisse.

**) Ebendaselbst VII, 4: Nec de se ipso, nec de corporeis elementis credendus est (Deus) animam fecisse sufflando.

***) Man beachte die geistreiche Ausführung de genesi ad literam VII, 4 bis an's Ende des Buches. Cap. 15 f.: Quapropter non est quidem

genesi ad literam faßt er seine Untersuchungen über den Ursprung des Geistes in ein Ergebniß zusammen, wornach die Immaterialität des Geistlebens, so wie dessen wesentliche Verschiedenheit vom Leibleben eben so sehr, als der unmittelbare Ursprung desselben von Gott als gesichert betrachtet wird *).

Was die entscheidende Frage selbst betrifft: ob die menschliche Persönlichkeit aus dem organischen Prozesse der Geschlechtsvereinigung auch nach ihrer Geistesseite entspringe, oder ob sie nach dieser Seite noch immer in jedem Menschen ein unmittelbares Produkt der göttlichen Schöpferthätigkeit sei: so hat Augustinus die Alternative, innerhalb welcher die Beantwortung des Problems begrenzt ist, nicht nur auf's Schärfste präcisirt **), sondern auch offen eingestanden, daß die traducianische Voraussetzung sowohl zu seinen Ueberzeugungen von der Erbsünde, als zu seinen Ansichten von der Nothwendigkeit der Kindertaufe, viel besser als jede andere paße. Ist es nun nicht ein augenscheinlicher Beweis für die schweren dogmatischen Bedenken, welche jener Ansicht entgegenstehen, daß er, der großen Vortheile ungeachtet, welche sie seinem Systeme darbot, dennoch keine Entscheidung zu ihren Gunsten wagt? ***) Und daß die Consequenzen seiner Ueber-

---

humanae animae natura, nec de terra, nec de aqua, nec de aëre, nec de igne quolibet, sed tamen crassioris corporis sui materiam, hoc est humidam quandam terram, quae in carnis versa est qualitatem, per subtiliorem naturam corporis administrat, id est: per lucem et aërem. Anima ergo, quoniam est res incorporea, corpus, quod incorporeo vicinum est, sicut est ignis vel potius lux et aër, primitus agit ... sed anima in istis tanquam in organis agit, nihil horum est ipsa.

*) A. a. O., 28: Nunc tamen de anima, quam Deus inspiravit homini sufflando in ejus faciem, nihil confirmo, nisi quia ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei, et sic incorporea, ut non sit corpus, sed spiritus, non de substantia Dei genitus, nec de substantia Dei procedens, sed factus a Deo. Nec ita est factus, ut in ejus naturam ulla corporis vel irrationalis animae verteretur, ac per hoc de nihilo.

**) De gen. ad. lit., X, 6: Illud vero jam videamus, cuinam potius sententiae divina testimonia suffragentur: eine qua dicitur, animam unam Deum fecisse, et dedisse primo homini, unde caeteras faceret, sicut ex ejus corpore caetera hominum corpora, an ei qua dicitur, singulas singulis facere, sicut illi unam, non ex illa caeteras.

***) A. a. O., X, 23: His igitur — pertractatis omnia paria vel

zeugung von der Immaterialität des Geistes ihm die Zustimmung zu der traducianischen Theorie geradezu unmöglich machten, das geht aus einer vertraulichen Aeußerung gegen den Optatus hervor, dem er mit dem Bemerken, wie er in seinen Schriften sich niemals weder zu Gunsten der einen, noch der anderen Hypothese ausgesprochen habe, nicht nur die nahe Verwandtschaft der traducianischen mit der materialistischen Vorstellung nicht verschweigt, sondern auch unverholen den Rath ertheilt, sich der creatianischen Hypothese anzuschließen, sobald er damit irgendwie die Lehre von der Erbsünde zu vereinigen wisse*). Dies ist also der Punkt, welcher es Augustinus unmöglich gemacht hat, mit dem Traducianismus völlig zu brechen**).

---

paene paria ex utroque latere rationum testimoniorumque monumenta pronunciarem, nisi eorum sententia, qui animas ex parentibus creari putant, de baptismo parvulorum praeponderaret. Vgl. auch de anima et ejus or. I, 16: Quid si ergo sic etiam anima et spiritus hominis et a Deo datur, quamdiu datur, et tamen ex propagine sui generis datur? Quod ego nec defendo, nec refello. Cap. 17: Nihil enim horum tanquam certum affirmamus, sed quid horum verum sit, adhuc quaerimus.

*) Auch am Schlusse des ersten Buches seiner Schrift de anima et or. ejus spricht er sich eigentlich zu Gunsten der Creatianer aus. Unter Bedingungen, ruft er ihnen zu, hanc sententiam suam, non solum me non vetante, verum etiam favente et gratias agente, defendant.

**) Epistolae, 194, 14: Nec sic jam temere in aliam sententiam tua deflectatur assensio, ut eas ex illa una credas propagando traduci, ne forte alius invenire possit quod ipse non possis . . . Nam et illi, qui animas ex una propagari asserunt, quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt et corpulentis seminibus exoriri: quo perversius quid dici potest! . . . . 23: Si ergo ita potes animarum asserere sine ulla propagine novitatem, ut ratione justa et a fide catholica non aliena etiam sic peccato primi hominis ostendantur obnoxiae, assere quod sentis, ut potes. Si autem non eas aliter potes a propagatione facere alienas, nisi ut simul facias ab omni peccati vinculo liberas, cohibe te ab hujusmodi disputatione omnimodo! Eine ähnliche Warnung zur Vorsicht läßt er de anima et ejus origine I, 19, in Betreff der creatianischen Ansicht ergehen: Caveant, ne dicant, a Deo fieri animas peccatrices, per alienum originale pecca-

Augustinus ist nun auch einer der wenigen namhaften Kirchenlehrer, welche sich vor der Reformation nicht entschieden gegen denselben erklärt haben*). Um so eher könnte es befremden, daß die lutherische Dogmatik mit fast leidenschaftlicher Parteinahme sich auf die traducianische Seite gestellt hat, wenn sich nicht in der Folge ergeben würde, daß ihre Vorstellung von dem Wesen der Erbsünde ohne die traducianischen Voraussetzungen unvollziehbar wäre. Zwar hat Luther in seinen Schriften nach dem Vorgang des Augustinus es vermieden, ohne Weiteres für die traducianische Ansicht sich zu erklären**). Daß er aber in vertraulichen

---

tum, ne dicant, parvulos, qui sine baptismo exierint, pervenire posse ad vitam aeternam.... ne dicant, animas peccasse alicubi ante carnem ... ne dicant, peccata, quae in eis inventa non sunt, quia praescita sunt, merito fuisse punita ... Vgl. noch de anima et ejus origine I, 14 f. die Widerlegung der materialistischen Ansicht des Vincentius Viktor von der Seele. Seine Sündenlehre verwickelt ihn aber auch hier vorübergehend in Widersprüche mit seinem immateriellen Geistesbegriffe, so in der im antipelagianischen Interesse geschriebenen epist. 166 an Hieronymus, wo der Satz vorkommt (4): Unde intelligitur animam, sive corpus (!) sive incorporea dicenda sit, propriam quandam habere naturam, omnibus his mundanae molis elementis excellentiore substantia creatam .... Auch noch Gregor der Große erklärte das Problem für unlösbar; aber auch ihn hält die Erbsündenlehre von der Entscheidung gegen den Traducianismus zurück; vgl. epist. VII, 59 (Opera Par. II, 910) und Lau, Gregor I. der Große nach s. Leben und s. Lehre, 390 f.

*) Wenn Thomasius von einem „geläuterten Traducinianismus" des Anselmus spricht (a. a. O., I, 332): so hat er es unterlassen, irgend eine Beweisstelle für denselben aufzubringen. Anselm verwirft aber die Annahme, quod mox ab ipsa conceptione (infans) rationalem animam habeat, als absurd (de conc. virg. et or. pecc., 7). Auch kommt bei ihm nirgends die Formel: animam trahi, sondern semen trahi vor. Von Adam heißt es a. a. O., 9: in quo semen omnium hominum (Deus) creaverat. Ganz creatianisch lautet der Satz von einer necessitas, qua corpus, quod corrumpitur, aggravat animam (a. a. O., 17). Man vgl. noch meditationes, 6: Constat autem homo ex duabus naturis, ex natura animae et ex natura carnis. Natura autem animae, quia anima spiritalis est, naturaliter tendit ad superiora. Natura autem carnis, quia caro ex desiderio in carnales appetitus exit, quasi naturaliter ad infima tendit.

**) Vgl. seinen Ausspruch hierüber: enarratio in genesin, Cap. 46 (Erl. A.,

Gesprächen sich auf die traducianische Seite gestellt habe, das verbürgt uns ein zuverlässiger Gewährsmann, welcher von der Ueberzeugung, daß der lutherische Lehrbegriff des Traducianismus als eines unentbehrlichen Stützpunktes bedürfe, bereits ganz durchdrungen ist*). Die Gefahr, in einen materialistischen Vorstellungskreis sich zu verwickeln, welche mit der traducianischen Ansicht auf's Engste verbunden ist, durch welche auch Augustinus abgehalten wurde, sich für dieselbe zu erklären, konnte freilich scharfsichtigeren lutherischen Dogmatikern nicht ganz entgehen. Wie soll auch, wenn das Geistleben geschlechtlich fortgepflanzt wird, eine materialistische Vorstellung von dem Wesen des Personlebens selbst überhaupt vermieden werden können? Muß der Geist, wenn er durch einen stofflich und leiblich vermittelten Akt entsteht, folgerichtiger Weise nicht auch den Stoff, und somit den Leib, als seinen Urheber anerkennen? Und was ist damit gewonnen, wenn auch schon J. Gerhard den Ausdruck: „die Seelen werden gezeugt", mit dem Ausdrucke: „sie werden fortgepflanzt", vertauscht?**)

Es verdient gewiß alle Anerkennung, wenn spätere Dogmatiker noch vorsichtiger sich auszudrücken, wenn sie insbesondere die Vorstellung abzuwehren sich bemüht haben, daß vermittelst des Geschlechtsaktes

---

Op. lat., 11, 22): Non autem disputabimus hic an anima egrediatur de corpore, h. e. semine paterno. Quae disputatio a sententiariis agitatur: utrum anima sit ex traduce, ut corpus, et varie se torquent. Quamquam non video, quo fructu inter se rixentur. Vgl. über Luther's Ansicht noch Wigand, de Neutralibus et Mediis, 38 f., und Musculus (loc. comm. ex Patr. coll., I, 89), wo er seine eigene Ansicht dahin erklärt: nec esse haeresin putandam, vel in hanc, vel in illam sententiam deflectere.

*) Chemnitz (loc. th. I, 234 f.) Er nennt die quaestio eine celebris, erklärt die creatianische Ansicht für pelagianisch; die Frage sei nicht blos ein lusus ingeniorum, sed serium certamen (worin er ganz recht hat). Ueber das Verhältniß Luther's zu derselben bemerkt er, nachdem er vorher daran erinnert hat, daß die creatianischen principia traxerunt secum ruinam praecipuorum articulorum fidei: Ideo Lutherus in disputationibus conclusit, se publice nihil velle affirmare de ista quaestione, sed privatim apud se tenere sententiam de traduce.

**) J. Gerhard (loci IX, 8, 116) stellt als Grundsatz auf: Animas eorum, qui ex Adamo et Eva geniti fuissent, non creatas, neque etiam generatas, sed propagatas fuisse.

der Geist des Kindes auf ähnliche Weise aus dem elterlichen Geiste, wie sein Leib aus dem elterlichen Leibe, oder daß er gar aus dem leiblichen Samenstoffe, entstehe; und es ist nur zu loben, daß sie die Formel der älteren traducianischen Schule ex traduce in die Formel per traducem veränderten*). Allein der schärferen Beobachtung kann sich doch unmöglich verbergen, daß im Grunde durch diese Aenderung des Ausdrucks nichts verbessert wird. Die Hauptfrage bleibt doch immer die: ob der Mensch nach seiner Geistesseite, d. h. als Persönlichkeit, noch fortwährend unmittelbar von Gott abstamme, oder ob er seit der Erschaffung des ersten Menschen nur mittelbar ein Geschöpf Gottes, unmittelbar dagegen das Produkt eines organischen Naturvorganges sei? Wenn der neueste Vorfechter des Traducianismus, diesen verdächtig gewordenen Namen mit dem unschuldigeren Generatianismus vertauschend, sich auf die Analogie aller Naturerscheinungen beruft, wornach durch den Zeugungsprozeß jedesmal die Totalität des organischen Lebens vermittelt ist**): so können wir darauf nur erwidern, daß der Mensch eben einzigartig und ohne weitere Analogie nach der Geistesseite in der Schöpfung dasteht, daß er

---

*) Quenstedt (systema, I, 519). Non est quaestio: 1) an anima propagetur per modum corporeae successionis, quasi scil. anima ab anima generetur, sicut corpus ex corpore oritur, nec 2) an propagetur per modum transfusionis, ut veluti ex transfuso quodam semine generetur, nec 3) in quaestionem venit an, si generetur anima, e potentia materiae educatur, vel etiam decidatur aut dependenter a materia fiat, sed 4) quaeritur, an anima immediate a Deo creetur et corpori praeparato infundatur, an vero per traducem vi benedictionis divinae a parentibus propagetur. Hollaz (examen, 414): anima humana hodie non immediate creatur, sed mediante semine foecundo a parentibus generatur et in liberos traducitur, wobei jedoch auch er bemerkt: non generatur anima ex traduce, sive semine foecundo, tanquam principio materiali, sed per traducem, seu mediante semine prolifico, tanquam vehiculo, propagatur. Baier hat dagegen schon nicht mehr den Muth, sich offen zum Traducianismus zu bekennen. Er nennt (comp. th. pos., 255) das Problem antiqua et difficilis quaestio, in qua malumus ἐπέχειν. Ch. M. Pfaff begnügt sich (instit., 208) mit einer kühlen Aufzählung (quaestiones huc pertinentes paucis damus) der verschiedenen Ansichten über die propagatio animae.

**) Frohschammer, a. a. O., 89.

seinem ewigen Wesen nach kein Naturprodukt, sondern ein gottverwandtes, wenn auch durch die Sünde gottwidrig bestimmtes, Geistwesen ist. Nach der traducianischen Ansicht entsteht der Mensch als Person aus einem Naturprozesse, d. h. er wird eigentlich nicht geschaffen. Wenn ein organischer Naturvorgang der Quellpunkt seines Daseins ist, dann erschafft er sich in Wirklichkeit selbst; und die Menschheit ist nicht mehr wahrhaft Gottes Geschöpf, sondern in Wahrheit ihr eigenes Produkt*). Wird hiegegen erinnert, wie dies auch schon die älteren lutherischen Dogmatiker thaten, daß die Fortpflanzung des menschlichen Personlebens kein materieller, also kein an sich durch den Zeugungsstoff (Samen und Ei) vermittelter, sondern ein auf „gottgegebener Kraft und Anordnung" beruhender Vorgang sei**): so geräth der Traducianismus damit mit sich selbst in Widerspruch. Denn ohne die Mitwirkung jener materiellen Faktoren gibt es keine wirkliche Zeugung. Kann also der Mensch leiblich, d. h. embryonisch, nur unter jenen materiellen Bedingungen entstehen, so ist augenscheinlich, daß er auch lediglich durch sie entsteht. Ex traduce oder per traducem sind nur verschiedene Formeln für denselben Gedanken, daß die Entstehung der menschlichen Persönlichkeit durch stofflich-organische Faktoren vermittelt, daß die Person ein Produkt des Naturorganismus sei; und zugleich ergibt sich dabei noch die Anomalie, daß, während der erste Mensch nach seiner Geistesseite unmittelbar von Gott erschaffen wurde, alle übrigen Menschen sich dadurch wesentlich von jenem ersten unterscheiden, daß ihr Geistleben aus menschlichem Samenstoffe fortgepflanzt ist.

Zwar ist es die Meinung des neuesten Traducianismus, welcher mit Augustinus an der Immaterialität des Geistes festhält, daß auch vermittelst des Geschlechtsaktes sich der Geist geistartig

*) Ebenderselbe, Einleitung, 427: „Durch Zeugung und Geburt wird die ganze volle Menschennatur hervorgebracht nach Leib und Geist .... Durch die Potenz der Generation ist daher .... die Menschheit gewissermaßen selbstständig und ihr Geschick in immanenter Entwicklung, bestimmend ihr großes Ganzes .... Die Menschheit schafft durch die secundär-schöpferische Macht der Generation sich ihrerseits selbst vollendend und ihre Idee realisirend."

**) Ebenderselbe, über den Ursprung 2c., 98 f., und Einleitung, 428 f.

fortpflanze. Allein dieselbe scheitert an der Unmöglichkeit, den Traducianismus zu spiritualisiren. Die christliche Theologie hat zu allen Zeiten einmüthig an dem Axiome festgehalten, daß der Geist kein zusammengesetztes Wesen und mithin nicht theilbar sei, und auch Frohschammer hütet sich wohl die Eigenschaft der „Einfachheit" für den Geist aufzugeben. Wie soll nun aber ein schlechthin einfaches, also durchaus immaterielles, Wesen sich auf dem Wege eines Naturprozesses mit Hülfe zusammengesetzter Stoffe fortpflanzen? Da liegt doch der innere Selbstwiderspruch gar zu unauflöslich vor, wenn auf der einen Seite die Einfachheit des Geistes „als kein Hinderniß der Erzeugung der Seelen durch die Eltern" betrachtet, und auf der anderen die Unterscheidung eines Zwiefachen im Geiste, das wesentlich Eins sei, seiner Substanz und seiner Persönlichkeit in actu, postulirt wird. Damit also wäre das große generatianische Geheimniß enthüllt, daß die „tiefe Substanz des Geistes, in so fern sie mit der irdischen Natur bekleidet, mit dem Leibe innigst geeint ist, schöpferisch wirken kann — neue Menschennaturen (?) nach Geist und Leib hervorbringend durch die gottverliehene Kraft der Generation als secundärer Schöpfermacht"?*) Liegt es schon an und für sich nahe genug, unter einer, von der aktuellen Persönlichkeit verschiedenen, Geistessubstanz im Grunde nichts Anderes als einen feinen materiellen Stoff zu denken, so entsteht hierzu eine unausweichliche Nöthigung, wenn die Geistessubstanz ihre, Menschennaturen hervorbringende, Kraft nur in so fern bewähren soll, als sie mit dem Leibe innigst geeint, d. h. leibhaftig, geworden ist. Außerdem aber handelt es sich ja bei dem ganzen Problem nicht darum, ob nur Menschennaturen auf dem Zeugungswege entstehen, sondern ob das Geistwesen des Menschen, d. h. eben die Persönlichkeit in actu, ob das sinnlich Unvorstellbare und in sich Unendliche, ob das Selbstbewußtsein als der personbildende Faktor, lediglich ein Produkt des Zeugungsaktes sei? Wenn Frohschammer hiegegen zu der scheinbar vermittelnden Annahme seine Zuflucht nimmt, daß, obwohl der Mensch nach Leib und Seele durch eine der Menschheit selbst immanente Kraft zu

*) Frohschammer, a. a. O., 89 f. Dieses Schöpfervermögen wird auch hier als eine „der Menschheit selbst immanente Kraft oder Macht" beschrieben.

Stande komme, seine Entstehung „doch auch" Gott zugeschrieben werden könne, so führt dieselbe augenscheinlich in ihrer letzten Consequenz auf einen rein deistischen Gottesbegriff. Hat nämlich Gott mit der Erschaffung des ersten Menschen diesem, als dem Vertreter der gesammten Menschheit, zugleich die Kraft, aus seiner Geistes- und Leibes-Substanz von nun an alle weiteren Menschen zu zeugen, mitgetheilt: so kann von diesem Zeitpunkte an von einer lebendigen persönlichen Einwirkung Gottes auf die Entstehung des einzelnen menschlichen Personlebens keine Rede mehr sein. Die menschenhervorbringende Kraft ist nicht nur durch die Mittelursache der Geschlechtsthätigkeit vermittelt, sondern sie ist ihr auch innewohnend; das Menschengeschlecht ist der unerschöpfliche Brunnquell geworden, aus welchem durch ausschließliche Naturvorgänge immer neue Persönlichkeiten entspringen*).

Der Geist, in dieser Weise als menschliche Substanz gedacht, erscheint überhaupt als lediglich irdischen Ursprunges, der von der Erde erzeugte Mensch als auch lediglich für die Erde gezeugt, als ein ausschließliches Erdenwesen, und wenn die Bemerkung Frohschammer's richtig ist, daß der Tod durch die generatianische Hypothese „eine viel bessere Bedeutung", als durch jede andere finde, so ist noch viel richtiger, daß das ewige Leben der Persönlichkeit durch diese Hypothese gar nicht mehr zu erklären ist. Wie sie die Person aus dem dunkeln Schooße der allgemeinen Menschensubstanz aufsteigen und sich individuell aktualisiren läßt, so muß sie dieselbe folgerichtig beim Tode in diesem dunkeln Schooße wieder verschwinden lassen, mit der Voraussicht sich begnügend, daß aus dem Borne der, der Menschheit immanenten, Zeugungskraft immer neue Menschennaturen nach Bedürfniß auf- und niedertauchen werden.

Zu diesen, auch der neuesten Form des Traducianismus entgegenstehenden, nicht geringen Bedenken gesellt sich aber unvermeidlich noch ein anderes besonders gewichtiges. Die Erzeugung eines neuen Personlebens aus der „Substanz", bereits vorhandener kann

*) Ganz widersinnig ist die Bemerkung Frohschammer's (Einl. 429), „wenn das Schaffen der Menschenseele ein absoluter (unmittelbarer) Akt Gottes wäre, so müßte sich Gott in seiner Absolutheit darin erschöpfen." So hätte sich Gottes Absolutheit ja schon in der Erschaffung des ersten Adams erschöpft!

nämlich folgerichtig nur als Theilung jener Substanz vorgestellt werden, d. h. in dem gegebenen Falle so, daß durch einen Theil der elterlichen Personsubstanz die Person des Kindes gebildet würde. Daß nun aber eine theilbare Substanz weder einfach noch immateriell sein kann, das hat auch der offenbarungsgläubige physiologische Forscher eingeräumt, welcher die Hypothese von der Theilung der Seelensubstanz durch Zeugung noch neuerlich vertheidigt hat*). Damit wären wir denn schließlich bei dem materialistischen Realismus Tertullians wieder angelangt; der Geist (die Seele) wäre ein im Grunde körperliches Wesen; die wissenschaftliche Burg des christlichen Heilsglaubens wäre dem Materialismus auf Gnade und Ungnade übergeben.

§. 19. Absichtlich haben wir bis dahin die traducianische Hypothese beinahe ausschließlich nach ihrem innern Gehalte, und noch nicht genauer in ihrem Verhältnisse zu den Aussagen des Gewissens und des göttlichen Wortes, geprüft. Diese Prüfung behalten wir uns für den Abschluß unserer Untersuchungen vor. Erst haben wir uns noch mit der creatianischen Ansicht von dem Ursprunge des menschlichen Personlebens näher bekannt zu machen. Diejenige Ansicht von der Entstehung des Menschen, welche später unter dem Namen der creatianischen fast allgemeine, insbesondere auch kirchliche, Geltung erlangt hat, findet im Wesentlichen schon bei vorchristlichen Denkern sich vor**). Anstatt gegen dieselbe von Der Creatianismus.

*) Vergl. R. Wagner, der Kampf um die Seele vom Standpunkte der Wissenschaft, 114: „Die Schrift . . . . fordert eine substantielle, vom phänomenalen Leibe verschiedene und trennbare, creatürliche, d. h. von Gott sündlos geschaffene, dann mit der Erbsünde behaftete, unsterbliche Seele. Die Schrift fordert keine immaterielle Seele . . . ." S. 216: „Das Problem der Theilbarkeit oder vielleicht richtiger der Mittheilbarkeit seelischer Substanzen ist . . . . Anhaltspunkte zu neuen Versuchen, die Natur der Seele näher zu erforschen und zu erklären, darzubieten . . . . fähig". Frohschammer will zwar — aber freilich inconsequent — den Menschengeist bei der Zeugung nicht durch Theilung entstehen lassen; aber es lautet auch bei ihm nicht gerade sehr beruhigend, wenn er (Einl., 428) sagt: „Das menschliche Gattungswesen vermag eben Menschen, Individuen seiner Art durch Generation hervorzubringen, wie jegliche Thiergattung Thiere derselben Art".

**) Sie wird gewöhnlich auf Aristoteles zurückgeführt, der (de generat. animal. 1, 2, 3) τὸν νοῦν (den Geist) θύραθεν (von außen) ἐπεισ-

dieser Thatsache aus einen Vorwurf zu erheben, ließe sich eher aus ihr folgern, daß das Gewissen auch auf außerchristlichem Gebiete für eine Vorstellung sich entschieden habe, welche das Geistleben in seiner Ursprünglichkeit und Unvergänglichkeit anzuerkennen entschlossen ist. Und wenn wir, von Clemens von Alexandrien an bis auf den letzten der Scholastiker, einen ganzen Wald von kirchlichen Zeugen auf die Seite derjenigen Voraussetzung treten sehen, welche nur den leiblichen Faktor des menschlichen Personlebens aus dem Geschlechtsakte, den geistigen dagegen bei jeder Personwerdung aus einem unmittelbaren göttlichen Schöpferakte entstehen läßt: sollte denn einer so allgemeinen Uebereinstimmung nicht auch eine tiefere religiöse Erkenntniß, nicht ein schärferes sittliches Urtheil zu Grunde liegen? Was will es solchem zusammenstimmendem Urtheile gegenüber noch heißen, wenn z. B. von Irenäus nachgewiesen werden könnte, daß er zu der traducianischen Ansicht hinneigte?*) In der That läßt uns schon eine Aeußerung von Cicero einen Blick in den Ursprung der creatianischen Vorstellung

---

ἰναι (in den Leib eingehen) läßt, darauf gestützt, daß die ἐνεργεία des Geistes und die des Leibes wesentlich von einander verschieden und mithin keine von beiden aus der andern zu erklären sei.

*) Wie Frohschammer will a. a. O., 19 f. Irenäus kann jedoch weder eigentlich zu den Traducianern, noch eigentlich zu den Creatianern gerechnet werden. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß er sich den natürlichen Menschen vor seiner Wiedergeburt als ein Produkt des Geschlechtsaktes dachte, den wiedergeborenen Menschen dagegen als das Produkt eines schöpferischen Aktes des göttlichen Geistes. Vgl. adv. haeres V, 9, 1 f.: Quotquot ergo id quod salvat et format et unitatem non habent, hi consequenter erunt et vocabuntur caro et sanguis, quippe qui non habent spiritum Dei in se.... Quotquot autem timent Deum .... hi tales justi homines dicuntur et mundi et spirituale et viventes Deo, quia habent spiritum patris .... Ganz scharf und präcis wird die creatianische Ansicht schon von Lactantius (inst. div., II, 12, de opific. Dei., 19) und von Hieronymus (epist. ad Pammachium, 61 f., in eccl. 12, 7) ausgesprochen. Satis ridendi sunt, sagt er an letzterer Stelle, qui putant animas cum corporibus seri et non a Deo, sed corporum parentibus generari. Cum enim caro revertatur in terram et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum, manifestum est: Deum patrem animarum esse, non homines. Unter den Theologen des Mittelalters ist der Creatianismus unbedingt herrschend.

thun*). Es ist die tiefe Scheu, vor jeder Vermischung der irdischen und sterblichen mit der ewigen und unvergänglichen Seite des Menschen, das Grauen, welches den edleren Menschen ergreift, wenn er sein wahres und eigenstes Wesen den zerstörenden Gewalten des Naturprozesses verfallen denkt, wodurch auch der römische Staatsmann und Philosoph zu einem kräftigen Zeugnisse für den Creatianismus veranlaßt worden ist. Das Wesen des Geistes läßt sich nun einmal aus der irdischen Ursächlichkeit nicht erklären; der elementarische Stoff und die geistige Substanz sind durchaus verschiedenartig; es wohnt ein unmittelbar Göttliches im Menschen, und der Mensch ist lediglich nach seiner äußeren Erscheinung der Erde, nach seiner wahren Wesensbeschaffenheit aber Gott verwandt: das ist der Kern des ciceronischen Ausspruches. Unverkennbar ist es auch bei den kirchlichen Theologen das Gefühl der Ehrfurcht vor der höheren Würde des menschlichen Geistes, welches sie zu Gunsten der creatianischen Ansicht stimmt, und aus welchem heraus z. B. Petrus Lombardus die Frage aufwirft, ob die Würde des Geistes nicht noch besser gewahrt worden wäre, wenn derselbe die Personvereinigung mit dem Leibe gar nicht hätte eingehen müssen: eine Frage, die er übrigens, durch Verweisung auf die dem Geiste vermöge seiner Verbindung mit dem Leibe gestellte Aufgabe der Ueberwindung und Verklärung der Sinnenwelt, treffend beantwortet**). Die Scheu vor Vermischung des menschlichen Geistwesens mit der Materie tritt bei einzelnen Dogmatikern des Mittelalters so stark hervor, daß z. B. Thomas von Aquino die

*) Tusc. quaest. I, 26: Ergo animus . . . divinus est, ut Euripides audet dicere Deus: et quidem si deus aut animus, aut ignis est, idem est animus hominis. Nam ut illa natura coelestis et terra vacat et humore: sic utriusque harum rerum humanus animus est expers. . . Hanc nos sententiam secuti his ipsis verbis in consolatione haec expressimus: Animorum nulla in terris origo inveniri potest: nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur. . . nec inveniatur unquam, unde ad hominem venire possint, nisi a Deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi, sejuncta ab his usitatis notisque naturis.

**) Sent. II, 1, K.: Fecit itaque Deus hominem ex duplici substantia, corpus de terra componens, animam vero de nihilo faciens. Ideo etiam unitae sunt animae corporibus, ut in eis Deo famulantes majorem mereantur coronam.

Annahme einer die Vereinigung des Geistes mit dem Leibe vermittelnden feineren leiblichen Substanz vorzüglich auch deßhalb zurückweist, weil er sich das Wirken des Geistes nur als ein durchaus selbstständiges vorzustellen vermag*). Und wenn auch Thomas mit nicht zu billigender Härte die traducianische Ansicht als eine häretische erklärt: so ist doch sein tiefsinniges Wort, daß „das geistige Princip ein schlechthin übermaterielles sei", noch heute einer der großen Grundpfeiler der christlichen Heilslehre, und es ist nicht zu läugnen, daß eine Hypothese, welche den Ursprung des Geistes mit einem Naturprozesse in nothwendige Verbindung bringt, die Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit des Geistlebens auf's Bedenklichste gefährdet**).

Daß die ganze Reihe der reformirten Dogmatiker, mit wenigen Ausnahmen***), sich für die creatianische Ansicht entschied, war eine nothwendige Folge des Grundcharakters der reformirten Theologie, wornach dieselbe, durchgängig auf das Geistleben als die Quelle alles Heiles zurückweisend und den schärfsten Gegensatz gegen den Materialismus bildend, in tiefer Abneigung von der traducianischen Ansicht sich abwenden mußte†). Und auch solche reformirte Creatianer,

---

*) Summa I, qu. 76, 7, wo es die Frage erörtert: utrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore, und sie dahin beantwortet: In quantum anima est forma corporis, non habet esse seorsum ab esse corporis, sed per suum esse corpori unitur immediate.

**) Summa I, qu. 118, 2: Impossibile est virtutem activam, quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem, quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam. Habet enim operationem, in qua non communicat corpus . . . Anima intellectiva . . . cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo. Ponere ergo animam intellectivam a generante causari, nihil est aliud, quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideo haereticum est dicere, quod anima intellectiva traducatur cum semine.

***) S. G. Voëtius, Sel. Disp., I, 819. Der Heidelberger Theologe G. Sohnius machte eine solche. Musculus und Piscator entschieden sich nicht.

†) So hebt G. Voëtius, a. a. O., 819 f., für den Satz immediate a Deo animas creari namentlich hervor: quod immortalitas animae

deren Vorstellungen in Betreff der personbildenden Schöpferthätigkeit Gottes von Absonderlichkeiten sich nicht ganz freigehalten haben, wie z. B. Polanus, gehen dennoch bei ihrer Abwehr des Traducianismus von streng wissenschaftlichen antimaterialistischen Principien aus, und legen besonders auf den Umstand das größte Gewicht, daß eine immaterielle Substanz, wie der Geist, unmöglich aus einer materiellen Substanz, wie Samen und Ei, und eben so unmöglich durch einen organischen Vorgang, wie Zeugung und Empfängniß, hervorgebracht werden könne *). Im Allgemeinen jedoch hat die reformirte Theologie in der Ausbildung der creatianischen Vorstellungen ein weises Maß gehalten, und sich nach dem Vorgange Calvin's darauf beschränkt, die schlechthinige Immaterialität, Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit des Geistes in dessen Verhältniß zur Materie und zum Organismus mit aller Kraft zu behaupten und zu vertheidigen **).

---

ratione naturali melius sic defendi posse . . . Nec etiam anima fieri potest ex semine, quia quod ex corpore fit corporeum est. Anima vero corpus non est. Nec semen concurrit ad animae productionem ad modum principii intrinsecus constitutivi . . . Unde porro sequeretur, quod corporis et animae eadem forent principia et per consequens essentia eadem.

*) Nach der Analogie des Protoplasten behauptet Polanus (syntag. theol. chr., V, 32, 2081), daß die animae rationales, die neque ex animabus parentum, multo minus ex corporali semine generantur, sed ex nihilo creantur, in ipsis corporibus et non extra corpora creantur (masculis quidem, ut communis est sententia, circa quadragesimum, foemellis circa octogesimum diem). Den Beweis dafür, daß neque animas a parentibus generari et in liberos propagari, entnimmt er namentlich aus der Voraussetzung, quia anima est ἀμέριστος i. e. impartibilis, ideo nec generat, nec generatur: est enim substantia incorporea seu spiritualis. Quia est inorganica, non opus habet corporis instrumento ad exercendas actiones.

**) Man vgl. Calvin (inst. I, 15, 2): Hominem constare anima et corpore, extra controversiam esse debet. Atque animae nomine essentiam immortalem, creatam tamen intelligo, quae nobilior ejus pars est. . . . Jam nisi anima essentiale quiddam esset a corpore separatum, non doceret Scriptura, nos habitare domos luteas. . . . Doch bemerkt er wieder (II, 1, 7), bei Veranlassung der Lehre von der Erbsünde: neque ad ejus rei intelligentiam necessaria est anxia disputatio, quae veteres non parum torsit: an filii anima ex traduce paternae animae oriatur. Hyperius (meth. th. II, 385): Animam non esse ex materia aliqua . . . , sed e nihilo formatam . . . . Per-

Demzufolge hat die christliche Dogmatik in der überwiegenden Mehrheit ihrer Vertreter seit den ältesten Zeiten der Kirche sich dahin entschieden, daß nur der leibliche Organismus des Menschen dem Geschlechtsakte seine Entstehung verdanke, daß der personbildende unvergängliche Faktor desselben, das Geistleben, dagegen seinen Ursprung noch immer unmittelbar von Gott selbst nehme und keineswegs durch die geschlechtliche Funktion producirt werde. Haben wir im vorigen Paragraphen die Schwierigkeiten, welche der traducianischen Ansicht im Wege stehen, näher beleuchtet, so wollen wir hier nicht in Abrede stellen, daß auch die creatianische nicht ohne Schwierigkeiten ist. Die traducianische Hypothese scheint die Einheit des menschlichen Personlebens zu wahren; aber sie thut es freilich auf Kosten der Selbstständigkeit des Geistes. Was an der creatianischen Anstoß erregt, ist die ihr — wenigstens anscheinend — zu Grunde liegende Voraussetzung, daß der leibliche Organismus, abgesehen vom Geiste, etwas für sich sei, und daß der Geist von außen her — wie sich schon Aristoteles ausdrückt — in das Gefäß des Leibes eingegossen werde. „Es ist in der That unbegreiflich, ruft einer der neuesten Traducianer aus, wie man noch von einem organischen Zusammenhang des Menschengeschlechtes reden kann, wenn man den Menschen belebt, lebendig gemacht sein läßt durch den Geist, diesen Geist aber aus dem Geschlechts- und Gattungsverhältniß entfernt"!*). Und auch für den Fall soll es auf dem Stand-

---

spicue enim ait Scriptura, quod Deus solo suo flatu spiraculum vitae h. e. animam corpori indiderit. Et quam non esse corpoream omnes intelligimus: — qua ratione ex materia, praesertim corporali, prodiisse concedamus? Wendelinus (ohne sich auf das Problem weiter einzulassen) beruhigt sich (chr. th., I, 5, 17) dabei: animam hominis esse Spiritum. Im Weiteren wird der Geist definirt als substantia simplex et immaterialis, seu a materia non dependens.

*) Frohschammer, a. a. O., 49. Vgl. noch 50: „Haben die Menschen nur das Sinnliche, Materielle, Todte (?!) miteinander gemein und stehen sie nur durch dieses in Zusammenhang vermöge ihrer Geburt, nicht aber durch den Geist, durch das Lebendigmachende, dann kann von einem Organismus des Menschengeschlechts so wenig die Rede sein, als von einem Organismus des Steinreiches .... da dann jeder Mensch für sich ein selbstständig und unmittelbar von Gott geschaffenes Lebensprincip hat, den Geist nämlich, der mit den anderen Menschengeistern in keinem Zusammenhang des Ursprungs steht."

punkte des Creatianismus um den organischen Zusammenhang des Menschengeschlechts nicht besser stehen, wenn die Seele als belebendes Naturprincip und vermittelndes Band zwischen dem Geiste und dem Leibe wirksam gedacht werde, da ja durch dieselbe doch nur ein thierisches, nicht aber ein menschliches oder persönliches, Leben hervorgebracht werde*).

Die Frage, wie der Geist mit der Materie in Verbindung trete und auf sie wirke, ist freilich überhaupt ein wissenschaftlich noch ungelöstes Räthsel. Allein, wird sie durch den Traducianismus ihrer Lösung um das Geringste näher gerückt? Der Creatianismus vermag nicht aufzuzeigen, auf welchem Wege der Geist mit dem durch den Zeugungsakt verursachten leiblichen Organismus sich verbinde. Der Traducianismus vermag aber noch viel weniger nachzuweisen, wie es überhaupt möglich sei, daß der Geist, als schlechthin einfache und immaterielle Substanz, aus einem organischen Prozesse als dessen Produkt hervorgehe? Die von dem Creatianismus nicht gelöste Schwierigkeit berührt das innerste Gebiet des christlichen Glaubenslebens nicht; sie ist naturgeschichtlicher Art; und da — physiologisch betrachtet — die Entstehung des Menschen überhaupt in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt ist, so ist der Creatianer in seinem Rechte, wenn er in Betreff jener Frage sich auf das Mysterium des Vorganges überhaupt zurückzieht. Er bleibt sich dabei bewußt, daß der Geist als solcher jedenfalls lediglich ein unmittelbares Produkt Gottes sein kann; sein innerster Glaubensgrund bleibt unerschüttert. Der Traducianer dagegen muß nicht nur auf jeden Erklärungsversuch darüber, wie das Hervorgehen des persönlichen Geistlebens aus dem organischen Geschlechtsakte denkbar sei, von vorn herein schlechterdings verzichten, sondern er vermag auch von seinem principiellen Standpunkte aus den quälenden Zweifel nicht abzuwehren, daß, was durch einen organischen Akt bewirkt ist, im Grunde doch nur aus organischen oder materiellen Stoffen und Kräften entsprungen sei. Er mag dabei sich noch so sehr gegen den Vorwurf des Materialismus, der ihn schwerlich persönlich trifft, ereifern; immerhin steht er dem Materialismus

*) Frohschammer, a. a. O., 51.

principiell ohnmächtig, mit zerbrochenen Waffen gegenüber.

Allerdings enthält der Einwurf, daß der Creatianismus den organischen Zusammenhang der Menschheit bei jeder Menschenschöpfung stets auf's Neue wieder durchbrochen werden lasse, gegen denselben kein unbedeutendes Gewicht. Der Traducianismus läßt dagegen die Menschheit in der Art eines Baumes erscheinen, bei dem Stamm, Aeste, Zweige und Blätter insgesammt aus einer Wurzel hervorgewachsen sind; der gesammte Reichthum aller Individualitäten, der nationalen wie der persönlichen, ist nach dieser Anschauung seit Jahrtausenden millionenfach aus der Urindividualität des ersten Menschen entsprungen. Allein, indem uns so die Menschheit als ein vielverschlungener Naturorganismus entgegentritt, in welchem alle Theile als naturnothwendige Resultate des einen Grundtypus sich darstellen, wird uns in keiner Weise einleuchtend, woher denn diese Einzeltheile des menschheitlichen Naturganzen das Bewußtsein ihrer individuellen Selbstständigkeit und — wir setzen hinzu — Uebernatürlichkeit, woher sie die Mitgift ihrer persönlichen Freiheit und sittlichen Selbstverantwortlichkeit empfangen haben? Der Traducianismus macht die Menschheit — so weit sich auf diesem Gebiete von Begreiflichkeit reden läßt — wohl als Naturganzes begreiflich; allein er hüllt die Thatsache der unerschöpflich vielartigen individuellen Eigenthümlichkeit und persönlichen Selbstständigkeit in ein nur um so tieferes Dunkel*). Er erklärt eigentlich doch nur Das, was der Creatianismus eben so gut zu erklären vermag, wenn er vom ersten Menschen an die Naturseite des Menschengeschlechtes durch die geschlechtliche Fortpflanzung vermittelt werden läßt. Daß aber der Creatianismus für die geistige Einheit der Menschheit keinen Erklärungsgrund aufzubringen wisse, daß die Menschheit ihm in einer beziehungslosen Anzahl von Persönlichkeits-Atomen auseinanderfalle: — das ist ein Vorwurf, der auf einem bedauerlichen Mißverständnisse jedes, von den gröbsten Auswüchsen nur einiger-

*) Frohschammer (Einl., 432) sagt von dem Willen des Menschen: „Er ist nicht bloß unabhängig von außen, sondern ist auch von innen nicht gebunden, wenn auch ursprüngliche Art und Naturell große Einwirkung hierbei äußern.“ Er muß wohl fühlen, daß er der Generationshypothese mit diesem Satze die schwerste Wunde versetzt.

maßen geläuterten, Creatianismus beruht. Mit noch größerem Rechte, als mit welchem der Traducianismus die Einheit des Menschengeschlechtes aus der secundären Schöpfermacht der Menschheit herleitet, leitet der Creatianismus diese Einheit aus der primären Schöpferallmacht des persönlichen Gottes ab. Steht dort als organisches Einheitsband an der Spitze der Generationen die Einheit der menschlichen Natur, so steht hier an ihrer Spitze die Einheit des göttlichen Geistes. Und daß sich die Menschheit in Gott, und zwar in dem sich selbst offenbarenden Gott, in Jesus Christus, als eine auf's Innigste verbundene weiß, daß es außer der persönlichen Einheit der Heilsoffenbarung gar keine wahre Einheit des Menschengeschlechtes geben kann: das ist die Grundvoraussetzung des Creatianismus. Dabei läugnet jedoch der Creatianismus die Thatsache keineswegs, daß die Menschheit sich „durch Vermittlung der historischen Thätigkeit des Menschengeschlechts“ *), d. h. durch den auf dem Wege der geschlechtlichen Fortpflanzung sich ununterbrochen fortsetzenden Naturzusammenhang, weiter bilde. Jedes Individuum empfängt, nach creatianischer Annahme, seine organische Lebensbestimmtheit durch die organische Geschlechtsthätigkeit; das ist auch der Grund, weßhalb organische Eigenschaften sich ohne Weiteres von den Eltern auf die Kinder forterben, während das personbildende Geistleben nicht eine Mitgift der Eltern, sondern eine unmittelbare Gabe Gottes selbst ist.

Sicherlich ist das durch Zeugung vermittelte organische Leben keineswegs als etwas „Todtes“, als bloßer materieller „Stoff“, zu betrachten. Hat der Creatianismus hin und wieder sich allzuäußerlichen dualistischen Vorstellungen hingegeben: so liegt die Schuld hievon nicht in seinem Principe an sich, sondern in der ungeschickten Art seiner Auffassung und Begründung. Der Same, das Ei ist, durch den Zeugungsakt befruchtet, beseeltes Leben, und der Seele eignet zwar nicht Selbstbewußtsein, aber doch Bewußtsein, und daher das Vermögen der Empfindung und Begehrung. Auch die Seele ist eine mittelbare Wirkung des ursprünglichen göttlichen Schöpfergeistes; aber sie begründet kein persönliches, sondern nur ein organisches Leben, welches zwar die

*) Frohschammer, a. a. O., 54.

Naturbedingung des persönlichen, jedoch nicht dieses selbst bildet. Während also durch den geschlechtlichen Naturakt die organische Naturbasis der Persönlichkeit, der auf die künftige Personerscheinung angelegte Organismus, hervorgebracht wird: so wird dagegen durch unmittelbare göttliche Schöpfereinwirkung diesem Organismus der persönliche Geist eingepflanzt: das Geistleben hat immer seinen Ursprung unmittelbar in Gott, das organische unmittelbar in dem Menschen. Auf diesem Wege entfaltet sich der Mensch zu jenem räthselhaften Doppelwesen, das gegenwärtig zwischen Himmel und Erde schwebt, zwischen Gott und Natur getheilt ist, zwischen Licht und Finsterniß hin und her schwankt, aber den göttlichen Ursprung seines Geistlebens doch nur in seltenen Fällen ganz verläugnet; in welchem der verdeckte Gottesfunke, auch nach den dunkelsten Irrgängen der Gottentfremdung, doch öfters plötzlich wieder wie ein Strahl von oben hervorbricht. Wie der personbildende Faktor, der Geist, durch göttliche Schöpferkraft sich mit dem leiblichen Organismus verbinde: das wissen wir allerdings nicht zu sagen. Dieses Nichtwissen sollten jedoch gerade diejenigen uns am Wenigsten zum Vorwurfe machen, welche mit Recht das Bedürfniß in sich fühlen, jeden Akt der göttlichen Schöpferthätigkeit als einen schlechthin wunderbaren zu betrachten. Daß der Zeugungsakt als solcher nicht immer die Entstehung eines Personlebens zur Folge hat; daß er überdies Mißgebilde zur Folge haben kann, welchen der Faktor des Geistes fehlt, ist eine bekannte Thatsache. Wer möchte es wagen, den Augenblick bestimmen zu wollen, in welchem der seelische Organismus vermöge des göttlichen Schöpferwillens den personbildenden Geistesfunken in sich aufnimmt, der von nun an den Beruf hat, mit dem Lichte des Selbstbewußtseins jenen zu durchleuchten?

An diesem Punkte angelangt, haben wir nunmehr noch die früher vorbehaltene letzte Frage zu erledigen: wie Gewissen und Wort Gottes zu der traducianischen und creatianischen Ansicht sich verhalten?

Das Gewissen hat sein Urtheil bald gesprochen. Als die unmittelbare Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein in uns hat es die volle Gewißheit in sich, daß es seinen Ursprung nicht einem Naturprozesse, wie die Geschlechtsvereinigung, verdankt. Und da es die Centralfunktion des Geistes und somit der Persönlichkeit selbst ist: so ist es sich dessen voll-

bewußt, daß der Geist lediglich von dem Geiste, der menschliche von dem absoluten göttlichen Geiste abstammt. Es giebt keinen kräftigeren Vorfechter für die Wahrheit des Creatianismus als — eben das Gewissen.

Was das Zeugniß des göttlichen Wortes hinsichtlich dieser Frage betrifft: so hat schon Augustinus geurtheilt, daß es kein entscheidendes abgebe, daß sich ungefähr eben so viele Schriftstellen für die traducianische wie für die creatianische Hypothese aufführen lassen*). Um so eifriger sind zur Zeit des confessionellen Streites zwischen Lutheranern und Reformirten beide Theile bemüht gewesen, unter der Fahne des göttlichen Wortes den Streit auszutragen**). Nachdem aber in neuester Zeit ein lutherischer Theologe sehr richtig bemerkt hat, daß nicht aus einzelnen Schriftstellen, sondern lediglich aus, durch die ganze Schrift hindurch bezeugten, Thatsachen der entscheidende Beweis zu führen sei***), so haben wir auf die letztere Beweisart uns nunmehr näher einzulassen. Vier biblische Thatsachen: 1) die Erschaffung des Weibes, 2) der Schöpfungssabbath, 3) die Erbsünde, 4) die Incarnation Christi sollen nach der Voraussetzung von Delitzsch den Creatianismus ohne Weiteres ausschließen.

Allein schon die erste Thatsache ist nicht ganz glücklich gewählt. Während die Eigenthümlichkeit der traducianischen Ansicht darin besteht, daß sie den Menschen unmittelbar durch den Menschen, und nur mittelbar durch Gott geschaffen sein läßt: so wird ja nach 1. Mos. 2, 22 das Weib eben so unmittelbar als der Mann durch Gott selbst geschaffen, nur mit dem Unterschiede, daß Gott den Mann aus dem Stoffe des Staubes, das Weib aus dem Stoffe einer männlichen Rippe bildet. Daß der Umstand der göttlichen Geisteseinhauchung bei dieser Veranlassung nicht noch einmal erzählt wird, das liegt im Geiste biblischer

---

*) Epistolae, 190: Aliquid certum de animae origine nondum in Scripturis canonicis comperi.

**) Die röm. kathol. Dogmatiker stellten sich in diesem Punkte auf die reformirte Seite, insbesondere Bellarminus, de statu pecc. IV, 11.

***) Delitzsch, Syst. der bibl. Psychol., 29 f. Vgl. damit unsere eigenen dogmatischen Grundsätze über den Schriftbeweis, erster Band, 2. Hauptstück, 22. Lehrstück.

Demzufolge hat die christliche Dogmatik in der überwiegenden Mehrheit ihrer Vertreter seit den ältesten Zeiten der Kirche sich dahin entschieden, daß nur der leibliche Organismus des Menschen dem Geschlechtsakte seine Entstehung verdanke, daß der personbildende unvergängliche Faktor desselben, das Geistleben, dagegen seinen Ursprung noch immer unmittelbar von Gott selbst nehme und keineswegs durch die geschlechtliche Funktion producirt werde. Haben wir im vorigen Paragraphen die Schwierigkeiten, welche der traducianischen Ansicht im Wege stehen, näher beleuchtet, so wollen wir hier nicht in Abrede stellen, daß auch die creatianische nicht ohne Schwierigkeiten ist. Die traducianische Hypothese scheint die Einheit des menschlichen Personlebens zu wahren; aber sie thut es freilich auf Kosten der Selbstständigkeit des Geistes. Was an der creatianischen Anstoß erregt, ist die ihr — wenigstens anscheinend — zu Grunde liegende Voraussetzung, daß der leibliche Organismus, abgesehen vom Geiste, etwas für sich sei, und daß der Geist von außen her — wie sich schon Aristoteles ausdrückt — in das Gefäß des Leibes eingegossen werde. „Es ist in der That unbegreiflich, ruft einer der neuesten Traducianer aus, wie man noch von einem organischen Zusammenhang des Menschengeschlechtes reden kann, wenn man den Menschen belebt, lebendig gemacht sein läßt durch den Geist, diesen Geist aber aus dem Geschlechts- und Gattungsverhältniß entfernt"!*). Und auch für den Fall soll es auf dem Stand-

---

spicue enim ait Scriptura, quod Deus solo suo flatu spiraculum vitae h. e. animam corpori indiderit. Et quam non esse corpoream omnes intelligimus: — qua ratione ex materia, praesertim corporali, prodiisse concedamus? Wendelinus (ohne sich auf das Problem weiter einzulassen) beruhigt sich (chr. th., I, 5, 17) dabei: animam hominis esse Spiritum. Im Weiteren wird der Geist definirt als substantia simplex et immaterialis, seu a materia non dependens.

*) Frohschammer, a. a. O., 49. Vgl. noch 50: „Haben die Menschen nur das Sinnliche, Materielle, Todte (?!) miteinander gemein und stehen sie nur durch dieses in Zusammenhang vermöge ihrer Geburt, nicht aber durch den Geist, durch das Lebendigmachende, dann kann von einem Organismus des Menschengeschlechts so wenig die Rede sein, als von einem Organismus des Steinreiches .... da dann jeder Mensch für sich ein selbstständig und unmittelbar von Gott geschaffenes Lebensprincip hat, den Geist nämlich, der mit den anderen Menschengeistern in keinem Zusammenhang des Ursprungs steht."

punkte des Creatianismus um den organischen Zusammenhang des Menschengeschlechts nicht besser stehen, wenn die Seele als belebendes Naturprincip und vermittelndes Band zwischen dem Geiste und dem Leibe wirksam gedacht werde, da ja durch dieselbe doch nur ein thierisches, nicht aber ein menschliches oder persönliches, Leben hervorgebracht werde*).

Die Frage, wie der Geist mit der Materie in Verbindung trete und auf sie wirke, ist freilich überhaupt ein wissenschaftlich noch ungelöstes Räthsel. Allein, wird sie durch den Traducianismus ihrer Lösung um das Geringste näher gerückt? Der Creatianismus vermag nicht aufzuzeigen, auf welchem Wege der Geist mit dem durch den Zeugungsakt verursachten leiblichen Organismus sich verbinde. Der Traducianismus vermag aber noch viel weniger nachzuweisen, wie es überhaupt möglich sei, daß der Geist, als schlechthin einfache und immaterielle Substanz, aus einem organischen Prozesse als dessen Produkt hervorgehe? Die von dem Creatianismus nicht gelöste Schwierigkeit berührt das innerste Gebiet des christlichen Glaubenslebens nicht; sie ist naturgeschichtlicher Art; und da — physiologisch betrachtet — die Entstehung des Menschen überhaupt in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt ist, so ist der Creatianer in seinem Rechte, wenn er in Betreff jener Frage sich auf das Mysterium des Vorganges überhaupt zurückzieht. Er bleibt sich dabei bewußt, daß der Geist als solcher jedenfalls lediglich ein unmittelbares Produkt Gottes sein kann; sein innerster Glaubensgrund bleibt unerschüttert. Der Traducianer dagegen muß nicht nur auf jeden Erklärungsversuch darüber, wie das Hervorgehen des persönlichen Geistlebens aus dem organischen Geschlechtsakte denkbar sei, von vorn herein schlechterdings verzichten, sondern er vermag auch von seinem principiellen Standpunkte aus den quälenden Zweifel nicht abzuwehren, daß, was durch einen organischen Akt bewirkt ist, im Grunde doch nur aus organischen oder materiellen Stoffen und Kräften entsprungen sei. Er mag dabei sich noch so sehr gegen den Vorwurf des Materialismus, der ihn schwerlich persönlich trifft, ereifern; immerhin steht er dem Materialismus

*) Frohschammer, a. a. O., 51.

principiell ohnmächtig, mit zerbrochenen Waffen gegenüber.

Allerdings enthält der Einwurf, daß der Creatianismus den organischen Zusammenhang der Menschheit bei jeder Menschenschöpfung stets auf's Neue wieder durchbrochen werden lasse, gegen denselben kein unbedeutendes Gewicht. Der Traducianismus läßt dagegen die Menschheit in der Art eines Baumes erscheinen, bei dem Stamm, Aeste, Zweige und Blätter insgesammt aus einer Wurzel hervorgewachsen sind; der gesammte Reichthum aller Individualitäten, der nationalen wie der persönlichen, ist nach dieser Anschauung seit Jahrtausenden millionenfach aus der Urindividualität des ersten Menschen entsprungen. Allein, indem uns so die Menschheit als ein vielverschlungener Naturorganismus entgegentritt, in welchem alle Theile als naturnothwendige Resultate des einen Grundtypus sich darstellen, wird uns in keiner Weise einleuchtend, woher denn diese Einzeltheile des menschheitlichen Naturganzen das Bewußtsein ihrer individuellen Selbstständigkeit und — wir setzen hinzu — Uebernatürlichkeit, woher sie die Mitgift ihrer persönlichen Freiheit und sittlichen Selbstverantwortlichkeit empfangen haben? Der Traducianismus macht die Menschheit — so weit sich auf diesem Gebiete von Begreiflichkeit reden läßt — wohl als Naturganzes begreiflich; allein er hüllt die Thatsache der unerschöpflich vielartigen individuellen Eigenthümlichkeit und persönlichen Selbstständigkeit in ein nur um so tieferes Dunkel*). Er erklärt eigentlich doch nur Das, was der Creatianismus eben so gut zu erklären vermag, wenn er vom ersten Menschen an die Naturseite des Menschengeschlechtes durch die geschlechtliche Fortpflanzung vermittelt werden läßt. Daß aber der Creatianismus für die geistige Einheit der Menschheit keinen Erklärungsgrund aufzubringen wisse, daß die Menschheit ihm in einer beziehungslosen Anzahl von Persönlichkeits-Atomen auseinanderfalle: — das ist ein Vorwurf, der auf einem bedauerlichen Mißverständnisse jedes, von den gröbsten Auswüchsen nur einiger-

*) Frohschammer (Einl., 432) sagt von dem Willen des Menschen: „Er ist nicht bloß unabhängig von außen, sondern ist auch von innen nicht gebunden, wenn auch ursprüngliche Art und Naturell große Einwirkung hierbei äußern." Er muß wohl fühlen, daß er der Generationshypothese mit diesem Satze die schwerste Wunde versetzt.

maßen geläuterten, Creatianismus beruht. Mit noch größerem Rechte, als mit welchem der Traducianismus die Einheit des Menschengeschlechtes aus der secundären Schöpfermacht der Menschheit herleitet, leitet der Creatianismus diese Einheit aus der primären Schöpferallmacht des persönlichen Gottes ab. Steht dort als organisches Einheitsband an der Spitze der Generationen die Einheit der menschlichen Natur, so steht hier an ihrer Spitze die Einheit des göttlichen Geistes. Und daß sich die Menschheit in Gott, und zwar in dem sich selbst offenbarenden Gott, in Jesus Christus, als eine auf's Innigste verbundene weiß, daß es außer der persönlichen Einheit der Heilsoffenbarung gar keine wahre Einheit des Menschengeschlechtes geben kann: das ist die Grundvoraussetzung des Creatianismus. Dabei läugnet jedoch der Creatianismus die Thatsache keineswegs, daß die Menschheit sich „durch Vermittlung der historischen Thätigkeit des Menschengeschlechts" *), d. h. durch den auf dem Wege der geschlechtlichen Fortpflanzung sich ununterbrochen fortsetzenden Naturzusammenhang, weiter bilde. Jedes Individuum empfängt, nach creatianischer Annahme, seine organische Lebensbestimmtheit durch die organische Geschlechtsthätigkeit; das ist auch der Grund, weßhalb organische Eigenschaften sich ohne Weiteres von den Eltern auf die Kinder forterben, während das personbildende Geistleben nicht eine Mitgift der Eltern, sondern eine unmittelbare Gabe Gottes selbst ist.

Sicherlich ist das durch Zeugung vermittelte organische Leben keineswegs als etwas „Todtes", als bloßer materieller „Stoff", zu betrachten. Hat der Creatianismus hin und wieder sich allzuäußerlichen dualistischen Vorstellungen hingegeben: so liegt die Schuld hievon nicht in seinem Principe an sich, sondern in der ungeschickten Art seiner Auffassung und Begründung. Der Same, das Ei ist, durch den Zeugungsakt befruchtet, beseeltes Leben, und der Seele eignet zwar nicht Selbstbewußtsein, aber doch Bewußtsein, und daher das Vermögen der Empfindung und Begehrung. Auch die Seele ist eine mittelbare Wirkung des ursprünglichen göttlichen Schöpfergeistes; aber sie begründet kein persönliches, sondern nur ein organisches Leben, welches zwar die

*) Frohschammer, a. a. O., 54.

Naturbedingung des persönlichen, jedoch nicht dieses selbst bildet. Während also durch den geschlechtlichen Naturakt die organische Naturbasis der Persönlichkeit, der auf die künftige Personerscheinung angelegte Organismus, hervorgebracht wird: so wird dagegen durch unmittelbare göttliche Schöpfereinwirkung diesem Organismus der persönliche Geist eingepflanzt: das Geistleben hat immer seinen Ursprung unmittelbar in Gott, das organische unmittelbar in dem Menschen. Auf diesem Wege entfaltet sich der Mensch zu jenem räthselhaften Doppelwesen, das gegenwärtig zwischen Himmel und Erde schwebt, zwischen Gott und Natur getheilt ist, zwischen Licht und Finsterniß hin und her schwankt, aber den göttlichen Ursprung seines Geistlebens doch nur in seltenen Fällen ganz verläugnet; in welchem der verdeckte Gottesfunke, auch nach den dunkelsten Irrgängen der Gottentfremdung, doch öfters plötzlich wieder wie ein Strahl von oben hervorbricht. Wie der personbildende Faktor, der Geist, durch göttliche Schöpferkraft sich mit dem leiblichen Organismus verbinde: das wissen wir allerdings nicht zu sagen. Dieses Nichtwissen sollten jedoch gerade diejenigen uns am Wenigsten zum Vorwurfe machen, welche mit Recht das Bedürfniß in sich fühlen, jeden Akt der göttlichen Schöpferthätigkeit als einen schlechthin wunderbaren zu betrachten. Daß der Zeugungsakt als solcher nicht immer die Entstehung eines Personlebens zur Folge hat; daß er überdies Mißgebilde zur Folge haben kann, welchen der Faktor des Geistes fehlt, ist eine bekannte Thatsache. Wer möchte es wagen, den Augenblick bestimmen zu wollen, in welchem der seelische Organismus vermöge des göttlichen Schöpferwillens den personbildenden Geistesfunken in sich aufnimmt, der von nun an den Beruf hat, mit dem Lichte des Selbstbewußtseins jenen zu durchleuchten?

An diesem Punkte angelangt, haben wir nunmehr noch die früher vorbehaltene letzte Frage zu erledigen: wie Gewissen und Wort Gottes zu der traducianischen und creatianischen Ansicht sich verhalten?

Das Gewissen hat sein Urtheil bald gesprochen. Als die unmittelbare Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein in uns hat es die volle Gewißheit in sich, daß es seinen Ursprung nicht einem Naturprozesse, wie die Geschlechtsvereinigung, verdankt. Und da es die Centralfunktion des Geistes und somit der Persönlichkeit selbst ist: so ist es sich dessen voll-

bewußt, daß der Geist lediglich von dem Geiste, der menschliche von dem absoluten göttlichen Geiste abstammt. Es giebt keinen kräftigeren Vorfechter für die Wahrheit des Creatianismus als — eben das Gewissen.

Was das Zeugniß des göttlichen Wortes hinsichtlich dieser Frage betrifft: so hat schon Augustinus geurtheilt, daß es kein entscheidendes abgebe, daß sich ungefähr eben so viele Schriftstellen für die traducianische wie für die creatianische Hypothese aufführen lassen *). Um so eifriger sind zur Zeit des confessionellen Streites zwischen Lutheranern und Reformirten beide Theile bemüht gewesen, unter der Fahne des göttlichen Wortes den Streit auszutragen **). Nachdem aber in neuester Zeit ein lutherischer Theologe sehr richtig bemerkt hat, daß nicht aus einzelnen Schriftstellen, sondern lediglich aus, durch die ganze Schrift hindurch bezeugten, Thatsachen der entscheidende Beweis zu führen sei ***), so haben wir auf die letztere Beweisart uns nunmehr näher einzulassen. Vier biblische Thatsachen: 1) die Erschaffung des Weibes, 2) der Schöpfungssabbath, 3) die Erbsünde, 4) die Incarnation Christi sollen nach der Voraussetzung von Delitzsch den Creatianismus ohne Weiteres ausschließen.

Allein schon die erste Thatsache ist nicht ganz glücklich gewählt. Während die Eigenthümlichkeit der traducianischen Ansicht darin besteht, daß sie den Menschen unmittelbar durch den Menschen, und nur mittelbar durch Gott geschaffen sein läßt: so wird ja nach 1. Mos. 2, 22 das Weib eben so unmittelbar als der Mann durch Gott selbst geschaffen, nur mit dem Unterschiede, daß Gott den Mann aus dem Stoffe des Staubes, das Weib aus dem Stoffe einer männlichen Rippe bildet. Daß der Umstand der göttlichen Geisteseinhauchung bei dieser Veranlassung nicht noch einmal erzählt wird, das liegt im Geiste biblischer

---

*) Epistolae, 190: Aliquid certum de animae origine nondum in Scripturis canonicis comperi.

**) Die röm. kathol. Dogmatiker stellten sich in diesem Punkte auf die reformirte Seite, insbesondere Bellarminus, de statu pecc. IV, 11.

***) Delitzsch, Syst. der bibl. Psychol., 29 f. Vgl. damit unsere eigenen dogmatischen Grundsätze über den Schriftbeweis, erster Band, 2. Hauptstück, 22. Lehrstück.

Erzählungs-Oekonomie; sie versteht sich jedoch von selbst. Für die traducianische Ansicht könnte die Erschaffung des Weibes aus der Rippe des Mannes nur dann Beweiskraft haben, wenn das Weib aus der Naturkraft der Rippe, ohne unmittelbare göttliche Mitwirkung, entstanden wäre; gerade in letzterer Beziehung verdient es aber Beachtung, daß Adam das Weib nicht als Geist von seinem Geist, sondern nur als Bein von seinem Gebein und Fleisch von seinem Fleisch bezeichnet*).

---

*) 1. Mos. 2, 23. Auch die Stelle 1. Cor. 11, 8: οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικός, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός beweist nicht das Geringste gegen den Creatianismus. Delitzsch, der sich ebenfalls, a. a. O., darauf beruft, hat den ersten Satztheil mit Unrecht verschwiegen. Dadurch, daß das Weib nach seiner Naturseite vom Manne genommen ist, folgt allerdings die natürliche Abhängigkeit des Weibes vom Manne, wie sie sich in der Naturordnung der ehelichen Gemeinschaft ausgeprägt hat. Wäre das Weib aber auch nach seiner Geistesseite aus der männlichen Rippe, während der Mann nach seiner Geistesseite ein Produkt göttlicher Geisteswirkung wäre, so würde daraus eine erniedrigte, ja nothwendig Verachtung begründende, Stellung des Weibes zum Manne folgen, abgesehen davon, daß keineswegs einleuchtet, wie Gott eine Rippe als solche zu einem unvergänglichen Personleben ohne Geistesmittheilung umgestalten soll. Die älteren traducianischen Dogmatiker entstellen daher geradezu den Sinn von 1. Mos. 2, 22, um ihn ihrer Ansicht mundgerecht zu machen. J. Gerhard (loci th., IX, 8, 116) sagt z. B.: **Animam Evae Deus non creavit, sed ex Adamo in Evam transtulit, et sic Eva ab Adamo animam participavit.** Da kein Wort hiervon in der biblischen Urkunde steht, so wird der Beweis, welchen sich Delitzsch füglich erspart, folgendermaßen geführt: **Cum enim anima tota sit in toto corpore et in qualibet ejus parte tota sit, ideo costa animata fuit, ex qua Eva est formata, ac proinde non per inspirationem seu novam creationem, sed per propagationem ab Adamo accepit animam.** Auch Calov (systema, III, 1085) legt das Hauptgewicht auf die angeblich traducianische Erschaffung der Eva und hält in Folge dieser Thatsache den Traducianismus ohne Weiteres für außer allen Zweifel gestellt. Wenn unter צֵלָע mit Baumgarten (Theol. Comm. z. Pentateuch z. d. St.) ein für sich bestehender ablösbarer Theil am Unterleibe des ursprünglichen Menschen zu verstehen wäre, so möchte eine solche Beweisführung noch einigen Sinn haben. Da aber bei צֵלָע füglich nur an die Rippen gedacht werden kann, und jedenfalls ein Stück aus dem Knochengebilde des Menschen gemeint ist, der Knochen aber gerade das unbeseelte Gerüste des menschlichen Leibes bildet, so muß der Verfasser der Urkunde den Ausdruck צֵלָע eben deßhalb gewählt haben, um anzudeuten, daß nur der mate-

Nicht eben glücklicher macht Delitzsch die Thatsache des Schöpfungssabbathes zur Bekämpfung des Creatianismus geltend. Während die besonnene Rechtgläubigkeit eines J. Gerhard noch Bedenken trug, die Schöpferthätigkeit Gottes mit der Vollendung des Sechstagewerkes in allen Theilen als fertig und abgeschlossen zu betrachten*), erblickt dagegen Delitzsch in dem Schöpfungssabbath „eine von Gott selbst gezogene scharfe Grenze zwischen seiner unmittelbar schöpferischen Grundlegung und seinem mittelbar schöpferischen Walten". Erweckt es schon einiges Bedenken, wenn Delitzsch selbst einräumen muß, „im Ausdrucke mache die Schrift zwischen unmittelbaren und mittelbaren Hervorbringungen Gottes keinen Unterschied" **), so erscheint es noch bedenklicher, daß, wie wir schon früher erinnert haben, der Schöpfungssabbath nach der Angabe der h. Schrift nur einen Tag dauert. Um jener angeblich „für immer gezogenen scharfen Grenze" einen sicheren Rückhalt zu geben, hätte daher vor Allem nachgewiesen werden müssen, daß der Schöpfungssabbath ein ewiger Tag sei, von welchem an Gott ausdrücklich für immer auf seine schöpferische Wirksamkeit verzichtet habe. Eine solche Vorstellung wäre aber nicht nur dem Begriffe Gottes zuwider, weil sie entweder das Schaffen als nicht zum Wesen Gottes gehörig betrachtet, oder eine nach der Erschaffung der Welt in Gott eingetretene Veränderung, einen Uebergang zum Nichtmehrschaffenwollen, voraussetzt***), sondern sie träte auch mit der h. Schrift in Widerspruch, da dieselbe zum öftern auch nach der Weltschöpfung noch schöpferische Wirkungen von Gott ausgehen läßt†).

---

rielle Theil des Weibes, nicht aber sein unvergänglicher Geist, vom Manne genommen worden sei.

*) J. Gerhard, a. a. O., giebt zu: Deum requievisse a condendis novis tantum speciebus, non autem individuis, und ist daher nur der Meinung: non videtur plane everti hoc argumentum (das vom Schöpfungssabbath hergenommene).

**) A. a. O., 79.

***) S. oben, 2. Band, S. 63.

†) Wir erinnern an Stellen, wie 1. Mos. 6, 7, wo unter אֶת־הָאָדָם אֲשֶׁר־בָּרָאתִי nur die damals lebende, also angeblich traducianisch erzeugte, Generation gemeint sein kann. Auch Ps. 89, 48 werden alle Menschen als

Wenn im Weiteren nach Delitzsch die Erbsünde die dritte Thatsache sein soll, in Folge welcher es gar nicht anders möglich sei, als daß der geistleibliche Anfang der Menschheit ein in Kraft der schöpferischen Grundlegung .... sich aus sich selbst fortsetzender sei*): so steht in Wirklichkeit nicht sowohl die Thatsache der Erbsünde, als diejenige Vorstellung von ihr, wornach „die sündige Beschaffenheit des gesammten Seins des Einzelnen seinem aktuellen ... Leben zuvorkommt oder früher ist, als seines Personlebens Anfang", mit der creatianischen Ansicht im Widerspruche. Daß nicht das „gesammte" Sein, als solches, d. h. das Personleben des Menschen, einen sündlichen Anfang nimmt, das werden wir bei der Lehre von der Erbsünde zeigen. Wenn jedoch Delitzsch an dieser Stelle die Besonnenheit des Augustinus rühmt, welcher den Vincentius Victor wegen seines ungestümen Creatianismus tadelte, so hätte — wie uns scheinen will — ein ähnlicher Grad von „Besonnenheit" ihn wenigstens abhalten sollen, die creatianische Ansicht für unmöglich zu erklären**).

---

von Gott (unmittelbar) geschaffen bezeichnet. So auch Mal. 2, 10. Nach Amos 4, 13 ist er noch immer בֹּרֵא רוּחַ. Nach Jer. 38, 16 ist es Gott אֲשֶׁר עָשָׂה־לָנוּ אֶת־הַנֶּפֶשׁ הַזֹּאת. Vgl. noch Jes. 57, 16. Auf den göttlichen Geist führt Hiob 33, 4 die Erschaffung des Menschen als Person noch jetzt zurück, während Sach. 12, 1 auf die Erschaffung der ersten Menschen sich zu beziehen scheint. Und auch diejenigen Stellen, wo, wie in Hiob 10, 9, die Bildung des Fötus auf die göttliche Schöpferkraft zurückgeführt wird, beweisen, daß die Schrift sich das Schaffen Gottes auf dem Gebiete des Geistes und der Natur noch immer fortgehend vorstellt, nur nicht mehr als Erschaffen des Ganzen, des Weltalls, sondern des Einzelnen, der Dinge und Personen, die neu auftreten.

*) Das System der bibl. Psych., 80 f.

**) Auch J. Gerhard, welcher die ganze Frage mit gewohnter Gründlichlichkeit behandelt, läßt sich insbesondere durch die Lehre von der Erbsünde gegen den Creatianismus bestimmen (loc. th. a. a. O., 287): Quomodo vero anima peccato originali obnoxia erit, si immediate a Deo creatur, non autem ex Adami anima propagatur? Das ist ihm der Hauptpunkt. Die Antwort der orthodoxen Reformirten, wie z. B. des Gisbert Voëtius in seiner Schrift de propagatione pecc. origin. und Sel. Disp. I, 825 hierauf, daß seit dem Sündenfalle Gott die gratia habitualis dem menschlichen Geiste nicht mehr verschaffe, ist ein schlechter Nothbehelf.

Die Behauptung endlich, daß auch die Thatsache der Inkarnation Christi Zeugniß gegen den Creatianismus ablege*): ist nur auf einem Standpunkt möglich, welcher den Sohn Gottes als eine zweite göttliche Persönlichkeit mit einer anderen menschlichen in der Art verbunden werden läßt, daß hierbei „ein ewiger Zeugungs- und Geburtsakt in der Gottheit selbst“ stattfindet, und „eine ewige Emanation (!) Gottes des h. Geistes von Gott dem Zeugenden und Gott dem Geborenen“ ausgeht. Eine solche Beweisführung ist aber weder aus dem Zeugnisse des Gewissens, noch aus dem Ganzen des göttlichen Wortes geschöpft, sondern beruht auf dogmatischen und theosophischen Voraussetzungen, deren Unhaltbarkeit sich uns später bei Veranlassung der Trinitätslehre ergeben wird. Im Vergleiche damit ist die weise Selbstbeschränkung der alten lutherischen Dogmatiker nur lobenswerth, welche schließlich immer wieder einräumen, daß wir an diesem Punkte der Dogmatik vor einem unergründlichen Geheimnisse stehen, und — wenn auch erfolglos — gegen die von dem Traducianismus unzertrennlichen materialistischen Consequenzen eben so ernstlich sich sträuben als eifrigst verwahren**).

Dagegen fehlt es allerdings nicht an einer sehr gewichtigen Thatsache, welche die creatianische Ansicht als eine schriftgemäße erscheinen läßt: es ist dies der in der Schrift so scharf ausgesprochene und durchgängig bezeugte Gegensatz zwischen Geist und Fleisch

---

*) Delitzsch, a. a. O., 82.

**) J. Gerhard (a. a. O., 282): Neque dicimus, animam e potentia materiae ita educi sicut brutorum animae, quae sunt interitui obnoxiae, sed agnoscimus hic mysterium nondum satis explicatum; propagationem animarum agnoscimus, modum propagationis Deo relinquimus. Was Delitzsch gegen den Vorwurf, daß der Traducianismus eine wesentlich materialistische Anschauungsweise sei, vorbringt (a. a. O., 83), ist doch gar zu dürftig. Weil die h. Schrift Gottes schöpferisches Hervorbringen auch als ein „Zeugen“ bezeichne, deßhalb soll das Hervorgebrachtwerden der menschlichen Persönlichkeit durch den Naturproceß des menschlichen Zeugungsaktes auch ein immaterieller Vorgang sein! Das lautet eben so, wie wenn aus dem Umstande, daß in den Stellen, in welchen die Schrift Gott Augen, Hände u. s. w. beilegt, nicht materielle Augen und Hände gemeint sein können, der Schluß gezogen werden wollte, daß an Stellen, wo in ihr dem Menschen Augen und Hände zugeschrieben werden, ebenfalls immaterielle Augen und Hände verstanden werden müßten.

(Geist und Leib), zwischen dem unvergänglichen Personleben und dem vergänglichen Naturleben. Der Schöpfungsbericht über die Entstehung des ersten Menschen ist ein wahrer Grundpfeiler für den Creatianismus. Der Mensch als Gebilde, d. h. nach seiner organischen Seite, ist aus dem vergänglichen Staube der Erde, als Person, d. h. nach seiner ewigen Seite, aus dem unvergänglichen Lebensgeiste Gottes geschaffen. So beruht Koh. 12, 7, wornach im Tode der Staub zur Erde, der Geist zu Gott, der ihn gegeben, zurückkehrt, unverkennbar auf derselben creatianischen Grundvorstellung. Der Geist im Unterschiede von der den Leib constituirenden Materie erscheint hier deutlich als nicht durch einen Naturprozeß gesetzt, sondern ursprünglich und unmittelbar von Gott ausgegangen*). Wenn Sacharja gerade den Punkt hervorhebt, daß Gott Schöpfer des menschlichen Geist=, d. h. Person=Lebens sei, dagegen den leiblichen Organismus nicht auf einen ursprünglichen Schöpferakt Gottes zurückführt**): manifestirt sich denn nicht auch hierin der Hintergrund der creatianischen Ansicht? In Betreff des paulinischen Ausspruches (Apostg. 17, 28), daß der Mensch göttlichen Geschlechtes sei, hat Delitzsch selbst eingeräumt, daß mit demselben nicht die leibliche, sondern nur die geistige Seite des Menschen gemeint sein könne***). Die Stelle Hebr. 12, 9 aber klingt so durch und durch creatianisch, daß, nachdem Delitzsch in seinem Systeme der biblischen Psychologie noch versichern zu müssen glaubte, wie uns „diese zumeist für den Creatianismus sprechende Schriftstelle nicht hintendrein eines Andern überführen

*) Mit vollem Rechte bemerkt der scharfsinnige G. Voëtius (Sel. Disp. I, 819) zu jener Stelle: Spiritus dicitur redire ad Deum, quod dici non posset, si non prius a Deo esset profectus. Quod diversam plane animae et corporis arguit originem.

**) Sach. 12, 1, wo Gott als יֹצֵר רוּחַ־אָדָם בְּקִרְבּוֹ bezeichnet ist. Auf die Einrede, daß an dieser Stelle nicht von der creatio sensu stricto die Rede sei, hat schon Voëtius treffend entgegnet (a. a. O., 820): Nec etiam quicquam hic facit distinctio inter mediatam et immediatam Dei productionem. Nam si mediata haec esset productio, jam homo in participationem facti admitteretur, quod non fert textus, qui productionem animae ut et coeli et terrae ut peculiarem Deo assignat.

***) Commentar z. Briefe an die Hebräer, 620.

könne"*), er dagegen in dem Commentar zum Hebräerbriefe hinsichtlich derselben erklärt: „es sei gar nicht zu läugnen, daß wir nach der darin vorliegenden Aussage unsere σάρξ mittelbar von den Eltern und unser πνεῦμα unmittelbar von Gott haben, und daß der Creatianismus auch wirklich eine gewisse Wahrheit habe"**). Und in der That werden auch an der betreffenden Stelle unsere irdischen Väter so augenscheinlich als τῆς σαρκὸς ἡμῶν πατέρες dem himmlischen Vater als τῷ πατρὶ τῶν πνευμάτων entgegengesetzt, es wird mit dieser Entgegensetzung die generatianische Thätigkeit des Zeugungsaktes so ausschließlich auf das Hervorbringen des organischen Lebens begrenzt, die Erschaffung des Geistlebens dagegen Gott so ausschließlich zuerkannt, der ganze Zusammenhang fordert überdies so unverkennbar den Gedanken: seinem unvergänglichen Theile nach stamme der Mensch unmittelbar lediglich von Gott ab, daß man mit Bedauern wahrnimmt, wie das dogmatische Vorurtheil bis auf den heutigen Tag hin und wieder noch den Sinn für diese Erkenntniß verschließt***). Um so weniger ist es richtig, wenn in neuerer Zeit selbst überwiegend creatianisch gesinnte Dogmatiker dem Schriftbeweise für die Wahrheit des Creatianismus keine Kraft zugestehen wollen †). Vielmehr hat Delitzsch ein wahres Wort ausgesprochen, wenn er sagt: „die ganze Schrift sei des Gedankens voll, daß unser Geist ein göttlicher Hauch (z. B. Hiob 33, 4), daß wir in Ansehung unseres Geistes göttlichen Geschlechtes seien (Apost. 17, 28), und daß sich mit der Vorstellung der Abkunft des Geistes von Gott die Vorstellung der fortwährenden Bedingtheit seiner wahren Wirklichkeit durch den Zusammenhang mit Gott verbinde ††).

---

*) Syst. d. bibl. Psych., 83.

**) Commentar z. Briefe an die Hebräer, 619.

***) Ganz unrichtig ist z. B. Lünemann's Erklärung (krit. ex. Handbuch über den Brief an die Hebr., 340): Gott heiße Vater der Geister „in Bezug auf das höhere geistige Lebensgebiet." Er heißt ja nicht Vater des Geistes, was zur Noth noch in „geistiges Lebensgebiet" umgedeutet werden könnte, sondern der persönlichen Geister.

†) Ebrard, chr. Dogmatik, I, 329.

††) Commentar, a. a. O., 620.

Die creatianische Ansicht ist demzufolge ihrem wesentlichen Inhalte nach so entschieden durch das Gewissen bezeugt und so durchaus schriftgemäß, daß keine Vermittlungsversuche zwischen ihr und der entgegengesetzten traducianischen zulässig sind. Sicherlich ist es auch ein beachtenswerthes Symptom für die immer energischer zur Geltung gelangende Wahrheit des Creatianismus, daß selbst ein Dogmatiker von so entschieden lutherischer, ja theosophisch-naturalistischer, Färbung, wie Martensen, die „Wahrheit des Creatianismus" anerkennt, wenn sie auch in dem Satze, daß die allgemeine Naturthätigkeit, durch welche die Gattung sich fortpflanze und neue Seelen gebildet werden, Organ und Mittel für die individualisirende Schöpferthätigkeit sei, einen sehr ungenügenden Ausdruck gewonnen hat. Denn wenn die Seelen, d. h. die persönlichen Geister, durch die allgemeine Naturthätigkeit gebildet werden, so werden sie eben nicht durch unmittelbare göttliche Schöpferthätigkeit hervorgebracht, und dann eben tritt jene bloße Abhängigkeit des Individuums von der Gattung ein, von welcher Martensen das richtige Gefühl hat, daß es in ihr keine Stätte für die menschliche Freiheit mehr gibt *). Auch hat Martensen die Grundvoraussetzung der creatianischen Ansicht mißverstanden, wenn er meint, derselben zufolge gehe jedes Individuum aus der Hand des Schöpfers rein und gut, wie ein erster Adam, hervor, und die Abhängigkeit der Individuen von den vorhergehenden Gliedern der Reihe werde dadurch unerklärlich. Der Creatianismus in seiner richtigen Fassung läugnet die organische Abhängigkeit späterer Generationen von den ihnen unmittelbar vorangehenden keineswegs. Leib und Seele, das körperliche und psychische Leben, sind aus dem elterlichen Organismus entsprungen, sind generatianisch mitgetheilt, und daher erklärt sich die organische Verwandtschaft des Kindes mit Vater und Mutter, die eine Reihe von Generationen umfassende Fortpflanzung, nicht nur von leiblichen Gebrechen und organischen

*) Die chr. Dogmatik, §. 74: „Dem einseitigen Traducianismus zufolge wird das Individuum in eine bloße Abhängigkeit von der Gattung gesetzt und das ganze Dasein desselben wird durch die vorhergehende Reihe bestimmt; eine ewige Eigenthümlichkeit, ein unendlicher Keim der Freiheit läßt sich auf dem Wege des Traducianismus nicht begreifen."

Mißbildungen, sondern auch von Fehlern des Temperamentes und Mängeln des Herzens, die natürlich auch auf die Funktionen des Geistlebens störend und hemmend einzuwirken vermögen.

Das centrale Geistleben, der personbildende Faktor, ist jedoch an und für sich noch immer ein unmittelbares Schöpferwerk Gottes. Jedes Personleben ist in seiner innersten Wurzel ein schlechthin noch nicht Dagewesenes, aus dem geschlechtlichen Naturzusammenhange nicht zu Begreifendes, ein lediglich Neues, ein neuer Anfangspunkt in der geschichtlichen Entwicklungsreihe der Generationen — ein göttliches Schöpfungswunder. Und daß der Mensch in seinem innersten Punkte übernatürlich, lediglich auf Gott bezogen ist, daß er Gott allein sein persönliches Dasein verdankt: das ist die unzerstörbare, durch Gewissen und Schrift verbürgte, Wahrheit des Creatianismus, die, wenn sie in ihrer Reinheit erhalten werden soll, nicht in ein, dem Präexistentianismus und Traducianismus Gleichberechtigung einräumendes, Wahrheitsmoment abgeschwächt*), nicht durch Zurückführung auf die creatio sensu latiori um ihren reellen Inhalt gebracht**), nicht durch Verknüpfung des schöpferisch wirkenden Faktors mit der zeugenden Kraft der Gattungsnatur verdunkelt***), und auch nicht in die Vorstellung einer in dem creatürlichen Prozesse der Erzeugung schöpferisch wirkenden Thätigkeit Gottes umgedeutet werden darf †). Alle Versuche, den Creatianismus mit dem Traducianismus zu versöhnen, laufen daher der Natur der Sache nach in principwidrige Halbheiten aus, die im Grunde doch nur zum Vortheile des Traducianismus ausfallen, und bei denen das menschliche Personleben doch am Ende zu einem Produkte der Gattung herabgesetzt wird, mag man sich dabei immerhin in der Gattung das makrokosmische Leben des göttlichen Schöpferodems waltend denken, welches ja im Steine und in der Pflanze, so fern auch sie dem Makrokosmos angehören, ebenfalls waltet. Außerdem verfällt ein abgeschwächter Creatianismus unvermeidlich dem Selbstwiderspruche, daß er die Erschaffung

*) Lange, positive Dogmatik, 301.

**) Ebrard, die chr. Dogmatik, I, 331.

***) J. Müller, die chr. Lehre v. d. Sünde, II, 320.

†) Rothe, theol. Ethik, I, 240.

des ersten auf wesentlich andere Weise als die der übrigen Menschen vor sich gehen lassen muß. Hat nur der erste Mensch sein Personleben unmittelbar von Gott, haben dagegen alle übrigen dasselbe unmittelbar aus der Natur, d. h. aus dem mittelbaren Wirken Gottes (sensu latiori) in der Natur: dann sind alle übrigen Menschen wesentlich anders als der erste entstanden, und die Thatsache des Gewissens in denselben steht als ein unbegreifliches Räthsel da. Nur die creatianische Ansicht löst diese Schwierigkeiten gründlich. Nach ihr ist die Entstehung des Menschen gegenwärtig im *Wesentlichen* noch dieselbe wie am Anfangspunkte des Geschlechts. Wie der Mensch damals nach seiner organischen Seite aus Staub gebildet ward: so geht noch jetzt seine organische Bildung von der Naturbasis des Geschlechtslebens aus. Wie er damals nach seiner Geistesseite durch unmittelbar göttliche Geisteseinwirkung geschaffen ward: so ist noch jetzt jedes Personleben ein unmittelbares Produkt der göttlichen Schöpferthätigkeit, eine Hervorbringung Gottes aus Nichts. Damit hat sich uns denn auch der an die Spitze unseres Lehrstückes gestellte Satz bestätigt, daß, da die menschliche Persönlichkeit nach ihrem Normalcharakter die zur harmonischen Einheit des Personlebens verknüpfte Synthese der göttlichen Ursächlichkeit und der organischen, durch jene bedingten, Naturwirksamkeit ist, nur der Creatianismus die wesentliche Wahrheit über das Verhältniß des menschheitlichen Gattungslebens zum menschlichen Personleben in sich schließt.

Gerade aber von dem eben gewonnenen Ergebnisse aus leuchtet ein, daß die creatianische Ansicht von der Ursprünglichkeit des Personlebens in Gott keineswegs — wie der Traducianismus behauptet — die im Naturzusammenhange begründete und durch die Geschlechtsthätigkeit vermittelte *organische Einheit des Menschengeschlechtes* ausschließt. Umgekehrt bewährt sich unser Lehrsatz auch in *dem* Punkte, daß das organische Leben den Gattungscharakter, das geistige dagegen den Personcharakter des Menschen wesentlich bedingt, und daß jeder Mensch beides zugleich ist: *persönlich ein unmittelbares Schöpfungswunder Gottes, organisch ein naturgesetzmäßiges Produkt der Welt.*

Die Einheit des Menschengeschlechts. §. 20. Daß die Menschheit nicht nur vermöge der Selbigkeit ihres *geistigen* Ursprunges aus der Schöpferthätigkeit des Vaters

der Geister, sondern auch vermöge der Gleichartigkeit ihrer organischen Entstehung aus einem Blute ein einheitliches Ganzes, ein engverbundener Organismus, gewissermaßen ein Leib sei: diese Wahrheit hat nun auch die christliche Dogmatik zu allen Zeiten mehr oder weniger anerkannt*). Die abenteuerliche Hypothese von sogenannten Präadamiten, wornach die Heiden zuerst (1. Mos. 1, 27) und nach ihnen Adam, als der Stammvater der Juden, von Gott erschaffen worden sein soll, und zwar jene blos durch das Wort, dieser (in vorzüglicherer Weise) durch die Hand Gottes, ist gegenwärtig nur noch als eine dogmengeschichtliche Merkwürdigkeit der Erwähnung werth **). Um so entschiedener hat ein nicht unbeträchtlicher Theil der neueren Naturforscher für die Annahme sogenannter Coadamiten, oder einer derartigen Entstehung des Menschengeschlechts, welche auf eine gleichzeitige Pluralität von Stammvätern zurückweist, sich erklären zu müssen geglaubt. Es kann natürlich nicht unsere Aufgabe sein, eine Lösung dieses Problems vom Standpunkte der Naturforschung aus zu unternehmen, So lange aber naturwissenschaftliche Autoritäten, wie diejenige A. von Humboldt's und des Physiologen Joh. Müller, sich überwiegend für die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechtes

*) Daher der Satz von Hollaz (examen, 406): Primus omnium hominum fuit Adam, parens universi humani generis.

**) Ihr Urheber ist Isaak de la Peyrère in der (1655) anonym erschienenen Schrift: Praeadamitae sive Exercitatio super versibus duodecimo, decimotertio et decimoquarto cap. quinti Epist. D. Pauli ad Romanos, quibus inducuntur primi homines ante Adamum conditi. Als ein vermeintlicher Hauptstützpunkt erschien dem ursprünglich reformirten, später zum röm. Katholicismus convertirten, Verfasser die Stelle Röm. 5, 14, weil dort die Existenz von Menschen vorausgesetzt sei, die nicht ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ gesündigt hätten. Ueber das (unverdiente) Aufsehen, welches seine Schrift hervorrief, vgl. Bayle, dictionaire III, 637. Eine weitläufige Widerlegung findet sich bei Calov, systema III, 1040—1074. Reformirterseits ist zu vgl. Maresius: Refutatio fabulae Praeadamiticae absoluta septem prioribus quaestionibus cum praefatione Apologetica pro αὐθεντίᾳ Sacr. Scripturae. Es lag den Reformirten um so mehr daran, ihn zu widerlegen, als die Lehre leicht wie eine Consequenz ihres confessionellen Systems betrachtet werden konnte.

aussprechen*), und besonnene Forscher, wie A. Wagner, darthun, daß die Naturwissenschaft sich außer Stand befindet, „einen triftigen Grund gegen die Abstammung der Menschheit von einem Paare aufzubringen"**), und so lange die Vorfechter der gegentheiligen Ansichten denselben durch so handgreifliche Irrthümer Eingang zu verschaffen suchen müssen, wie dies C. Vogt erweislich gethan hat***): — so lange kann die Dogmatik die naturwissenschaftliche Entscheidung ruhig den Männern vom Fache überlassen, ohne sich vorläufig durch die Ergebnisse jener Forschungen in ihren Ueberzeugungen im Geringsten beirren zu lassen.

Ihre Ueberzeugungen aber schöpft die Dogmatik zunächst auch in diesem Punkte aus dem Gewissen und dem Worte Gottes. Man könnte vielleicht zweifelhaft sein, ob über diese Frage das Gewissen irgend eine Stimme abzugeben habe? Ueber die natur-

*) Humboldt, Kosmos I, 378f.; Joh. Müller, Physiologie des Menschen, II, 768 ff. „Die Menschenraçen, sagt der letztere, sind Formen einer einzigen Art . . . sie sind nicht Arten eines Genus."

**) Geschichte der Urwelt, 420.

***) C. Vogt, „Köhlerglaube und Wissenschaft." Gegen ihn A. Wagner, „Naturwissenschaft und Bibel." Pfaff, in seiner lehrreichen, besonders Theologen zu empfehlenden, Schrift: „Schöpfungsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung des biblischen Schöpfungsberichts" faßt, S. 640, die naturwissenschaftlichen Resultate in folgende sieben Sätze zusammen: 1) die Organisation und die gesammte Lebenserscheinung aller Menschen ist die gleiche; 2) die Verschiedenheit der einzelnen Raçen betreffen nur die Farbe der Haut, die Haare und die Form des Schädels; 3) es findet sich kein einziges Merkmal, welches einer einzigen Raçe ausschließlich eigen wäre und nie in anderen angetroffen würde; 4) die am Weitesten von einander entfernten Raçen zeigen keine so großen Abweichungen in ihrer physischen Beschaffenheit, wie Varietäten unserer Hausthiere, die entschieden zu einer Art gehören; 5) es lassen sich keine scharfen Grenzen zwischen den einzelnen Raçen ziehen, es finden sich ganz allmälige Uebergänge zwischen denselben; 6) es sind historisch nachweisbar durch Veränderung der Wohnsitze und der Lebensweise bedeutende Veränderungen mit einzelnen Stämmen vor sich gegangen; 7) alle Raçen können sich unter einander vermischen und diese Mischlinge sind stets wieder im Stande, unter sich Nachkommenschaft zu erzeugen, was nach den bisherigen verbürgten Angaben bei Thieren nur zu einer Art gehörige Individuen vermögen. Pfaff zieht hieraus den Schluß, daß sämmtliche Menschen zu einer Art gehören, also auch möglicher Weise von einem Paare abstammen können.

wissenschaftliche Seite derselben sicherlich nicht. Allein so fern das Gewissen in allen Menschen wesentlich dasselbe ist, verbürgt es an und für sich, als eine allgemeine Thatsache, die höhere geistige Einheit des Menschengeschlechtes. Führt diese auch nicht mit unmittelbarer Nothwendigkeit auf eine geschlechtliche und organische zurück: so läßt sich doch nicht läugnen, daß die Einheit des Geistes durch die Selbigkeit der Gefühlsfunktionen wesentlich vermittelt werden muß, und ohne entsprechende gleichartige Thätigkeit der organischen Lebensäußerungen nicht zu ihrem wahren Ausdrucke gelangen könnte, so daß allerdings die organische Einheit des Menschengeschlechtes, so fern die Manifestation der geistigen durch dieselbe bedingt ist, ein wenigstens mittelbares Postulat des Gewissens ist.

Auch darüber könnte man vielleicht zweifelhaft sein, ob der h. Schrift über das fragliche Problem eine Entscheidung zukomme? So richtig es nun ist, daß wir die Ergebnisse der Naturwissenschaft nicht nach den Vorstellungen der h. Schriftsteller zu beurtheilen, und überhaupt den natur- und weltgeschichtlichen Bestandtheilen der Schrift keine heilsgeschichtliche Autorität zu verleihen haben*): so ist es doch eine andere Frage: ob die organische Einheit des Menschengeschlechtes nicht ein Postulat des christlichen Heils selbst sei? Sind nämlich unzweifelhaft der einheitliche Ursprung des Menschengeschlechts von Gott und dessen einheitliche Vollendung in Gott Postulate der Dogmatik**): so muß auch eine Annahme, welche schon in dem Anfangspunkte des Menschengeschlechtes ein disparates Auseinandertreten desselben in für sich selbstständige, und daher von einander unabhängige, Arten voraussetzt, wenigstens geeignet sein, die einheitliche Bestimmung der Menschheit zu einem heilsgeschichtlichen Ganzen im Principe zu bedrohen. So wie aber die Einheit der Heilsbestimmung für die Menschheit im Principe aufgegeben wird, so gibt es auch in Wirklichkeit keine sichere Grundlage für ein menschheitliches Heil mehr. Wenn die Bibel die Menschheit aus einem Menschenpaare abstammen läßt, so gibt sie daher von vorn herein einen Fingerzeig, daß das Heil ein Allgemeines

*) S. Bd. I, 17. Lehrstück, S. 81.

**) Bd. I, 4. Lehrstück.

ist und daß Gott in dem ersten Menschen nicht nur einen Menschen für sich, sondern die Menschheit selbst im Principe geschaffen hat. Ein ausgezeichneter Theologe hat in dieser Beziehung treffend gezeigt, wie das Aufgeben der biblischen Anschauung von der ursprünglichen organischen Einheit des Menschengeschlechtes zugleich auch ein Aufgeben der Humanitätsidee in sich schlösse. Die ursprüngliche Einheit des Menschengeschlechtes ist das Postulat einer zum Zwecke des Heiles geschehenen göttlichen Menschenschöpfung; eine ursprüngliche Artenvielheit dagegen wird immer das Postulat einer, den göttlichen Schöpferfaktor ausschließenden, autochthonischen Menschenbildungstheorie sein*).

Fünftes Lehrstück.

Das Wesen der Sünde.

Schwertner, D., de peccato in genere et in specie de originali, 1655. — *Daub, Judas Ischariot, oder das Böse im Verhältnisse zum Guten betrachtet. — *Tholuck, die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, oder die wahre Weihe des Zweiflers, 1851, 7. A. — Krabbe, Lehre von der Sünde u. vom Tode, 1836. — *J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, 1849, 3. A., 1858, 4. A. — *Um-

*) Hundeshagen, über die Natur und die geschichtliche Entwicklung der Humanitätsidee, akad. Rede, 15: „Die Idee des einen Adam oder genauer des einen Paares der ersten Stammeltern schneidet für jede Art von Besonderung das Recht, die Gattungseinheit principiell zu spalten, an der Wurzel ab... Vor Allem jedenfalls ist so viel gewiß, daß die Vorstellung von einem einzigen Stammpaar nicht blos im Buchstaben, sondern im Geiste des Christenthums begründet ist. Sie ist eine nothwendige Folgerung aus dem Satz, daß der Mensch nicht ein Produkt tellurischer Kräfte, sondern des Willens der allmächtigen Weltintelligenz ist, eines Schöpfungsaktes, der keine eines zureichenden Grundes entbehrende Wiederholung zuläßt."

breit, die Sünde. Beitrag zur Theol. des A. T., 1853. — **Tholuck**, erneute Untersuchung über *σάρξ* als Quelle der Sünde (Stud. u. Krit., 1855, 3, 477 f.).

Daß der Mensch aus dem Zustande der ursprünglichen Vollkommenheit in denjenigen der gottwidrigen persönlichen Selbstbestimmung, oder der sündlichen Personbeschaffenheit, übergegangen, d. h. der Sündenfall, ist eine Thatsache der Erfahrung, welche, da wir von einem Zustande menschheitlicher Sündlosigkeit keine geschichtliche Kenntniß besitzen, nothwendig an den vorgeschichtlichen Anfangspunkt des Menschengeschlechtes zurückverlegt werden muß. Die geschichtlich vorhandene Sünde ist jedoch ihrem Wesen nach der ersten Sünde noch immer gleichartig, und darum weder zum Begriffe des Menschen gehörig, noch diesen Begriff zerstörend, weder ein wirkliches Sein, noch ein unwirkliches Nichtsein, sondern ein Nichtseinsollen, das im Subjekte etwas sein will. Ihren wesentlichen Merkmalen zufolge ist die Sünde: 1) nach ihrer **formalen** Seite selbstbewußte und selbstgewollte Entgegensetzung des menschlichen Personlebens gegen die göttliche absolute Persönlichkeit, und 2) nach ihrer **realen** Seite eine derartige Bezogenheit des menschlichen Personlebens auf Natur und Welt, anstatt auf Gott, daß das Subjekt sich durch Natur und Welt, anstatt durch Gott, in seinen persönlichen Funktionen überwiegend bestimmen läßt. Die Sünde ist mithin nach ihrer formalen Seite Ungehorsam gegen Gott oder Gottwidrigkeit, nach ihrer materialen Hingabe an die Welt oder Weltsucht.

Die Sünde als gottwidrige persönliche Selbstbestimmung des Menschen.

§. 21. Der erste Theil unseres Satzes, wornach die Sünde als gottwidrige Selbstbestimmung des Menschen eine **allgemeine** Erfahrungsthatsache ist, die ihrem Ursprunge nach auf den vorgeschichtlichen Anfangspunkt des Menschengeschlechtes zurückgeführt werden muß, bedarf für den, welcher überhaupt das Vorhandensein des Bösen in der Menschheit anerkennt, keines eingehen-

den Beweises. In dieser Beziehung wird es bei dem Ausspruche von J. Müller sein Verbleiben haben, „daß jedes menschliche Leben, welches die früheste Periode kindlicher Bewußtlosigkeit überschritten hat, auch ein mit wirklicher Sünde irgendwie beflecktes ist“*). Und zwar erfährt ein Jeder die Sünde als eine wirkliche Thatsache im Gewissen; denn außerhalb des Gewissens ist es nicht möglich zum Bewußtsein von der Sünde zu gelangen. Der Grund hiervon ist darin zu suchen, daß die Sünde, wie wir sie zunächst nach ihrem Wesen im Allgemeinen bezeichnet haben, eine gottwidrige persönliche Selbstbestimmung des Menschen ist. In so fern kommt sie auf dem Gebiete des menschlichen Selbstbewußtseins, d. h. des centralen Geistlebens überhaupt, zur Erscheinung. Der Mensch erfährt sie innerhalb des Selbstbewußtseins nicht als ein ihm zugefügtes Leiden, so daß sie lediglich zu den Uebeln des Lebens gehörte, sondern er begeht sie als sein eigenes Thun, so daß sie ein Theil der von ihm verursachten Erscheinungen seines Lebens ist. Zugleich gehört sie dem Selbstbewußtsein zunächst nicht in seiner ausschließlichen Bezogenheit auf die Welt, wie sich dasselbe in den Funktionen der Vernunft und des Willens manifestirt, sondern als solchem an, wie es an sich auf Gott bezogen ist. Sofern wir lediglich denken und wollen, haben wir kein Bewußtsein von der Sünde, woher sich denn auch die auffällige Thatsache schreibt, daß einseitige Verstandesausbildung oder einseitige Willensentwicklung die Erkenntniß der Sünde eher hemmen als fördern. Erst wenn der Mensch in den innersten Grund seines persönlichen Lebens, in das Gewissen, hinabsteigt und seine Gedanken, Entschließungen und Handlungen am Lichte desselben prüft, kommt er zu der für ihn überraschenden Einsicht, daß sie nicht sind wie sie sein sollten, und daß ihm nichts übrig bleibt als ein Verwerfungsurtheil über sie abzugeben.

Im Gewissen ist nun aber das Selbstbewußtsein nicht nur bei sich selbst, sondern es ist auf das Gottesbewußtsein bezogen. Die Wahrnehmung, daß der Mensch lediglich im Gewissen sich der Sünde bewußt wird, steht mithin mit der ursprünglichen Selbstoffenbarung Gottes innerhalb der Gewissensregion in unauf-

---

*) J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, II, 335.

löslichem Zusammenhange. Nur wo Gott wirklich dem Menschen sich mittheilt, da ist Sündenbewußtsein möglich, so daß die Thatsache der Sünde in inniger Verknüpfung mit der Thatsache der Gemeinschaft des Menschen mit Gott steht. Wo es mit der letzteren ein völliges Ende genommen hätte, da fände sich nicht mehr Sünde, sondern ein Zustand vor, welcher gar nicht mehr unter die Normen der sittlichen Zurechnung fiele, und daher den Menschen in sittlicher Beziehung mit den Geschöpfen der untersten Gattung auf eine Linie brächte. Denn so beklagenswerth es ist, daß die Sünde durch den Menschen in die Welt gekommen ist*), und so grauenerregend die Verheerungen sind, welche dieselbe von ihrem ersten Ursprunge an in dem Menschengeschlechte verursacht hat und noch immer verursacht: so ist es dennoch ein Vorrecht des Menschen, welches ihm ausschließlich vor allen anderen Geschöpfen der Erde eignet, daß er zu sündigen vermag.

Unser Gewissen läßt uns nun auch keinen Augenblick darüber im Unklaren, daß die Sünde eine persönliche That des Menschen ist. Was es als Sünde verwirft, ist immer ein Verhalten unseres persönlichen Lebens zu Gott, und zwar ein solches, wie es nicht sein sollte. Während ein jedes Moment des Selbstbewußtseins eine derartige Bezogenheit auf das Gottesbewußtsein ausdrücken sollte, daß es als durch das letztere normirt erschiene: so bezeugt uns das Gewissen, daß innerhalb unseres Selbstbewußtseins unaufhörlich Momente vorkommen, welche eine Bezogenheit auf das Gottesbewußtsein nicht enthalten, so daß mithin an Einem fort Hemmungen, Störungen, Unterbrechungen unseres centralen Verhältnisses zu Gott stattfinden. Und indem das Gewissen derselben als solcher bewußt wird, welche nicht sein sollten; indem es also anerkennt, daß jene Mißstände nicht auf mechanischem oder organischem Wege, in Folge äußerer Gewalt oder eines immanenten Naturprozesses, sondern auf persönlichem Wege, durch unser eigenes, von persönlicher Einwilligung begleitetes, Verursachen herbeigeführt wird, sagt es zweierlei aus: sowohl, daß die Sünde „gottwidrig“, d. h. eine Verletzung unseres normalen Personverhältnisses zu Gott, als daß sie „Selbstbe-

*) Röm. 5, 12.

stimmung", d. h. eine freie Hervorbringung unseres Personlebens ist*). Daß die h. Schrift auf allen ihren Blättern dieses Resul-

---

*) Die Etymologie des Begriffes „Sünde" ist zweifelhaft. J. Grimm leitet das deutsche Wort von syn, synja oder synjar ab, einem in der Gerichtssprache gebräuchlichen Ausdrucke, der Entschuldigung vor Gericht, so viel als Verhinderung des Erscheinens vor Gericht bedeutet. Näher läge doch immer die Ableitung von suona (altdeutsch), entsprechend unserem Sühne und verwandt mit dem lateinischen sons. Sünde wäre dann, was Sühne erfordert, also eine Schuld begründet (Stud. u. Krit. 1839, 3, 747 f.) Das hebräische חָטָא heißt eigentlich nicht, nach der gewöhnlichen Annahme, verfehlen, sondern mindern und dadurch schädigen. Wer den König erzürnt, ist (nach Sprüch. 20, 2) חוֹטֵא נַפְשׁוֹ, ein sich selbst Schädigender, d h. er setzt sich Gefahr aus. Mit Beziehung auf Gott heißt חָטָא Gott mindern, schädigen, d. h. ihn, seine Ehre verletzen. Daher der Ausspruch Gottes 2. Mos. 32, 33: מִי אֲשֶׁר חָטָא־לִי אֶמְחֶנּוּ מִסִּפְרִי, d. h. wer mich beschädigt, den will ich wieder beschädigen. Bekanntlich ist auch die Bedeutung von ἁμαρτάνειν (ἁμαρτία) sehr zweifelhaft. Uns wenigstens scheint die Ableitung von Buttmann (Lexilogus 1, 137) von μέρος, nicht theilhaft werden = verfehlen, sich nicht sehr zu empfehlen. Doch scheint auch hier die Bedeutung verfehlen, z. B. sein Ziel, erst die abgeleitete und dagegen mindern, schädigen, wie z. B. ἁμαρτάνεσθαι ὀπωπῆς, des Gesichtes beraubt werden (Od. 9, 512), die ursprünglichere zu sein. Ἁμαρτία wäre daher auch hier die Verletzung und zwar im absoluten Sinne, Verletzung Gottes = Sünde. Die Anschauung, daß die Sünde in ihrer tiefsten Wurzel Verletzung Gottes, Gottwidrigkeit sei, geht durch die ganze Schrift, ist aber besonders Röm. 1, 18 f. ausgeführt. Auch die tieferen scholastischen Dogmatiker des Mittelalters hielten diese Ueberzeugung noch fest, wie denn Anselmus auf diese Ueberzeugung sein ganzes soteriologisches System stützte (cur Deus homo I, 11): Omnis voluntas rationalis creaturae subjecta debet esse voluntati Dei . . . . Hoc est debitum, quod debet Angelus et homo Deo, quod solvendo peccat, et quod omnis, qui non solvit, peccat... Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est et Deum exhonorat: et hoc est peccare. Der Protestantismus, mit seinem Rückgange auf das Gewissen, hatte besondere Veranlassung, die Sünde in ihrem allgemeinsten Wesen als gottwidrige Selbstbestimmung des Menschen zu begreifen. Melanchthon sagt in den Hypotyposen (ed. Aug., 29): Legem (Dei) non facere, quid aliud est quam peccare? und definirt nachher peccatum als affectus contra legem Dei (a. a. O., 38). Ganz dieselbe Beschreibung reformirterseits bei Ursinus (expl. cat. Op. th. Heidelb., 66): Peccatum ἀνομία seu quicquid cum lege Dei pugnat, h. e. defectus vel inclinatio, vel actio pugnans cum lege Dei, offendens Deum. . . Weniger scharf Hollaz (examen, 488): peccatum est aberratio a lege divina.

tat bestätigt; daß die Sünde in ihr, wie als ein allgemeiner, alle Menschen umfassender, Vorgang, so auch als ein freies, dem Menschen in keiner Weise aufgenöthigtes, Thun betrachtet werde, das ist nicht zu bestreiten.

§. 22. Um nun aber das Wesen der Sünde genauer darzulegen: dazu bedarf es einer eingehenden Beleuchtung derjenigen biblischen Erzählung, in welcher uns über den Ursprung der ersten Sünde, oder den vorgeschichtlichen Anfangspunkt des Sündigens überhaupt, näher berichtet wird. Wenn nach unseren früheren Untersuchungen feststeht, daß der Mensch ursprünglich gottgemäß, auf sittliche Vollkommenheit angelegt, obwohl noch nicht sittlich vollendet, erschaffen worden ist: so muß an irgend einem Punkte, wie unser Lehrsatz sagt, dieser Zustand ursprünglicher Vollkommenheit in denjenigen gottwidriger Personbeschaffenheit übergegangen sein. Wie nahe an den Zeitpunkt der Erschaffung des ersten Menschen wir diesen Anfangspunkt auch verlegen mögen, immerhin muß er, da er später fällt als die Menschenschöpfung, einen wirklichen Vorgang in sich schließen, und wenn auch der Zustand der ursprünglichen Vollkommenheit jenseits der Region unserer geschichtlichen Erfahrung liegt, und somit auch der Uebergang aus demselben in einen anderen der Vorgeschichte angehört, so bürgt doch unser Gewissenszeugniß dafür, daß, was im Menschen bei der ersten Sünde thatsächlich vorgegangen ist, im

Der Sündenfall.

Eigenthümlich Heidegger (med. med., 74): defectus naturae et actionum in naturis intelligentibus pugnans cum lege Dei, easque ex ordine justitiae divinae ad poenam obligans. Selbst der Rationalismus hat den Grundbegriff der Gottwidrigkeit nicht ganz aufzugeben vermocht, wie z. B. Bretschneider (Dogm. II, 15, 4. A.) „jede im Zustande der Freiheit geschehene Abweichung von unserer Bestimmung, oder, was dasselbe ist, von dem erkannten Willen Gottes" — als Sünde bezeichnet. So beschreibt auch Schleiermacher (d. chr. Gl. I, §. 63) die Sünde als das, „daß wir uns dessen, was in unseren Zuständen Abwendung von Gott ist, als unserer ursprünglichen That bewußt sind." Ganz dem Gewissensstandpunkte zuwider ist die Ableitung des Begriffes peccare von pecus (nach Salmasius, lat. ling., 13) = more pecudum agere, vernunftlos handeln, und es ist bezeichnend genug, daß Hollaz diese Ableitung als die richtige in einer besonderen These aufgenommen hat (examen, 489).

Wesentlichen nur Dasselbe sein kann, was sich heute noch jedesmal bei der Sünde begibt.

Mit dieser Behauptung treten wir nun allerdings zunächst in Widerspruch mit der Ausführung Schleiermacher's. Es soll nämlich, nach der Ansicht Schleiermacher's unmöglich sein, die ersten Menschen in Beziehung auf dasjenige in ihnen, was eine Folge des Umstandes ist, daß sie nicht geboren, sondern geschaffen wurden, in die Gemeinschaft unseres Selbstbewußtseins aufzunehmen, ja es soll in diesem Betreffe sogar ein Gegensatz zwischen ihnen und uns bestehen*). Hier bewährt sich sogleich die große Bedeutung der Theorieen des Traducianismus und des Creatianismus für die Bestimmung unseres Lehrstückes. Eine Scheidewand, wie sie von Schleiermacher zwischen den ersten Menschen und allen nachfolgenden aufgestellt werden will, so daß es gar nicht möglich sein soll, jene als ethisch gleichartig mit uns vorzustellen, ließe nur für den Fall sich als möglich denken, wenn, wie nach der traducianischen Annahme, der erste Mensch wirklich ganz anders als alle übrigen entstanden wäre. Ist dagegen die creatianische Ansicht — wie wir nachgewiesen haben — die richtige: so entsteht auch im Wesentlichen jeder Mensch noch immer so, wie der erste.

In diesem Falle kann es auch nicht, wie Schleiermacher der Meinung ist, eine besondere Schwierigkeit für uns haben, „es zu einer anschaulichen Vorstellung davon zu bringen, wie die Sündhaftigkeit von den ersten Menschen auf ihre Nachkommen übergegangen sei". Ist die Sünde überhaupt von den ersten Menschen auf nachfolgende Generationen verpflanzt worden — was als Thatsache feststeht —: dann ist auch nicht der geringste Grund zu dem Zweifel vorhanden, daß sie von jenen in einer anderen Weise auf ihre Nachkommen übergegangen sei, als sie noch immer von einem Geschlechte auf das andere übergeht. Anstatt daher mit Schleiermacher die Erzählung vom Sündenfalle als ungeeignet zu betrachten, um auf das Räthsel der Sünde auch nur einiges Licht zu werfen, erblicken wir vielmehr in derselben ein höchst wichtiges Hülfsmittel zur Lösung jenes Räthsels.

Ob wir in der Erzählung 1. Mos. 3 einen in allen Einzelnheiten urkundlichen äußeren geschichtlichen Vorgang vor uns

*) Der chr. Glaube, §. 72, 1.

haben: diese Frage hätte um so weniger jemals gestellt werden sollen, als zu ihrer Bejahung alle Bedingungen fehlen. Aeußere geschichtliche Vorgänge gibt es nur da zu erzählen, wo die Möglichkeit einer urkundlichen Ueberlieferung, sei es durch unzweifelhafte Sagenkunde, sei es durch monumentale Ueberlieferungen, sei es auch durch schriftliche Denkmäler, vorliegt*). An eine auch nur im Allgemeinen verbürgte, oder gar urkundlich gesicherte, Ueberlieferung ist bei dem Berichte von dem Sündenfalle um so weniger zu denken, als die h. Schrift auf solche Quellen, deren sie sonst bei urkundlichen Mittheilungen in der Regel erwähnt, hier auch nicht einmal von ferne hindeutet. Allein kann denn auch in Betreff unseres Heiles irgend etwas daran gelegen sein, wie wir uns die äußeren Umstände des Sündenfalles vorstellen?**) Ob

*) Von Cölln (bibl. Theol., I, 166) macht mit Recht darauf aufmerksam, daß der biblische Bericht über die Schöpfungsgeschichte schon darum nicht als Geschichtserzählung im engeren Sinne des Wortes gelten kann, „weil er eine Thatsache berichtet, die keine Zeugen zuließ." Wie Hofmann (Schriftbeweis I, 264) nichtsdestoweniger behaupten kann, der Schöpfungsbericht beruhe auf Ueberlieferung, die doch immer ein Miterlebthaben einschließt, ist schwer zu begreifen. Wenn er mit Recht die Hypothesen derjenigen Theologen zurückweist, welche jenen Bericht aus „Offenbarung" oder einem „besonders kräftigen Gottesbewußtsein" entstanden sein lassen (Lutz und Hävernick), weil jede Andeutung hierfür darin fehle, so wird er selbst wohl die Antwort auf die Frage schuldig bleiben, wo sich denn eine Andeutung dafür in jener Urkunde finde, daß den ersten Menschen „die Gegenwart (und auch der Ursprung) der Welt klar und durchsichtig vorgelegen?"

**) Wie wenig sich die geschichtliche Ansicht mehr halten läßt, beweist Niemand besser, als ihr neuester Vertheidiger, Hofmann, wenn er, (a. a. O., I, 266) dem Berichte „geschichtlichen, nämlich heilsgeschichtlichen Werth" zueignend, limitirend hinzufügt: „wie viel er (der Bericht) auch auf dem Wege von seinem Ursprunge bis zu der Gestaltung, in welcher er vorliegt, schon in dem Munde des aus der Unmittelbarkeit seines Daseins gefallenen Erstgeschaffenen, wie viel mehr(!) durch die Sprache spätgeborener Geschlechter, an seinem ursprünglichen Werthe verloren haben mag"... Ein geschichtlicher Bericht, der auf dem langen und allerdings etwas zweifelhaften mehrtausendjährigen Wege seiner Ueberlieferung so viel, so gar viel, an seinem ursprünglichen Werthe verloren haben mag, steht der Dignität des göttlichen Wortes viel weniger an, als ein allegorisches Lehrbild, an welchen die Schrift A. und N. Testaments so reich ist, welches offenbarender Wirkung auf das Gewissen der Hervorbringer seinen Ursprung

der erste Mensch durch eine Schlange, oder durch ein anderes Thier, oder überhaupt durch ein Thier verführt worden sei; ob er von einem Apfel, oder von einer anderen Frucht gegessen habe; ob Gott von außen durch eine Theophanie, oder von innen durch das Gewissen ihn vor der Uebertretung seines Gesetzes zu warnen gesucht habe u. s. w., sind solche Züge auch für die Anschaulichkeit der Form der Erzählung nicht gerade gleichgültig, so würde jedoch der Sinn durch Veränderungen hinsichtlich derselben im Wesentlichen nicht entstellt werden: ein Umstand, der schon an und für sich darauf hindeutet, wie die ernste Wahrheit, daß schon der erste Mensch gleich beim Beginne seiner persönlichen Entwicklung einen anormalen Weg, mittelst einer persönlichen Verirrung, eingeschlagen hat, in die äußere Hülle einer sinnvollen heiligen Sage eingekleidet worden ist. Es hat einer der neuesten Erklärer Philo's mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß dieser geistreiche Schriftausleger, in einer sonst die biblische Urkunde streng geschichtlich auffassenden Schrift, doch den Sündenfall allegorisch deutet*). Daß er in der Schlange ein Sinnbild der Wollust erblickte, und die Sünde ihrem Wesen nach als ungezügelte Geschlechtslust auffassen zu müssen glaubte, das war freilich ein Irrthum. Im Allgemeinen bekennt sich allerdings die ungeheure Mehrheit der kirchlichen Ausleger zur buchstäblichen Auslegung. Wenn Origenes von seinem prädestinatianischen Standpunkte aus die letztere als ein Produkt der Einfalt bezeichnet**): so steht er mit einem so kühnen Urtheile allein. Und doch ist auch Augustinus, ob-

---

verdankt. Auch J. Müller (a. a. O., II, 480) begnügt sich mit der Annahme einer „uralten Erinnerung“, einem „historischen Kerne, an welchen im unmerklichen Krystallisationsproceß der Volkssage Elemente der Dichtung sich angebildet hätten.“

*) Vgl. G. Müller, des Juden Philo's Buch von der Weltschöpfung, 386. Philo sagt §. 56: Ἔστι δὲ ταῦτα οὐ πλάσματα μύθου .... ἀλλὰ δείγματα τύπων ἐπ᾽ ἀλληγορίαν λαλούντων κατὰ τὰς δι᾽ ὑπονοιῶν ἀποδόσεις. Schon Philo hat also und mit Recht die mythische Entstehung der Erzählung verworfen. Sie ist nicht aus einem unbewußten religiösen Dichten, sondern aus dem frommen Bewußtsein offenbarungsträgerischer Persönlichkeiten entstanden. Allegorie und Symbol gehen hier in einander über.

**) De principiis, IV, 9.

wohl er an dem geschichtlichen Rahmen der Erzählung für seine Person festhält, einer der Wenigen, die weitherzig genug sind, die sinnbildliche Auslegung nicht ohne Weiteres zu verwerfen, wogegen er mit vollem Rechte die eben so abgeschmackten als obscönen Deuteleien verwarf, welche zu seiner Zeit im Anschlusse an Philo in Betreff des Wesens der ersten Sünde Verbreitung gefunden hatten*).

Daß unter der Herrschaft mittelalterlicher biblischer Akrisie die allegorische Deutung, und zwar in verwerflichster Gestalt, nur noch bei häretischen Sekten sich vorfindet**), ist eben so natürlich, als daß Luther zu einer Abweichung von der herrschenden buchstäblichen Auffassung sich noch nicht angeregt fühlte, obwohl er, dem dichtenden Triebe seiner Phantasie folgend, in der Auslegung über die Grenzen der biblischen Erzählung weit hinaus ging, den Vorgang des Sündenfalls auf den Sabbath verlegte, Adam in der Sabbathsfrühe der Eva noch eine erbauliche Predigt halten, und sodann wenige Stunden darauf den Fall selbst eintreten ließ***). Hat doch selbst der sonst öfters überscharfsichtige F. Socinus an der äußern Geschichtlichkeit unserer Erzählung nicht gezweifelt †). Es ist erst das Verdienst der neueren Theologie,

*) Die merkwürdige Stelle lautet de genesi ad lit. XI, 40: Non tamen ignoro, quibusdam esse visum festinatione praevertisse illos homines appetitum scientiae boni et mali, immaturo tempore percipere voluisse quod eis dilatum opportunius servabatur idque egisse tentatorem, ut praeoccupando quod nondum talibus congruebat, offenderent Deum . . . Hic si forte per lignum illud non ad proprietatem ut verum lignum et vera poma ejus, sed ad figuram velint accipere, habeat exitum aliquem rectae fidei veritatique probabilem.

**) Z. B. bei den Katharern im 12. Jahrhundert nach der vita haereticorum von Bonacursus. Auszüge daraus bei Gieseler, Lehrbuch d. K. G. II, 2, 549.

***) Ennarratio in Genesin zu 1. Mos. 3, 1 (Erl. A. Op. lat., I, 181): Mihi videtur hanc tentationem esse factam in die sabbato . . . mane Adam Hevae concionatus est de voluntate Dei . . . .

†) In seiner Schrift de auctoritate S. Scripturae, I, 4, erwähnt er zwar: doctos quosdam viros libris istis (namentlich der Genesis) objicere, quod in eis ea narrentur, quae longissimo tempore ante Mosem, qui eos scripsit, natum evenerint, nedum is potuerit ex propria scientia . . . . illa scribere, atque ut facere videtur, asserere, et idcirco causa sit, cur ejus dicto non sit standum. Er beruft sich aber zum

nachdem die mosaische Erzählung vorher eine Anzahl geschmackloser historisirender Umdeutungen erlitten hatte*), zu der Einsicht vorgedrungen zu sein, daß ihre heilsgeschichtliche Wahrheit nicht in ihren äußeren Zügen, sondern in dem darunter verhüllten tiefen und universalen Sinne zu suchen ist. Die Erzählung ist mithin im Wesentlichen thatsächlich und wahr; denn der Sündenfall hat, trotzdem daß ihn D. Fr. Strauß „abgethan" zu haben behauptet**), dennoch wirklich stattgefunden; nur ist, was in jener auf dem Gebiete des natürlichen Geschehens vorgeht, in Wirklichkeit auf demjenigen des ethischen Handelns vor sich gegangen. Man darf wohl behaupten: diejenigen Theologen, welche die Wahrheit der Erzählung in ihrem ethischen Kerne, und nicht in ihrer äußern Schale finden, fassen sie wahrer auf, als diejenigen, welche sie vorzugsweise als äußeren Vorgang betrachten, aber eben deßhalb dann auch ihren dogmatischen Schwerpunkt vorzugsweise in Aeußerlichkeiten verlegen müssen. Die Geschichte des Sündenfalls als äußere Thatsache hat sich jedenfalls nur einmal zugetragen, ihre heilsgeschichtliche Wahrheit besteht dagegen darin, daß sie sich noch immer zuträgt, und so lange wiederholen wird, als das Bild Gottes in der Menschheit noch nicht völlig hergestellt ist***). Aus diesem Grunde hat, wie J. Müller

---

Zeugniß für die historische Glaubwürdigkeit des Geschriebenen auf die persönliche Zuverlässigkeit des Moses und dessen inniges Verhältniß zu Gott, und schließt ohne alles Verständniß des sittlichen Charakters einer allegorischen oder symbolischen Erzählung: Alio quin Deo carissimus atque intimus fuisset homo scelestus et indignus qui videret (!), qui videlicet aussus fuisset ea scribendo asseverare, non modo de aliis, sed de ipso Deo, deque ejus operationibus, quae sibi comperta non essent, et tam graviter alios fallere.

*) Vgl. über jene Umdeutungen Strauß, d. chr. Glaubenslehre II, 31 f.

**) Strauß, a. a. O., 30 und 34.

***) Im Ganzen treffend Nitzsch (System, S. 106, Anm. 1): „Die mosaische Hamartigenie halten wir für wahre Geschichte, aber nicht für wirkliche." Jedoch hat der Sündenfall eine, wenn auch nur innere, Wirklichkeit. Sie ist eine wahre, aber nicht eine äußere Geschichte. Auch dem Satze Martensen's (d. chr. Dogm., S. 79, Anm.): „In der mosaischen Erzählung von dem Sündenfall haben wir eine Einheit von Geschichte und heiliger Symbolik," können wir nicht ganz zustimmen. Richtig dagegen bezeichnet er ihn als „die bildliche Darstellung einer wirklichen Thatsache."

treffend bemerkt, „die dogmatische Betrachtung die Aufgabe, die sinnbildlichen Elemente, welche das folgenreiche Ereigniß des Sündenfalles in der mündlichen Ueberlieferung allmälig an sich gezogen und aus dem es sich sein gegenwärtiges Gewand gewebt hat, auf ihren eigentlichen Inhalt zurückzuführen"*).

Drei Punkte sind es insbesondere, auf welche der Dogmatiker in der biblischen Erzählung zum Zwecke eines umfassenden heilsgeschichtlichen Verständnisses des Sündenfalles seine Aufmerksamkeit zu richten hat: 1) die beiden Bäume mit der belebenden und der verlockenden Frucht; 2) das göttliche Verbot, von der letzteren zu essen; 3) die durch Verführung der Schlange bewirkte Uebertretung dieses Verbotes. Das, was Martensen das „Mysterium des Sündenfalles" nennt, ist in diesen drei Punkten beschlossen.

Was die Bedeutung der beiden Bäume betrifft, so hat es zunächst den Anschein, als bedeute der Baum des Lebens das ewige Leben, und der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen das sittliche Unterscheidungsvermögen. Diese Bedeutung ist jedoch — nach der Erzählung — nicht in den Bäumen an sich, sondern in ihrer Frucht gelegen. Allein auch ihre Frucht bewirkt nicht ohne Weiteres: einerseits das ewige Leben,

*) Die chr. Lehre von der Sünde, II, 534. Wenn Ebrard (chr. Dogm. I, 441, Anm. 2) die symbolische Auslegung unserer Erzählung als Parabel oder Allegorie ohne Weiteres für „thöricht" erklärt, so glauben wir eine solche Prädicirung für keine Widerlegung derselben halten zu müssen. Auch Lange (phil. Dogmatik, 439) hat die äußerlich geschichtliche Auffassung aufgegeben. Dagegen darf wohl gefragt werden, woher Kurtz (Geschichte des Alten Bundes, 2. A., I, 63) weiß, daß der Verfasser der Genesis, welchen er von dem Verfasser unseres Berichtes unterscheidet, „den kindlich naiven und in dieser Naivität so erhabenen Charakter desselben als einer heiligen und ehrwürdigen Reliquie aus der ersten Urzeit der Menschen nicht habe ändern wollen", und woher er weiß, daß dieser Bericht „die Erinnerungen und Anschauungen der ersten Menschen, wie sie in der Tradtion sich erhalten haben, unangetastet wiedergibt?" Auf solche eben so kecke, als unerweisliche Behauptungen will man den Glauben an die Wahrheit des Heils gründen? Sind das nicht morsche Stützen? Gar zu bequem verfährt Thomasius, wenn er (Chr. P. u. W., I, 308) sagt: „Was Gen. 3 berichtet, will (?) als geschichtlicher Hergang angesehen sein. Schon (!) damit (?) sind alle die irrigen Auffassungen über die Entstehung des Bösen in der Menschheit abgewiesen!"

andererseits die Gabe der sittlichen Unterscheidung, sondern lediglich unter der Bedingung, daß der Mensch von der Frucht nimmt und sie genießt. Deßhalb zeigen die Bäume mit ihrer Frucht — genau besehen — nur eine Möglichkeit an, und zwar die, daß der Mensch sowohl für das ewige Leben, als für seine sittliche Bestimmung sich selbst entscheiden könne. Hinsichtlich des ersten Baumes, der für einmal in der Erzählung nicht weiter in Betracht kommt, ergibt sich ohne Schwierigkeit ein doppeltes Resultat: 1) daß der Mensch nicht wie das Thier zu vergänglichem, sondern zu unvergänglichem Leben geschaffen, daß der Tod mithin ihm nicht wesentlich eigen, sondern im Widerspruche mit seinem Begriffe über ihn verhängt worden ist, und 2) daß der Mensch als solcher noch nicht im wirklichen Besitze des ewigen Lebens sich befindet, sondern vielmehr die Bestimmung in sich trägt, sich dasselbe auf dem Wege sittlicher Aneignung zu erwerben. Bei dem anderen Baume nun freilich tritt dem Gesichtspunkte, wornach er mit seiner Frucht als ein Sinnbild der Möglichkeit sittlicher Entscheidung für das Gute oder das Böse betrachtet wird, die Schwierigkeit entgegen, daß der Genuß seiner Frucht von Gott verboten, ja sogar mit der schweren Strafe des Todes bedroht ist.

Daß die sittliche Selbstentscheidung eine nothwendige Folge der sittlichen Erkenntniß ist, daß sie nichts Unerlaubtes und Gott Unwohlgefälliges sein kann, haben schon ältere Kirchenlehrer anerkannt*). Allein der Baum bedeutet mit seiner Frucht auch nicht die Möglichkeit bloß theoretischer sittlicher Erkenntniß. Heißt er doch ausdrücklich: „Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen"; nicht ein Baum, dessen Früchte sittliche Erkenntniß verleihen **), sondern dessen Genuß zur Folge hat, daß das Wissen von gut und böse, oder vom sittlichen Gegensatze, in dem Genießenden hervorgebracht wird. Die althergebrachte Vorstellung, daß der Genuß des Baumes an sich nicht schädlich gewesen wäre, ist zwar gegen die geschmacklose Meinung, daß er ein

*) Unrichtig Theophilus ad Autolycum, II, 102 (Par. A.): Οὐ γάρ τι ἕτερον ἦν ἐν τῷ καρπῷ εἰ μόνον γνῶσις· ἡ δὲ γνῶσις καλή, ἐπει αὐτῇ οἰκείως τις χρήσηται.

**) So Knobel zu 1. Mos. 2, 9 und 3, 22.

Giftbaum gewesen sei, gewissermaßen im Rechte. Durch die Behauptung dagegen, daß unter den vielen Bäumen des Gartens das göttliche Verbot diesen Baum nur darum getroffen habe, weil der Mensch seinen Gehorsam gegen Gott an der Probe des Verbotes habe bewähren müssen, wird einer der bedeutungsvollsten sinnbildlichen Züge der Erzählung verwischt*). So gewiß der Baum des Lebens den höchsten Gipfel sittlicher Vollendung, welcher von dem Menschen, als persönlichem Wesen, überhaupt erstrebt werden kann, versinnbildlicht, so gewiß bedeutet der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen den tiefsten sittlichen Abgrund, in welchen es dem Menschen, als persönlichem Wesen, sich zu stürzen überhaupt möglich ist. Wie der Genuß der Frucht jenes Baumes ewiges Leben, so bewirkt der Genuß von diesem den — Tod. Zwischen den Gegensatz von Leben und Tod war also der Mensch ursprünglich hineingestellt. Und eben an diesem Gegensatze läßt nun auch die Schrift das Wesen der Sünde zur Erscheinung kommen.

Nach der biblischen Erzählung findet sich der neugeschaffene Mensch in einem mit fruchtbaren, anmuthigen, zum Genusse einladenden Bäumen bepflanzten Garten vor. Dieser Garten ist seine Welt, und bedeutet diese zunächst in der Art, wie er mit seinem Personleben sich zu ihr stellen soll, als die ihm unterworfene und dem Zwecke seines, mit dem göttlichen Willen noch übereinstimmenden, Geistes dienende, auch wirklich. In diesem Anfangsverhältnisse ist noch Alles gut, — noch kein Kampf mit den verderblichen Mächten der Natur, keine Auflehnung der niederen thierischen Creatur gegen ihren königlichen Herrn, den mit dem Ebenbilde Gottes gekrönten Menschen. Aber diese ursprüngliche Harmonie

*) Unstreitig hat sich schon Augustinus zu jener Behauptung durch ein dogmatisches Motiv verleiten lassen, wie er denn de genesi ad literam, VIII, 6, sagt: Neque enim qui fecerat omnia bona valde in paradiso instituerat aliquid mali. Epist., 36: Adam non cibus, sed prohibitus cibus perdidit. Aehnlich die protestantischen Dogmatiker, z. B. J. Gerhard, Loc. X, 1, 5: Deus . . . . proposuit ipsi (homini) in hoc praecepto *γυμνάσιον* quoddam obedientiae, quae Deo gratissima et homini utilissima fuisset. Si enim homo perstitisset in sancta erga hoc praeceptum obedientia, statuto tempore absque mortis aut doloris interventu ex terreno paradiso in coelum fuisset translatus et in bono confirmatus.

ist erst in ihrem Anfange, noch nicht auf der Stufe ihrer Entwicklung, noch weniger auf derjenigen ihrer Vollendung, vorhanden. Die Frucht am Baume des Lebens winkt; aber sie ist noch nicht gewonnen. Was im Keime schon ist, das muß im Kampfe erst werden. Wenn der Baum des Lebens die eine Möglichkeit veranschaulicht, daß der neugeschaffene Mensch das Höchste erreichen kann, so repräsentirt dagegen der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen die andere Möglichkeit, daß der Mensch von seinem eigenen Begriffe abfallen, daß er durch eigene Verirrung untergehen kann. Dabei darf zugleich auch nicht übersehen werden, daß der Baum des Lebens nicht Geist, nicht Personleben, daß er ebenfalls ein Theil der Welt ist. Sollte nun aber wirklich von einem Theile der Welt ewiges Leben ausgehen können, da doch unstreitig Gott die alleinige Quelle unvergänglichen Lebens ist? Die Lösung des Räthsels ist in der Thatsache enthalten, daß Gott der Welt von seinem Geiste und seinem Leben mitgetheilt hat, und der Wunderbaum will sagen: auch innerhalb der endlichen, dem Wechsel der Zeit unterworfenen, Welt sei es möglich, das Ewige zu gewinnen. Die Frucht des ewigen Lebens reift in der That innerhalb der, auf dem Grunde des von Gott bestimmten Geistlebens ruhenden und mit Gott übereinstimmenden, Welt. Es ist nicht nöthig in die leeren Räume eines abstrakten Jenseits zu flüchten, um das ewige Leben zu gewinnen. Allein in derselben Welt, in welcher die Frucht des ewigen Lebens winkt, lauert auch der Tod. Wie der Baum des Lebens ein Sinnbild der zur Ewigkeit des Geistes verklärten, so ist der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen ein Sinnbild der zur Hinfälligkeit des Todes verdunkelten Welt. Beides findet sich also in der Welt: das Leben und der Tod, und mit der Sünde nimmt der Tod seinen Anfang.

Eine entsprechende Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Sünde ergibt sich aus der biblischen Erzählung vom Sündenfalle daher nur vermöge einer richtigen Auffassung des zweiten paradiesischen Baumes. Derselbe ist ein Sinnbild der Welt in ihrer falschen Einwirkung auf den Menschen als verlockende todbringende Macht. Während Gott die Welt dazu erschaffen hat, daß sein Bild in ihr wiederstrahle, und daß sie dem

Menschen diene*): zeigt sie in jenem Baume nicht nur das Bestreben, sich von dem Menschen zu emanzipiren, sondern sie will den Menschen sich unterthänig, gleichförmig, zu einem Träger der Vergänglichkeit, einem Geschöpfe des Todes machen, und den göttlichen Weltzweck somit vereiteln. Das Verbot vom Baume zu essen, hat daher lediglich den Sinn, daß der Mensch sich nicht in gottwidrige Abhängigkeit von der Welt begeben, nicht die Welt zum Mittelpunkte seines Denkens und Strebens machen dürfe. Nicht der Genuß an sich, sondern der zum sinnlichen Reize, zur gottverdunkelnden und geistüberwältigenden Macht, sich ausbildende Genuß ist verboten **), und die biblische Erzählung will unverkennbar lehren, daß die Sünde im Menschen an einem übermäßigen Reize zum Weltgenusse, der nicht nur nicht von Gott gewollt, sondern vielmehr gottwidrig war, ihren Anfang genommen hat. Denn während der Mensch von Gott dazu geschaffen ist, daß er die Welt im Lichte Gottes und nicht in ihrem eigenen Lichte, als ein Werk Gottes und nicht als ihr eigenes Produkt begreife und genieße, läßt er durch den im Baume der Erkenntniß an ihn herantretenden Weltreiz eine derartige Wirkung auf sich ausüben, daß ihm das göttliche Verbot, d. h. das Bewußtsein der göttlichen Absolutheit selbst, verschwindet. Vom Sinnentaumel ergriffen stellt er die lockende Frucht höher, als den warnenden Gott, und fällt der Welt anheim, deren Herr zu sein seine Bestimmung ist, deren Knecht er aber im Widerspruche mit seiner ewigen Bestimmung wird.

Hatten wir zunächst im Allgemeinen die Sünde als gottwidrige Selbstbestimmung des Menschen bezeichnet: so lehrt uns die Erzählung vom Sündenfalle, daß die erste Sünde mit einem Bestimmtwordensein des Menschen durch die Welt den Anfang nahm. Es hat in der ersten Sünde eine schwere Begriffsverwechselung, die Verkehrung eines Grundverhält-

*) 1. Mos. 1, 26.

**) Der Schlüssel zum Verständniß der ersten Sünde liegt in den Worten 1. Mos. 3, 6: וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה... כִּי תַאֲוָה־הוּא לָעֵינַיִם וְנֶחְמָד הָעֵץ לְהַשְׂכִּיל.

nisses, stattgefunden. Das Obere ist das Untere, die Peripherie zum Centrum geworden. Gott, von dem in höchster Instanz alle Impulse auf die Entschließungen und Handlungen des Menschen ausgehen sollten, hat in der ersten Sünde überhaupt aufgehört, für den Menschen eine Instanz zu sein. Der Geist, der als centrales Vermögen des Personlebens dasselbe unbedingt beherrschen sollte, hat in der ersten Sünde vor den Reizen des materiellen Genusses sich gebeugt, und, nachdem das Gewissen zum Verstummen gebracht war, waltete in ihm nur noch der organische Trieb. Wie einleuchtend wird es doch von hier aus, weßhalb der Zustand der Sünde von der Schrift als ein Zustand der Knechtschaft geschildert wird*). Das ist ihr eigenthümlichstes Merkmal, daß sie die Bestimmung der Persönlichkeit, Geist zu sein, d. h. das Uebergewicht des Geistes über Natur und Welt zu manifestiren, hemmt und unterbricht, und das persönliche Leben aus der Region des Geistes in die dumpfen Gründe der überwiegend organischen, den Geist nunmehr beherrschenden, Funktionen herabdrückt und geradezu sinnlich gefangen nimmt**).

*) Vgl. das Wort des Herrn, Joh. 8, 34: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν δοῦλός ἐστιν τῆς ἁμαρτίας. Röm. 6, 20: Ὅτε γὰρ δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας, ἐλεύθεροι ἦτε τῇ δικαιοσύνῃ. Der Mensch, wie er sein soll, ist nicht δοῦλος ἁμαρτίας, sondern θεοῦ, 1. Petri 2, 16, oder noch genauer: wer das Princip des Geistes, d. h. der Freiheit hat, von dem gilt Röm. 8, 14: Ὅσοι πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοί υἱοί εἰσιν θεοῦ.

**) Martensen's Erklärung, daß die lockende Frucht das glänzende Weltphänomen sei, ist nicht ganz zutreffend, weil die Weltphänomene als solche nicht das Böse bedeuten; noch weniger befriedigend ist seine Erklärung vom Baume des Leben als des Baumes der „Gnadengaben." Viel Treffendes liegt in den Worten Rückert's (Theologie I, 206): „Wiefern die Sünde im Menschen ist, liegt der Zweck des Strebens, gleichsam der Schwerpunkt des Lebens, in der Seele, und der Geist, indem er das Seelische als das Nothwendige setzt für sich, macht das Leben der Seele, das ihm als Mittel zum Zwecke dienen soll, zu seinem Zweck, und sich, der der Seele Herr sein soll, zu ihrem Knecht, kehrt also die ideale Ordnung um, in eine solche, bei welcher wohl die Naturseite gedeihen kann, aber nicht er selbst, und also auch das Ganze, die Person, seinen Begriff nicht erfüllt und ein ideales Leben nicht zu Stande kommt." Auch Beck bezeichnet richtig die Sünde als „seelische Isolirung von der Geistessphäre" (die chr. Lehrwissenschaft, I, 265).

Die Ueberspannung des Wesens der Sünde lutherischerseits.

§. 23. Da nun aber, wie unser Lehrsatz lehrt, die geschichtlich vorhandene Sünde der ersten noch immer wesentlich gleichartig ist, so haben wir mit dem Wesen der ersten Sünde zugleich auch aufgefunden, was die Sünde ihrem Wesen nach überhaupt ist, und von dem gewonnenen Ergebnisse aus ist es nun im Weiteren möglich, den hauptsächlichsten irrthümlichen Ansichten, welche in Betreff des Wesens der Sünde Eingang gefunden haben, entgegenzutreten. Die richtige Einsicht in das Wesen der Sünde ist zunächst dadurch verdunkelt worden, daß man zur Bezeichnung desselben die Kategorie der Substanz angewandt hat. Sobald irgendwie der Sünde in dem Ganzen der Schöpfung eine Stelle als ein wesentlicher Bestandtheil derselben angewiesen, sobald ihr Dasein mehr oder weniger als ein nothwendiges betrachtet wird, so wird damit anerkannt, daß sie ein Recht zu existiren habe, und es steht dann nur zwischen zwei Uebeln die Wahl offen: entweder durch die Annahme zweier entgegengesetzter Weltprincipien die Consequenzen des Manichäismus gutzuheißen, oder in Uebereinstimmung mit dem Pantheismus das Dasein der Sünde als eine göttliche Ordnung, anstatt als eine gottwidrige Störung, in der Welt zu betrachten. Durch die eine Annahme wird der Begriff der Sünde ebenso unnatürlich überspannt, als durch die andere gewissenswidrig geschwächt, oder vielmehr aufgehoben.

Unläugbar war der Protestantismus zunächst mit der ersteren Gefahr bedroht. Je mehr die mittelalterliche Theologie es mit der Sünde leicht genommen und in der Regel nicht sowohl eine tiefe auf den Grund gehende Selbstverkehrung der Persönlichkeit, als einen äußerlichen Mangel, ein Deficit in der begriffsgemäßen Vollkommenheit, in ihr erblickt hatte*): um so mehr mußte

*) Auch die tieferen, an Augustinus sich anlehnenden, scholastischen Dogmatiker können den Hang, den Begriff der Sünde abzuschwächen, nicht ganz verläugnen. Auch Petrus Lombardus beschreibt (Sent. II, 35) die Sünde als privatio vel corruptio boni und erläutert dann seine Meinung durch das Beispiel des in der Parabel unter die Räuber gefallenen Menschen. Per peccatum exspoliatur gratuitis bonis ... et in naturalibus bonis vulneratur. Und wenn Thomas von Aquino die Sünde namentlich als inordinatio actus, oder als actus debito ordine privatus auffaßt, so ist die Beschreibung zwar nicht falsch, aber es wird daraus auch nicht klar,

die protestantische Theologie sich im Gewissen gedrungen fühlen, den ganzen und vollen Ernst des Sünden-Verderbens wieder zur Geltung zu bringen, und das Herz mit Abscheu und Trauer über dasselbe zu erfüllen. Schon Luther hatte in dieser Hinsicht die stärksten, von einer mächtigen Gewissenserschütterung Zeugniß ablegenden, Aeußerungen gethan. Er hatte die Sünde mit einem scheußlichen Aussatze verglichen, und behauptet, daß das Bild Gottes in Folge derselben im Menschen ausgelöscht sei*); er hatte sie als ein Gift beschrieben, welches durch Leib und Seele, Mark und Gebein, Vernunft und Willen gedrungen sei**); sie heißt ihm „ein Sauerteig des Teufels, damit unsere Natur vergiftet ist", und er spricht das erschütternde Wort aus, daß die höheren Kräfte in uns durch die Sünde nicht allein verderbt, sondern ganz und gar vertilgt, daß Alles, was in unserem Willen, Bosheit, und was in unserer Vernunft, Blindheit sei, daß der Mensch seit dem Sündenfalle in göttlichen Dingen nichts als Finsterniß, Irrthum, Schlechtigkeit aufzuweisen habe und zum Guten schlechterdings untüchtig geworden sei***).

---

ob damit angezeigt werden wolle, daß das Grundverhältniß des Menschen zu Gott durch sie verkehrt worden sei.

*) Enarratio in Gen. zu 1, 26 (Erl. A., Op. lat. I, 80): Per peccatum .... et illum horribilem lapsum non solum caro lepra peccati deformata est, sed omnia, quibus haec vite utitur, corrupta sunt.

**) Ebendaselbst, I, 206 zu Gen. 3, 7: Nec mirum est, nobiscum ista sic fieri, qui isto veneno peccati originalis a planta pedis usque ad verticem infecti sumus. 210: Hoc venenum sic late per carnem, corpus, animam, nervos, sanguinem, per ossa et medullas ipsas in voluntate, in intellectu, in ratione diffusum est, ut non solum eximi plene non possit, sed ne quidem agnoscatur, peccatum esse.

***) In epistolam S. P. ad Galatas Commentarius, Cap. 2, 20 f. (Erl. A., I, 255): Dico: spiritualia non esse integra, sed corrupta, imo per peccatum prorsus exstincta esse .... ita ut nihil ibi sit, quam intellectus depravatus et voluntas inimica et adversaria Dei, quae nihil cogitat, quam ea, quae contra Deum sunt .... Si traxeris in regnum spirituale, coram Deo — negamus ea per totum. Hic enim prorsus sumus in peccatis submersi. Quidquid est in voluntate nostra, est malum, quidquid est in intellectu nostro, est error. Ideo homo in rebus divinis nihil habet, quam tenebras, errores, malitias et perversitates voluntatis et intellectus.

Nach solchen Vorgängen erscheint der Satz des Flacius, daß die Sünde (zunächst die Erbsünde) kein bloßes Accidens, sondern die Substanz des Menschen selbst sei, eigentlich nur als ein mißlungener Versuch, die Aussagen Luther's in eine dogmatische Formel zusammenzufassen *). Das Gute und das Böse erschienen Luthern wirklich wie zwei entgegengesetzte Substanzen, von denen die letztere die erstere seit dem Falle ganz unterdrückt hat. War in Folge des Sündenfalles das eigentliche Wesen des Menschen somit verloren gegangen, so war es auch nur consequent, wenn an der Stelle des verlorenen dem Menschen ein neues, nämlich das der Sünde und des Teufels, eingepflanzt wurde. Nicht eine bloße Verkehrung, sondern eine Verwandlung (horrenda metamorphosis) war demgemäß durch den Sündenfall mit der menschlichen Persönlichkeit vor sich gegangen. Das Gottesbild war jetzt im Menschen ausgerottet, das Teufelsbild an dessen Stelle getreten**). Freilich war es ein Mißgriff des Flacius, daß er auf einen starren dogmatischen Ausdruck zurückführen wollte, was Luther nach seiner Weise in überschwänglichen Metaphern ausgedrückt hatte. Deßhalb blieb auch der lutherischen Theologie keine andere Wahl, als gegen die von Flacius behauptete Substantialität der Sünde zu protestiren***). Denn, wäre durch den Sündenfall das Wesen, d. h. der Begriff des Menschen selbst, verloren gegangen, so wäre Adam durch den Fall auch ein anderes Wesen als vor demselben geworden. Wie die Sünde hiernach nicht nur eine Störung oder Zerstörung innerhalb des Personlebens, sondern des Personlebens selbst wäre: so würde auch die Erlösung in der Erschaffung einer neuen Persönlichkeit bestehen müssen, und der gesammte Heilsprozeß müßte in Wirklichkeit sich in einen zweiten natürlichen Schöpfungsprozeß verwandeln, so daß folgerichtig nach Flacius Gott nach dem Falle eine neue Welt hätte erschaffen müssen.

---

*) Vgl. insbesondere die Abhandlung von Flacius, de peccati originalis aut veteris Adami appellationibus et essentia, im zweiten Theile der Clavis Scripturae Sacr., 651 f., und mein Wesen des Protest., II, 48 f.

**) Flacius, de essentia originalis justitiae et injustitiae, seu imaginis Dei et contrariae, 61 f.

***) Formul. Conc., S. D. 1, 26 f.

Ob es nun aber der lutherischen Dogmatik gelungen ist, mit der irrthümlichen flacianischen Formel den ihr anhaftenden sachlichen Irrthum selbst zu überwinden: das ist eine andere Frage. Wir dürfen es nicht verbergen, daß wir aus den Ausführungen der Concordienformel in Betreff dieses Punktes nur wenig Beruhigung zu schöpfen vermögen. Mit anerkennenswerther Bestimmtheit wird zwar versichert, daß die Sünde weder etwas für sich in der Natur des Menschen, noch auch das Wesen des Sünders selbst sei *); allein, auf die Frage, was sie denn, wenn sie jenes Zwiefache nicht sei, in Wirklichkeit sei — bleibt die Concordienformel eine runde deutliche Antwort schuldig. Wird doch in der Art dieser, die Widersprüche nirgends grundsätzlich lösenden, sondern stets nur klug verhüllenden, Vermittelungsformel Luthern in dem entscheidenden Punkte Recht gegeben, daß das Wesen des Menschen und die Sünde in der Persönlichkeit des Sünders sich nicht mehr von einander unterscheiden lassen, und wird doch ebenfalls mit Berufung auf Luther eine derartige Verwüstung und Zerrüttung der Persönlichkeit durch die Sünde angenommen, daß dieselbe einer wirklichen Zerstörung des Personlebens gleichkommt**). Man kann daher wohl sagen: die lutherische Dogmatik hat den Flacianismus abgelehnt und verworfen; aber man kann nicht sagen: sie hat ihn überwunden und aus ihrem Systeme gründlich herausgearbeitet. Der Streit über die Begriffe „Substanz" und „Accidens" war im Grunde nur ein Wortstreit. Der Kern der Controverse ist in der Frage enthalten, ob der Mensch in Folge des Sündenfalles die Grundeigenschaften der menschheitlichen Persönlichkeit beibehalten, oder verloren habe? Flacius sprach sich unmißverständlich in

---

*) Form. C., S. D., I, 29: Originale peccatum non est quiddam in natura vel extra naturam corrupti hominis per se subsistens, sed neque est hominis corrupti propria essentia, corpus, aut anima, aut homo ipse.

**) Ebendaselbst, 53: Et cum Lutherus utitur hisce vocabulis: peccatum naturae peccatum personae, peccatum substantiale aut essentiale, satis ipse mentem suam declarat, quod hoc velit . . . . totam hominis naturam, personam et substantiam hominis per originale peccatum prorsus et omnino esse depravatam et totaliter corruptam.

verneinendem Sinne aus; der Mensch ist durch den Sündenfall in einen Teufel verwandelt worden. Ob er ein Abbild des Teufels per substantiam oder per accidens geworden war: das war für die Sache selbst im Grunde gleichgültig. Ist denn nun — zufolge der Concordienformel — durch den Sündenfall aus dem Menschen im Wesentlichen etwas Anderes geworden? Das ist eben die Frage.

Der Mensch ist Persönlichkeit, weil er Gewissen, d. h. ein auf das Gottesbewußtsein bezogenes Selbstbewußtsein, hat *). Wenn dieses einzige Band, welches den Menschen wesentlich an Gott knüpft, zerrissen ist, so hat er aufgehört eine Person zu sein. Also nur vermittelst seiner Gemeinschaft mit Gott, und vermöge des in ihm gegenwärtigen Bewußtseins, die Wahrheit seines Wesens an und in Gott wirklich zu besitzen, kommt dem Menschen die Würde einer Person zu. Der Concordienformel und der aus ihr abgeleiteten Lehrentwickelung zufolge hat nun der Mensch als Sünder die Bezogenheit seines Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein völlig verloren; er ist schlechthin gottlos, darum auch im höheren Sinne des Wortes geistlos, und trotz aller Verstandesraffinirtheit und Willenscultivirtheit in Beziehung auf sein wahres Personleben, auf seine Gewissensaktionen, ein Stock und ein Stein, ja, noch Schlimmeres, ein Teufel geworden **).

---

*) Erster Band, Einl., 2. Lehrstück, §. 5.

**) In dieser Beziehung hilft es nichts, die Wahrheit verhüllen zu wollen. Die Concordienformel sagt allzudeutlich (S. D. II, 7): Credimus, quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas, in rebus spiritualibus et divinis, ex propriis naturalibus viribus prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari aut cooperari possit, sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita, ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet . . . sed homo sit peccati servus, et mancipium Satanae, a quo agitatur . . . II, 20: In civilibus externis rebus, quae ad victum et corporalem sustentationem pertinent, homo est industrius, ingeniosus et quidem admodum negotiosus, sed in spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est instar statuae salis . . . . imo est similis trunco et lapidi ac statuae vita carenti, quae neque oculorum, oris aut ullorum sensuum cordisve usum habet. Die von

Ist nun ein im innersten Punkte seines Personlebens dergestalt versteinerter oder gar verteufelter Mensch, der einerseits von der Flamme eines wilden Hasses gegen Gott und alles Gute, andererseits von dem Feuer einer unreinen Liebe zur Welt und allem Bösen entzündet ist *), ist — beim Lichte betrachtet — ein solcher Mensch nicht ein ziemlich getreues Ebenbild des entmenschten und verteufelten Menschen des Flacius? Ist Flacius nicht blos der derbste und rücksichtsloseste Vertreter einer Vorstellung gewesen, welche seit dem Umschwunge der lu-

der Concordienformel ausgehende lutherische Lehrentwicklung ist wesentlich ganz flacianisch. Heerbrand (compend. theol., 191), der erste Dogmatiker der Concordienformel, erklärt einfach: In locum omissae imaginis Dei successit imago Satanae. Also ganz wie Flacius. Das göttliche Ebenbild, welches die menschliche Persönlichkeit bildet, gilt allen ächt orthodoxen lutherischen Dogmatikern von nun an als durch den Sündenfall zu Verlust gegangen. So definirt Quenstedt (systema II, 735) die Sünde nach ihrer negativen Seite als defectus scil. carentia divinae imaginis seu justitiae originalis. J. Gerhard sagt zwar (Loci, X, 4, 72): Nec vero per lapsum natura humana solummodo spoliata est, sed etiam misere corrupta, quae corruptio successit in locum imaginis divinae. Dagegen gesteht er ein (IX, 9, 129): Si divina imago sumatur pro ipsa essentia animae, pro intellectu, voluntate et reliquis viribus, dicendum non est, eam per lapsum periisse .... Si imago Dei accipitur pro generali quadam congruentia et ἀναλογίᾳ, qua anima hominis quaedam τὰ θεῖα exprimit... quod incorporea est, spiritualis, intelligens et liberae voluntatis in rebus suae potestati subjectis, itidem dicendum non est, eam per lapsum periisse. Auch in Beziehung auf das dominium in creaturas reliquas — tamen aliqua adhuc ejus supersunt vestigia... Si imago divina accipitur pro principiis nobiscum natis, quae sunt tenaces quaedam reliquiae imaginis divinae in mente et voluntate hominis et velut rudera pulcherrimi aedificii, fatemur itidem, imaginem Dei non esse respectu harum tenuissimarum particularum penitus amissam, cum adhuc opus legis scriptum in cordibus etiam non renatorum. Wir haben also hier eine leise Reaction gegen die Theologie der Concordienformel. Bei Späteren zeigen sich solche dogmatische Gewissensregungen nicht mehr. So definirt z. B. Hollaz (examen, 507) die erste Sünde als transgressio legis paradisiacae, qua homines protoplasti interdictum divinum .... violarunt inque se et posteros suos... amissa imagine divina grandem culpam .... derivarunt.

*) S. D. II, 24: Et in hac parte (homo) deterior est trunco, quia voluntati divinae rebellis est et inimicus.

therischen Dogmatik von der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts an sich so enge mit dem ganzen lutherischen Lehrbegriffe verwoben hatte, daß sie nur in Folge einer gänzlichen Revision desselben aus den Grundprincipien des Protestantismus hätte überwunden werden können? Daneben aber zeigt sich nun auch die Ausdrucksweise der Dogmatiker in Beziehung auf diesen wichtigen Punkt wieder so schwankend, daß, während Calov die Sünde im strengen Sinne des Wortes als etwas nicht Positives beschreibt*), Hollaz dagegen nachzuweisen bemüht ist, wie sie als etwas Positives bezeichnet werden könne**). Auch der neueste lutherische Dogmatiker vermag es nicht über sich, mit Flacius entschieden zu brechen; wie könnte er sonst die Sünde „nicht als bloßen Defekt, sondern als wirksames Princip .... in der menschlichen Natur" beschreiben?***) Wie ist es möglich, daß das seiner Natur nach Gottwidrige und Begriffswidrige „ein Princip im Menschen", d. h. ein Nothwendiges, sei?

Die Augustinische und Hegel'sche Theorie von der Sünde.

§. 24. Wenn die Dogmatik lutherischerseits in der Ueberspannung des Wesens der Sünde bis zur Auflösung des Begriffes der menschlichen Persönlichkeit fortgegangen war: so lag auf der anderen Seite die Gefahr um so näher, das Wesen der Sünde zu verflachen, die Sünde als Sünde, d. h. als gottwidrige Selbstbestimmung und freie selbstverantwortliche Gesetzesübertretung des Menschen, aufzuheben, sie als ein in Wirklichkeit Nicht-Seiendes zu beschreiben. Das Wesen der Sünde als solcher wird nämlich in dem Falle aufgehoben, wenn das Begriffswidrige in dem Menschen nicht aus einer persönlichen Selbstentscheidung, sondern aus einem Naturprozesse abgeleitet wird. In diesem Sinne finden wir den Begriff der

*) Systema, V, 24: Ex eo, quod peccatum non sit positivum, secundum rigorem metaphysicum, non sequitur peccatum esse plane nihil, vel non-ens negativum. Auch vermeidet Calov bei der Beschreibung des Wesens der Erbsünde als habitus pravae concupiscentiae augenscheinlich das Attribut positivus (systema, V, 167).

**) Examen, 527.

***) Thomasius, Christi Person u. Werk, I, 305. Vortrefflich dagegen Thomas von Aquino (Summa I, qu. 49, art. 3): Summum bonum est causa omnis entis: ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum, quod sit causa malorum.

Sünde innerhalb des Gebietes gnostisirender Lehrbildung durchgängig verwirrt oder zerstört. Vermöge des Bestrebens, das Böse speculativ zu begreifen, verlegen schon die alten Gnostiker die Quelle desselben aus dem ethischen Gebiete des Gewissens oder der Persönlichkeit in das materialistische der Natur *). Eine bloße gehemmte oder unterdrückte Naturentwickelung ist aber sicherlich keine freie und zurechnungsfähige That des Menschen. Eine Naturnothwendigkeit kann lediglich noch unter den Gesichtspunkt eines als unvermeidlich zu tragenden, von dem Lebensprozesse unzertrennlichen, Uebels fallen **). Erweislich hat nun auch innerhalb der ersten Gährungszeit der Reformationsperiode diese, die Wirklichkeit der Sünde als solche, läugnende gnostisirende Richtung wiederholte Versuche, Eingang zu finden, gemacht. Ein Hauptvertreter derselben, der geistreiche Sebastian Frank, sucht beinahe in allen seinen Schriften den Satz auszuführen, daß die Sünde nicht sei, daß ihr an sich keine wahre Wirklichkeit zukomme. Sie erscheint ihm darum auch nicht sowohl in der abscheuerregenden Gestalt eines den Menschen zerrüttenden Giftes, wie sie Luthern erschienen war, als in dem spotterweckenden Bilde der sich aufblähenden Nichtigkeit; er nennt sie kindisch, lächerlich, albern. Daher ist auch — seiner Meinung nach — mit dem Menschen durch die Sünde in Wirklichkeit keine Veränderung vorgegangen ***). Weil die Sünde „nicht" und „nichts" ist —

*) Ganz richtig bezeichnet Tertullian die Alternative, welcher die Gnostiker in ihrer Lehre von der Sünde nicht ausweichen konnten, advers. Hermogenem, 101: Magna caecitas haereticorum pro hujusmodi argumentatione, cum ideo aut alium Deum bonum et optimum volunt credi, quia mali auctorem existiment creatorem, aut materiam cum creatore proponunt, ut malum a materia, non a creatore deducant. Jener das Böse hervorbringende Unter-Gott ist aber deutlich doch nur eine personificirte Naturpotenz.

**) Noch in mittelalterlichen gnostischen Sekten bildet die Auflösung des Begriffes der Sünde in eine Naturnothwendigkeit einen Grundzug. Vgl. Mosheim, de Beghardis, 284, wo unter den Lehrsätzen der Begharden folgende aufgezählt werden: Quod Deus neque bonus est neque malus . . . quod in omni malo tam poenae, quam culpae manifestatur et relucet aequaliter gloria Dei; quod vituperans quamquam, ipso peccato vituperii laudat Deum, et quanto plus vituperat et gravius peccat, tanto amplius laudat Deum!

***) Vgl. den Tractat: Was die Natur des Menschen und eines jeden Dings

Beides wird von ihr ausgesagt — so kann sie auch nicht etwas Gottwidriges sein; sie ist eben eine Illusion des thörichten Menschenherzens, und weit mehr geeignet, den göttlichen Humor als den göttlichen Zorn herauszufordern *).

Wollten wir nun etwa behaupten, daß diese Auffassung der Sünde eine schlechthin grundlose sei, daß auch nicht der geringste Keim der Wahrheit ihr zu Grunde liege? In diesem Falle bliebe wenigstens unerklärlich, woher sie immer auf's Neue wieder auftaucht, weßhalb unverkennbare Anklänge an sie auch bei den ernstesten Denkern sich vorfinden, wie sie denn namentlich seit der Reformation, und besonders in neuerer Zeit, eine wahrhaft bedenkenerregende Verbreitung und Anerkennung gefunden hat. Nicht nur Origenes, freilich von seinem spiritualistischen Standpunkte aus, beschrieb das Böse als bloßen „Mangel des Guten" **); auch Augustinus, der tiefe Kenner des menschlichen Herzens, der dessen argen Grund in seinem eigenen Innern erfahren hatte, hat sich auf's Aeußerste gesträubt, das Böse als eine Wirklichkeit, eine eigentliche Position innerhalb des Weltorganismus, zu fassen. Man hat wohl mit einem gewissen Rechte daran erinnert, daß die augustinische Theorie von der Sünde sich „im Gegensatze zu dem Manichäismus" ausgebildet habe ***). Allein aus einem solchen Gegensatze ließe sich doch nur die Scheu vor der Annahme eines principiellen Dualismus in der Schöpfung, nicht aber die Abneigung, dem Bösen überhaupt irgend eine positive Realität einzuräumen, erklären. Jenes Sträuben bei Augustinus muß daher anderswo, und es wird höchst wahrscheinlich in derselben Rücksicht seinen

---

sei, wie alle Dinge von Natur gut und böse mögen genannt werden, welches die Kunst und Schrift weder wenden, wehren, noch bessern mag.

*) Vgl. Paradoxa, 181 ff., und mein Wesen des Protestantismus, II, §. 6 Auch die Libertiner hatten ähnliche Lehrsätze aufgestellt (Calvini Opera, ed. Amst. VIII, 383): Diabolum, mundum et peccatum accipiunt pro imaginatione, quae nihil est. — Quod ad peccatum attinet, non solum ajunt boni privationem esse, sed est illis opiniatio, quae evanescit et aboletur.

**) De Principiis, II, 9: Certum namque est malum esse bono carere. Vgl. noch in Joann. (Opera ed. de la Rue, IV, 65) wo das Böse (ἡ κακία) bald οὐδέν, bald οὐκ ὄν heißt.

***) J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde, I, 397.

Grund haben, welche ihn hinderte, troz der in seinem Systeme so nahe liegenden Motive, der traducianischen Ansicht seine offene Zustimmung zu schenken. Es ist die Macht des ächt speculativen Denkens und dessen innere Folgerichtigkeit, wodurch Augustinus an der Ausbildung einer „positiveren" Theorie über das Wesen der Sünde gehindert ward. Für ein streng folgerichtiges Denken kann es nur eine höchste allumfassende Realität des Seins geben. Es ist aber unausweichlich, daß was ist, da es als Seiendes nur als ein Produkt des unbedingten Seins betrachtet werden kann, auch ein Recht haben muß, zu sein. Die augenblickliche Folge des Zugeständnisses, daß die Sünde diese Realität eines wirklich Seienden habe, würde nothwendig der Satz sein, daß sie einen berechtigten Theil des allgemeinen Seins bilde, und aus diesem nicht hinweggedacht werden könne, ohne dessen Begriff selbst zu zerstören. Eben in Folge dieser Erwägung ist auch die Sünde für Augustinus eigentlich nicht; sie gehört nicht zum Wesen der Dinge, dessen Bestandtheile als solche nothwendig wesentlich gut sind*). Ist nun nach Augustinus mit dem Begriffe des Seins das Attribut der Unveränderlichkeit überhaupt unauflöslich verknüpft; ist in Wirklichkeit nur Gott das wahre, d. h. das absolute Sein: so leuchtet von selbst ein, daß das Nichtseiende, so wie es in Widerspruch mit dem Seienden tritt, auch ein Gottwidriges sein muß**).

So wurde Augustinus von seinen speculativen Voraussetzungen aus nothwendig auf die Beschreibung des Bösen als eines Defektes, oder einer bloßen Privation, geführt. Allerdings muß nun aber das Böse, da es als Nichtseiendes

*) De Genesi contr. Man., II, 43: Nos dicimus: nullum malum esse naturale, sed omnes naturas bonas esse et ipsum Deum summam esse naturam, ceteras ex ipso esse naturas, et omnes bonas, in quantum sunt, quoniam fecit Deus omnia valde bona, sed distinctionis gradibus ordinata, ut sit aliud alio melius, atque ita omni genere bonorum universitas ista ita compleatur, quae quibusdam perfectis, quibusdam imperfectis, tota perfecta est. . . . Qui omnia bona facit voluntate, nihil mali patitur necessitate.

**) De moribus Manichaeorum II, 1: Subest huic verbo (esse) manentis in se atque incommutabiliter sese habentis naturae significatio. Hanc nihil aliud quam Deum possumus dicere, cui si contrarium recte dicas, nihil omnino est. . . Esse enim contrarium non habet, nisi non esse.

an dem was ist sich befindet, demzufolge das Seiende in seinem Wesensgehalte vermindert, und mithin eine Negation der göttlichen Position, des Guten, ist, von diesem Gesichtspunkte aus in einem gewissen Sinne auch wieder sein; es ist nämlich als Nichtseiendes ein das Sein Beschränkendes, Verwirrendes, Zerrüttendes. Es ist in Wirklichkeit die Auflösung der positiven Weltordnung*). Demgemäß kann es auch als ein derartiges Verhältniß zum Seienden aufgefaßt werden, vermöge dessen das Sein in das Nichtsein zurückstrebt. Wenn nun das Sein in seiner Wesenheit harmonische Einheit des Alls ist: so ist umgekehrt das Böse eine Beschaffenheit des Alls, in Folge welcher dasselbe aus seiner ursprünglichen Harmonie in die Verwirrung, und von dieser in das Nichtsein überzugehen im Begriffe steht**). Unzweifelhaft ist die Welt als das Abbild Gottes darauf angelegt, die göttliche Harmonie, die ungetrübte Klarheit des ewig-reinen Lichtes, in dem Zusammenhange der irdischen Erscheinungen abzuspiegeln. Und wenn nun das Band dieser Einheit sich löst .... wie könnte der auflösende Faktor etwas im Wesen derselben Begründetes, dazu Gehöriges sein? Das, wodurch das Wesen der Dinge in Auflösung geräth, kann als Gegensatz zu diesem Wesen unmöglich ein Theil desselben, muß vielmehr der Widerspruch mit demselben sein. Das Böse ist die Contraposition des Seins, der principielle Haß gegen die Wirklichkeit***). Seine Contraposition ist freilich zugleich eine stets erfolglose, sein Haß ein in sich selbst ohnmächtiger. Denn da — und dieser Punkt wird von Augustinus mit besonderem Nachdrucke hervorgehoben — das Böse nur an dem Guten und in Folge des Guten ist, so ist es nothwendig auch durch das Gute bedingt, und eine völlige Zerstörung des Guten vermittelst

*) De moribus Man. II, 6: Perversio enim contraria est ordinationis.

**) Ebendaselbst: Quare ordinatio esse cogit, inordinatio vero non esse, quae perversio etiam nominatur atque corruptio. Quidquid igitur corrumpitur, eo tendit, ut non sit.

***) Ebendaselbst, 8: Malum est quod contra naturam est . . . id est ipsa inconvenientia, quae sine dubio non est substantia, immo est inimica substantiae.

des Bösen ist um so weniger zu befürchten, als das Böse sich mit dem Guten nicht nur selbst zerstören würde, sondern als auch das Gute, das seinem Wesen nach überhaupt wahrhaft Seiende, schon deßhalb der Vernichtung widerstrebt, weil alles Seiende in dem unbedingten Sein, d. h. in Gott, seinen unzerstörbaren ewigen Wesensgrund besitzt. Ein consequenter Augustinismus sieht sich daher darauf beschränkt, das Böse als eine zeitweilige Verminderung des Guten, einen temporären Defekt im allgemeinen Sein der Dinge, zu begreifen. So ist denn die Sünde das Schattenbild am Lichtbilde des Guten, der im Grunde wesenlose Doppelgänger der allein wesenhaften und ewigen göttlichen Ordnung der Welt, das Sein des Nichtseins und damit freilich auch zugleich das Nichtmehrvollkommensein des Seins *).

Diese augustinische Beschreibung von dem Wesen der Sünde hat bei solchen, welche es mit der Sünde möglichst Ernst zu nehmen wünschen, bis in die neueste Zeit nicht geringen Anstoß erregt. So sehr z. B. Julius Müller anerkennt, daß Augustinus unleugbar einen tiefen und furchtbaren Blick in die Natur des Bösen gethan habe, so hindert ihn dieß doch nicht, eine einseitige, einer unbefangenen Beobachtung des menschlichen Lebens in seiner Verderbniß wenig entsprechende, Beurtheilung jener Natur an dem großen Theologen zu tadeln **). Indem wir uns vorbehalten, im

*) Vgl. besonders den Abschnitt im Enchiridion, 12-15: Bonum minui, malum est, quamvis quantumcunque minuatur, remaneat aliquid necesse est, unde natura sit. Neque enim, si qualiscunque et quantulacunque natura est, consumi bonum quod natura est, nisi et ipsa consumatur, potest . . . Quamdiu natura corrumpitur, inest ei bonum quo privetur, ac per hoc si naturae aliquid remanebit quod jam corrumpi nequeat, profecto natura incorruptibilis erit . . . . omnis ergo natura bonum est, magnum si corrumpi non potest, parvum si potest . . . Quae si corruptione consumitur, nec ipsa corruptio re manebit, nulla ubi esse possit subsistente natura. . . . Bonum omnimalo carens, integrum bonum est; cui vero inest malum, vitiatum vel vitiosum bonum est; nec malum unquam potest esse ullum, ubi bonum est nullum. . . . Non igitur potest esse malum, nisi aliquod bonum . . . Porro si homo aliquod bonum est, quia natura est: quid est malus homo nisi malum bonum? . . . . Demgemäß unterscheidet Augustinus de libero arbitrio, III, 14, naturae cum vitio und naturae sine vitio. Aber die natura ist niemals als solche vitiosa. Vgl. auch liber de diversis quaestionibus, qu. 24; de civ. Dei, XII, 6; XIV, 1.

**) Die chr. Lehre von der Sünde, I, 403.

folgenden Paragraphen auf die augustinische Anschauung zurückzukommen, beschränken wir uns vorläufig auf die Bemerkung, daß dieselbe jedenfalls in keiner Weise mit der älteren gnostischen und der neueren speculativen Theorie von der Sünde verwechselt werden darf.

So scharf es von Augustinus betont wird und ein so entscheidendes Gewicht er in dieser Frage darauf legt, daß dem Bösen der Ehrenrang einer wirklichen Realität innerhalb der Weltordnung nicht zukomme: mit eben so großer Bestimmtheit und mit eben so entschiedenem Nachdrucke hat er dagegen auch geltend gemacht, daß das Böse durch die Natur der Dinge nicht geboten ist, und nicht aus irgend einer Nothwendigkeit seinen Ursprung nimmt. Nicht nur leistet es der Weltordnung in ihren Entwicklungsphasen keine Dienste, sondern es stört, verwirrt und verderbt dieselbe: es ist ein greller Mißton in der gottgewollten Harmonie des Alls *).

Von einem ganz anderen Gesichtspunkte geht jene Theorie aus, welcher die Sünde darum nicht ist, d. h. nicht wirklich Sünde ist, weil sie in ihr nur ein Moment des Guten, gleichsam den belebenden Stachel erblickt, welcher das Gute aus dem Indifferenzpunkte sittlicher Neutralität erst hervorlockt. Vermöge dieser Theorie wird im Grunde die Sünde zur wohlthätigen elektrischen Kraft, die mit dem Reize des sittlichen Gegensatzes, dem Zauber wetteifernder Kräfte, das an sich öde und kalte Leben erweckt und erwärmt, die wohl bisweilen vorübergehende Dissonanzen hervorruft, aus diesen den Einklang der Schöpfung jedoch am Ende in nur um so herrlicheren Akkorden zusammentönen läßt **).

So hat im Wesentlichen schon J. Scotus Erigena ***), so

---

*) Augustinus ist der Frage, ob das Böse als nothwendig gedacht werden müsse, nicht aus dem Wege gegangen, vgl. de libero arbitrio, III, 9: Quapropter si ad miseriam nisi peccando non pervenit anima, etiam peccata nostra necessaria sunt perfectioni universitatis, quam condidit Deus? Seine Antwort hierauf lautet: Non ipsa peccata vel ipsam miseriam perfectioni universitatis esse necessaria, sed animas in quantum animae sunt; quae si velint peccant, si peccaverint, miserae fiunt. Auch hier die Ausführung, daß Sünde nur eine affectio naturarum sei. Sed voluntaria, quae in peccato fit, turpis affectio est.

**) Eine vortreffliche Schilderung dieser Theorie findet sich bei J. Müller a. a. O., I. 495 – 502.

***) Vgl. Fronmüller, die Lehre des Scotus Erigena vom Wesen des

die libertinische Richtung im Reformationszeitalter das Böse sich zurechtgelegt; so hat noch neuerlich Blasche die Weltentwicklung in ihrer Besonderung, das Auseinandertreten der abstrakten göttlichen Einheit in die Vielheit und Mannichfaltigkeit der Unterschiede, als das Böse, den angeblichen „Abfall", angesehen wissen wollen*); und einen ähnlichen Weg hat auch der Verfasser der „Kritik des Gottesbegriffes" auf's Neue eingeschlagen, wenn er, den massiven Realismus der alten gnostischen Gotteslehre wo möglich überbietend, den makrokosmischen Gott die Möglichkeit des Bösen in sich selbst finden und erkennen läßt, und das eigentliche Wesen des Bösen in der Trägheit der wägbaren Materie an den Theilen des makrokosmischen Gotteskörpers, in der dem Weltorganismus nothwendig anhaftenden Begrenztheit, d. h. relativen Unvollkommenheit, erblickt**).

Am Umfassendsten jedoch ist diese Theorie in unserer Zeit von Hegel entwickelt und vertreten worden. Derselbe geht von der anscheinend mit der h. Schrift übereinstimmenden Voraussetzung aus, daß der Mensch von Natur gut sei***); allein er versteht unter dem Menschen nicht den ersten Repräsentanten des Geschlechtes, sondern jedes Individuum, wie es an sich noch immer ist. Jeder Mensch ist, nach Hegel, seinem allgemeinen substantiellen Wesen nach noch immer gut, Geist, Vernünftigkeit, ein wirkliches Abbild Gottes. Da nun aber die Eigenthümlichkeit des Hegel'schen Systems gerade darin besteht, daß, wie ein neuerer Beurtheiler

---

Bösen (Tüb. Zeitschrift, 1830, 1, 80); Baur (die chr. Lehre von der Versöhnung, 135). De divisione naturae, V, 5.

*) Das Böse im Einklang mit der Weltordnung, 198 f.: „Die Mannigfaltigkeit in ihrer Entstehung betrachtet, ist das Ursprünglichböse; denn es widerspricht, als solches, der ewigen Einheit, welche das Absolutgute ist."

**) Der natürliche Weg des Menschen zu Gott, 81 f.: „Jede frühere Entwicklungsstufe der Natur ist mangelhafter als die folgende; und wo der Mangel sich zeigt, da können wir die Möglichkeit des Bösen nicht verkennen. . . Wir können es nicht läugnen: zuweilen steigen auch in dem Schöpfer selbst düstere, grausame Gedanken auf, die er in lebenden Geschöpfen ausspricht"!

***) Vgl. insbesondere die Ausführung, Religionsphilosophie, II, 209 ff. und I, 163 f.: „Böse ist der Wille nur, indem er bei seiner Natürlichkeit stehen bleibt."

treffend bemerkt, jeder Inhalt eine „in sich zurücklaufende kreisförmige Selbstbewegung“ hat, wodurch derselbe sich erst wahrhaft heraussetzt*): so ist das Gute an sich noch nicht das Gute, wie es sein soll. Was der Mensch seinem Begriffe nach an sich ist: das muß er erst in Wirklichkeit für sich werden. Gerade dies, daß der Mensch nur an sich gut ist, ist sein Mangel, ist die Sünde. Es liegt in der Bestimmung des Menschen, aus der Natürlichkeit, d. h. dem Ansichgutsein, herauszutreten, jene Unmittelbarkeit hinwegzuarbeiten, sich mit sich selbst zu entzweien. Diese Entzweiung ist nicht das Böse, sondern das bei sich selbst Bleiben, die Einseitigkeit, die in der Natürlichkeit unmittelbar vorhanden ist, der natürliche Wille ist böse, der das Unmittelbare will und noch nicht vernünftiger Wille geworden ist. Das Gute dagegen ist das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit im Gegensatze zu der Willkür, welche die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Principe zu machen und durch Handeln zu realisiren sucht**).

Es liegt nicht ganz klar vor, ob Hegel die Natürlichkeit als solche, oder die Natürlichkeit als mit Absicht selbstgewollte, für das Böse hält, da er sich in seinen Aeußerungen über diesen Punkt nicht immer gleich bleibt***). Allein nach den Consequenzen des Systems muß denn doch die Natürlichkeit als solche schon das Böse sein†). Denn als solcher ist der Mensch in seiner Besonder-

*) R. Haym, Hegel und seine Zeit, 312 f.

**) Grundlinien der Philosophie des Rechts, 173 und 184.

***) In der Phänomenologie des Geistes, 611, wird als das Böse das Bewußtsein der Besonderheit, welchem die Gewißheit seines Selbst das Wesen ist, das Allgemeine aber nur als Moment gilt, beschrieben.

†) Vgl. auch die Stellen Religionsphilosophie, II, 210 f.: „Der Mensch ist gut an sich, dies Ansich ist eben die Einseitigkeit. Der Mensch ist gut an sich, d. h. er ist es nur auf innerliche Weise, seinem Begriffe nach, aber darum nicht seiner Wirklichkeit nach. . . .“ „Der Zustand, den man sich leerer Weise vorstellt, daß der erste Zustand der Zustand der Unschuld gewesen ist, ist der Stand der Natürlichkeit, des Thieres.“ Einen solchen gibt es für den Menschen als Menschen nach Hegel nicht. „Er (der Mensch) ist natürlich, aber in diesem seinem Natürlichsein ist er zugleich ein Wollendes, und, indem der Inhalt seines Wollens nur ist der Trieb, die Neigung, so ist er böse.“ Er ist also böse als natürlicher, als Mensch. Der Mensch soll schuldig sein.

heit auch begriffswidrig. Um zum wirklichen Besitze des Allgemeinen zu gelangen, muß er sich erst durch eine lange Reihe von Besonderungen hindurchkämpfen, und je mehr er das Wesen des Allgemeinen in sich zu verwirklichen eifrigst bemüht ist, desto tiefere und reichere Züge wird er dabei aus dem Becher der Sünde thun müssen. Freilich ist nach Hegel das Böse nicht nur nothwendig, sondern auch das was nothwendig nicht sein soll*); aber diese überraschende Wendung kann uns über die wahre Bedeutung des Bösen im Systeme nicht täuschen. Es ist allerdings nicht das absolut Nothwendige, in diesem Falle wäre es ja Gott; aber es ist das subjektiv Nothwendige, d. h. der unvermeidliche Durchgangspunkt für jedes einzelne Individuum, um von seinem ursprünglichen begriffswidrigen Zustande zu einer höheren begriffsgemäßeren ethischen Rangstufe sich zu erheben. Mag es auch nicht ganz billig sein, wenn dem Systeme von dieser Seite aus der Vorwurf gemacht worden ist, daß die Aufhebung des Bösen in demselben als eine immerfort geschehende, aber nie geschehene, vorgestellt werde**); vermag das Subjekt auch wirklich von jenen Grundlagen aus zur vollen Ueberwindung der Natürlichkeit, zur vollendeten Vernünftigkeit zu gelangen: so ist doch immer noch in hohem Grade tadelnswerth, daß in dem Systeme böse heißt, was nach richtigen Begriffen von der Sünde, d. h. vom Standpunkte des Gewissens aus, gar nicht unser eigenes Werk ist.

Der Irrthum Hegel's in Betreff seiner Lehre vom Bösen ist übrigens nur ein Ausfluß des Grundirrthums seiner ganzen Anschauung. Die ethischen Gegensätze drehen sich ihm beständig zwischen den beiden Polen des Nicht-Wissens und des absoluten Wissens hin und her. Das ethische Handeln zersetzt sich ihm daher in einen Prozeß der Logik und Dialektik. Das Natürliche ist das besondere, noch nicht recht gewußte, der Geist das allgemeine, vollkommene Wissen, und es ist ein bezeichnendes Wort des Systems: „Der Begriff producirt die Wahrheit"***). Demgemäß ist unstreitig die Unvernunft auch das Böse, und ein bewußt Böses überall da, wo das Subjekt sich gegen die Entwicklung

*) Rechtsphilosophie, 185 f.

**) J. Müller, a. a. O., I, 549.

***) Religionsphil. II, 285.

zur Vernünftigkeit sträubt. Auf diesem Standpunkte ist es geradezu unmöglich, einen vollkommenen Anfangspunkt des Menschengeschlechtes zu setzen. Der Mensch ist böse, so weit er noch kein vollendetes Vernunftwesen ist. Ist der Mensch aber böse, weil er als ein organisches Wesen aus der ursprünglichen Naturbeschaffenheit erst allmälig zur Geistesfreiheit sich hindurcharbeiten muß: so leuchtet von selbst ein, daß die Entzweiung und der siegreiche Kampf mit der ursprünglichen Natur auch das Gute sein muß, während im werdenden Leben des Geistes die unvermeidlichen Schwankungen und von Zeit zu Zeit sich ereignenden Rückfälle auf die niedere Stufe der Natürlichkeit dann das Böse sind. Wenn im entschiedenen Gegensatze zu dieser Vorstellung die Sünde „gottwidrige Selbstbestimmung" ist, wie wir dargethan haben, dann ist auch der natürliche Zustand an sich nicht Sünde, dann kann, was der Mensch nur überkommen, nicht aber selbst verursacht hat, niemals Sünde werden. Gott hat ja den Menschen so gewollt, wie er ursprünglich von Natur war, und wenn der Mensch ist, wie Gott ihn will, so kann er nur gut sein. Auf dem Standpunkte Hegel's verschwindet das Böse wie ein einzelner Tropfen im wogenden Meere einer allgemeinen Naturnothwendigkeit; es ist nicht nur nicht, es ist in Wirklichkeit nicht böse, und das System schließt ganz folgerichtig mit der gemüthlichen Versicherung ab, daß „das Gute nur mit dem Bösen, das Böse nur mit dem Guten ist" *). In Wirklichkeit gibt es auf einem solchen Standpunkte weder Gutes noch Böses, sondern nur einen naturnothwendigen und darum sittlich neutralen Entwicklungsprozeß der menschlichen Subjektivität aus dem ursprünglichen Zustande bildungsfähiger Natürlichkeit in denjenigen durchgebildeter Vernünftigkeit **).

*) D. F. Strauß, die chr. Glaubenslehre, II, 73: „Das fromme Vorstellen hat einen Stand der Unschuld, während dessen noch kein Böses im Menschen war, und einen nach dem Fall, wo er, für sich der Sünde preisgegeben, der außerordentlichen göttlichen Veranstaltung harren mußte, die ihn aus demselben herausziehen sollte; der Philosophie sind beide Vorstellungen gleich unwahr, und beide gemeinte Zustände gleich unwirklich."

**) Vgl. auch die viel Treffendes enthaltende Bemerkung Dorner's (Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. A., II, letzte

Das Wesen der Sünde im Lichte der h. Schrift.

§. 25. Die Philosophie hat das Problem der Sünde ungelöst gelassen; denn die Sünde als Nichts, Schein, unvermittelte Natürlichkeit beschreiben: das heißt den Knoten des Problems zerschneiden, nicht lösen. Allein auch der tiefste Denker der alten Kirche hat uns mit seinen Ausführungen über das Wesen der Sünde nicht befriedigt. Die Sünde als störender Defekt, als verwirrender Mangel am Guten, ist im Grunde doch nur ein weniger oder beziehungsweise Gutes, so daß die Bedenken, welche zu verschiedenen Zeiten gegen die augustinische Theorie erhoben worden sind, jedenfalls in so weit eine gewisse Berechtigung haben, als bei dieser Theorie der Unterschied von gut und bös ineinanderfließt. Und in der That, während Augustinus die Wirklichkeit der Sünde so schildert, daß wir darin eine Macht erkennen, beschreibt er ihren Begriff so, daß sie lediglich als ein Mangel erscheint. Sollte nun aber etwa mit Behauptungen, wie: „die Sünde sei etwas Positives, eine Bejahung u. s. w." etwas Erkleckliches für eine tiefere Einsicht in ihr Wesen gewonnen sein? „Positiv, bejahend" sind an sich so unbestimmte Attribute, daß sich ja vor Allem frägt, in welchem bestimmten Sinne sie verstanden sein wollen? Daß dem Bösen eine wirkliche Position im Zusammenhange des allgemeinen Seins zukomme, daß es eine Bejahung, d. h. ein wesentlicher Bestandtheil in dem Welt-Organismus sei: das kann nur behaupten, wer den Muth hat, in irgend einem Sinne seine Nothwendigkeit zu behaupten. Wer dagegen der Ueberzeugung lebt, daß die Welt ohne Mangel und der Mensch ohne Sünde geschaffen ist; wer in der Sünde eine Störung der Weltordnung und eine Zerrüttung des Menschenlebens erblickt;

Abth., 2, 1111): „Es ist in dem System viel die Rede von Werden und Proceß, aber doch auch viel zu wenig, nämlich in ethischer und religiöser Beziehung. Der Proceß bleibt oberflächlich als Sache des Denkens gehalten. Von Gott geht die Bewegung aus, sowohl in die Entzweiung, als zu der Einheit. Aber einmal ist die Entzweiung, in der der Mensch ist, hier keine andere als die, in der auch Gott mit sich selbst steht; ja das Letztere ist die absolute Betrachtungsweise, für welche die Entzweiung auch ewig wieder aufgelöst ist. Da kann es unmöglich zu einem rechten Begriffe von der Sünde kommen, ja, da droht, wie die Sünde, so das Anderssein Gottes (die Welt) sich in Schein zu verwandeln, und nach dieser Seite neigt das System zum Spinozismus zurück."

wer als die höchste Bestimmung der Welt und der Menschheit die schließliche Ueberwindung der Sünde betrachtet: der wird mit der Anwendung jener Attribute zur Bezeichnung des Wesens der Sünde mit größter Vorsicht verfahren. Augustinus selbst hat sich die wenigstens annähernde Lösung des Problems dadurch erschwert, daß er den Begriff des „Seins" nicht genauer bestimmt hat. Die Sünde „ist" nicht im metaphysischen Sinne des Wortes, d. h. sie bildet nicht einen wesentlichen Theil des allgemeinen Seins; sie hat überhaupt kein wahres Wesen und darum auch keine wirkliche Bestimmung in dem Systeme der Weltzwecke; ihr Sein ist eine ungeheuere Lüge, ihre Existenz ein grauenvoller Betrug. Besonders verwerflich ist es, die Sünde als einen Naturgegenstand zu betrachten, und in dieser Voraussetzung die Materie, die Welt u. s. w. als das Böse zu bezeichnen*).

Dagegen ist die Sünde wirklich im ethischen Sinne des Wortes; sie findet sich wirklich vor, nicht zwar als eine für sich selbst seiende ethische Potenz, auch nicht als eine besondere Kraft in dem System der ethischen Kräfte, sondern als ein thatsächliches Verhältniß auf dem Gebiete des persönlichen Lebens. Dem persönlichem Gebiete eignet die Sünde wesentlich. Es gibt keine Sünde außerhalb des Personlebens, außerhalb der Sphäre des Gewissens. Nur auf dem Standpunkte des Gewissens wird das Wesen der Sünde begreiflich, außerhalb dieses Standpunktes bleibt es nothwendig ein Räthsel. Man darf nicht unbeachtet lassen, daß derselbe Hegel, welcher trotz aller Anstrengungen in seinem Systeme es nicht zum Begriffe wirklicher Sünde bringt, das Gewissen auffallend niedrig gestellt hat**). Wo das Gewissen

*) In dieser Beziehung sagt Augustinus, de moribus Manichaeorum, II, 9 vortrefflich: Haec dixi ut, si fieri potest, tandem dicere desinatis: malum esse terram per immensum profundam et longam, malum esse mentem per terram vagantem, malum esse quinque antra elementorum . . . . malum esse animalia . . . . Haec enim sicut a vobis describuntur, nullo modo esse poterunt, quoniam quicquid tale est, in quantum est, a summo Deo sit necesse est; quoniam in quantum est, utique bonum est.

**) Man vgl. besonders den Abschnitt in der Rechtsphilosophie, „das Gute und das Gewissen", 171 ff. „Das Gewissen, sagt er, drückt die abso-

verschwunden ist, da gibt es nicht nur kein Bewußtsein der Sünde mehr, sondern da ist auch ein Zustand thierischer Unzurechnungsfähigkeit, eigentlicher Personvernichtung, eingetreten.

Der Sünde werden wir nun aber im Gewissen weder als eines Seienden, noch als eines lediglich Nichtseienden, sondern als eines Nichtseinsollenden bewußt. Die Sünde ist — das ist das eine Gewissens-Merkmal derselben — zunächst ein Verhalten des Subjekts mit Beziehung auf Gott, welches nicht sein sollte. Damit ist allerdings ihr Wesen noch nicht erschöpft. Jenes Verhalten, welches nicht sein sollte, ist nämlich zugleich auch ein solches, welches sein will, und daher äußert sich die Sünde immer in zwei Merkmalen: dem Nichtseinsollen und dem trotzdem Seinwollen. Als ein Bestreben des Subjektes, anders sein zu wollen als es sein sollte *), ist sie eine derartige Beschaffenheit des Subjektes, vermöge welcher dasselbe sich in Widerspruch mit seiner durch Gott ursprünglich ihm anerschaffenen Bestimmung gesetzt hat. So wenig ist daher die Sünde

---

lute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß, was es so muß und will, in Wahrheit Recht und Pflicht ist. Das Gewissen ist als diese Einheit des subjektiven Wissens und dessen, was an und für sich ist, ein Heiligthum, welches anzutasten Frevel wäre." Sollte man aus diesem Satze den Schluß zu ziehen sich für berechtigt halten, daß Hegel das Gewissen sehr hoch stelle, so folgt augenblicklich die Enttäuschung. „Das Gewissen ist dem Urtheil unterworfen, ob es wahrhaft ist oder nicht, und seine Berufung auf sein Selbst ist unmittelbar dem entgegen, was es sein will: die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen Handlungsweise. Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigenthümlichen Form, d. i. als subjektives Wissen, nicht anerkennen . . . Das Gewissen ist als formelle Subjectivität schlechthin dieß, auf dem Sprunge zu sein, in's Böse umzuschlagen; an der für sich seienden, für sich wissenden und beschließenden, Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel." So verlegt eigentlich Hegel den Ursprung des Bösen in's — Gewissen.

*) Man vgl. noch den Ausspruch des Augustinus contra Manich. II, 7: Certe omnis inter nos discretio est, quod vos substantiam quandam malam esse dicitis, nos vero non substantiam, sed inclinationem ab eo, quod majus est, ad id quod minus est, malum esse dicimus.

ein „Princip", wie sie neuerlich ungeschickt genug genannt worden ist, daß sie vielmehr als das ethisch Principlose, die Form der Willkür, bezeichnet werden muß. So wenig ist sie als solche eine „Macht", wie man sie ebenfalls beschrieben hat, daß sie vielmehr recht eigentlich die ethische Ohnmacht ist. So wenig hat sie die Geltung einer Position oder Bejahung, daß sie vielmehr der Geist ist, der stets verneint. Mit einem Worte: sie ist ihrem innersten Wesen nach sowohl der Widerspruch des Menschen gegen Gott, als auch zu gleicher Zeit, da der Mensch sein wahres Wesen nur in Gemeinschaft mit Gott hat*), der Widerspruch des Menschen mit sich selbst, mit seinem eigenen Wesen und Begriffe. In dieser Beziehung hat die reformirte Theologie das Verdienst, die Sünde vornämlich als Begriffswidrigkeit, und zwar eine um so verderblichere aufgefaßt zu haben, als sie sich an die Stelle des wahren Begriffes des Menschen von sich selbst drängen will**). Mit unserer Auffassung ist nun zugleich auch jener krassen Vorstellung gewehrt, welche in der an sich wohlgemeinten Absicht, die verderbliche Gewalt der Sünde in einem möglichst abschreckenden Lichte zu zeigen, dieselbe seit dem Sündenfalle in das Wesen des Menschen selbst eingedrungen, und dieses mithin zur Sünde geworden sein läßt. Die Sünde ist am Menschen, aber nicht ist der Mensch selbst Sünde. Sie hat den Menschen in einen innern Widerspruch mit seinem Wesen gestürzt, aber sie hat sein Wesen nicht wirklich zerstört. Auch der Sünder ist noch ein wahrer und wirklicher, mit allen Vorzügen der Persönlichkeit ausgerüsteter, Mensch, wenn dieselben auch in Folge seiner sündlichen Entwicklung abgeschwächt, verderbt, selbst zerrüttet werden können. In dieser Hinsicht haben die Socinianer und die Arminianer gegen die herkömmliche Lehre über das Wesen der Sünde manche treffende Bemerkung gemacht: jene, wenn sie daran erinnerten, daß die Ueberspannung des Wesens der Sünde den Schöpfer des Menschen selbst herabwürdige***), diese, wenn sie in ihrem

*) Erster Band, S. 152 f.

**) Bezeichnend ist in dieser Beziehung die Beschreibung von Hyperius (methodi, II, 442): Recte dixerimus peccatum originale esse corruptionem nostrae naturae. Vgl. auch A. Schweizer, Glaubenslehre der ev. ref. Kirche, II, 61.

***) Fock, der Socianismus, II, 499, bemerkt richtig, daß der Socinianis-

Bemühen die Sünde als eine Störung der Weltordnung darzustellen, nachdrücklich hervorhoben, daß sie eine Zerstörung derselben zu bewirken schlechterdings unfähig sei*).

Als Ergebniß unserer bisherigen Untersuchung leuchtet ein, daß die Anwesenheit der Sünde nicht die Abwesenheit des Guten im Menschen bedingt. Es ist kein erfreuliches Zeichen, daß in früherer Zeit nur von der Kirche ausgestoßene Richtungen diesen Satz offen auszusprechen wagten**). Die Beschaffenheit des Subjektes, vermöge welcher dasselbe Dasjenige sein will, was es nicht sein soll, ist nicht mit einem derartigen Zustande zu verwechseln, vermöge dessen Dasjenige, was nicht sein sollte, schlechthin in dem Subjekte wäre. Gerade in der h. Schrift findet eine solche Verwechselung sich nirgends. Das Gebot „Du sollst nicht sündigen"***) hätte überhaupt keinen Sinn, wenn es in dem Menschen nicht die Möglichkeit einer gottgemäßen Selbstbestimmung voraussetzte. Nur ein dogmatischer Standpunkt, welcher die Bedeutung des Gewissens, als der religiösen und sittlichen Centralfunktion, noch nicht anerkannt hat, kann bis zu der Behauptung vorgehen, daß gar nichts Gutes in dem sündigen Menschen zurückgeblieben sei†). Eben das Gewissen, in Verbin-

---

mus die Lehre von der Sünde überhaupt nirgends zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung machte, wovon der Grund darin liegt, daß ihm die Sünde weit mehr wie etwas Natürliches, als wie etwas Unnatürliches erscheint.

*) Episkopius, inst. theol. IV, 9, bemerkt: Etsi peccatum malum est oppositum bono et sanctissimae Dei naturae, tamen tale malum non est, quod summum est, sive quod ex aequo cum summo bono contendit, ita ut summi boni universum ordinem excedat atque ab illo ipso summo bono in ordinem redigi, et sic ad bonum dirigi non possit.

**) Limborch, theol. christ., III, 2, 27: Fateor Adami appetitum post peccatum magis inclinasse in malum, quam in statu integritatis, non tamen exutus fuit potentia contrarium operandi.

***) 2. Mos. 20, 3 ff.

†) So die Concordienformel, wenn sie, S. D. I, 11, darauf dringt, daß sich in dem sündigen Menschen nicht nur totalis carentia seu defectus omnium bonorum in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus finde, sed quod sit etiam loco imaginis Dei amissae in homine intima, pessima, profundissima, instar cujusdam abyssi inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, so daß selbst in

dung mit den durch dasselbe noch immer wenigstens theilweise normirten Vermögen der Vernunft, des Willens, des Gefühls ist das in dem Menschen auch nach dem Sündenfalle zurückgebliebene, die Unzerstörbarkeit seines Wesens bedingende, Gute, in welches die Sünde wohl den Widerspruch hineinzutragen, das sie aber aus einem Guten niemals in ein wesentlich Böses zu verwandeln, niemals zur Sünde selbst zu machen vermag.

Wie sehr bedarf doch unter diesen Umständen die herkömmliche Theorie einer gründlichen Revision aus dem göttlichen Worte namentlich in diesem Punkte. Vernehmen wir zuerst das Zeugniß des Herrn selbst. Jenes Licht in dem Menschen, dessen Verfinsterung nach dem Ausspruche Jesu ein so betrübendes Symptom ist, ist nicht die Vernunft — wie Philo und die meisten Kirchenväter meinen — sondern das Gewissen; es ist nicht ein irdisches (auf die Welt bezogenes), sondern, wie aus dem Zusammenhange erhellt, ein himmlisches (auf Gott bezogenes) Licht, das auf den himmlischen Schatz hinweist*). In dem Sünder als solchem ist also dieses Licht noch nicht ausgelöscht. Und wenn Christus an einer andern Stelle bemerkt, daß, wer aus der Wahrheit ist, auf seine Stimme hört, so setzt er auch an jener Stelle, um mit Lücke zu reden, „eine Wurzel der Wahrheit" in jedem Menschen voraus, die zugleich den Grund seines Personlebens bildet**).

Ein anderes, jenes ermunternd-strafende Wort Jesu an seine Jünger, daß der Geist zwar willig, das Fleisch dagegen schwach sei, hat zwar noch in neuester Zeit zu der Bemerkung Veranlassung gegeben, daß keine Berechtigung vorhanden sei, in demselben eine allgemeine Belehrung über Wesen und Ursprung der

---

externis et hujus mundi rebus das aliquid virium et facultatum, das zurückgeblieben ist, haec ipsa quantulacunque per morbum illum haereditarium veneno infecta sunt atque contaminata, ut coram Deo nullius momenti sint.

*) Matth. 6, 23. Treffend bemerkt Episkopius (notae in Matthaeum, Opera, II, 38) zu der Stelle: Si quis propius verba intueatur . . . . observabit . . . . in homine esse lumen aliquod, quod dicitur τὸ φῶς τὸ ἐν σοί i. e. quod in te est, non autem quod in te erat. Vgl. Luc. 11, 35.

**) Commentar über das Evangel. des Johannes, 3. A., II, 742, zu Joh. 18, 37.

Sünde zu suchen*). Unzweifelhaft aber hat der Herr an jener Stelle nicht das besondere *πνεῦμα* und die individuelle *σάρξ* seiner Jünger beschreiben wollen, was er auch durch Hinzufügung des Fürwortes angezeigt haben würde, sondern seine Absicht war, an jenem entscheidungsvollen Wendepunkte ihrer Lebensführung die Jünger daran zu erinnern, daß sie an den allgemeinen sittlichen Zuständen der menschlichen Natur theilnähmen, und, wenn sie auch nach ihrem innern Menschen guten Willen hätten, doch in Folge des Uebergewichtes ihrer organischen Beschaffenheit die Kraft nicht besäßen, den Versuchungen der sinnlichen Schwachheit den erforderlichen Widerstand zu leisten**). Der Gegensatz zwischen „Geist" und „Fleisch", welchen der Herr hier in jedem Menschen voraussetzt, und der in jedem vor seiner Bekehrung den innern Widerspruch und die innere Begriffswidrigkeit, welche das Wesen der Sünde bildet, begründet, ist übrigens von der h. Schrift durchgängig bezeugt. Nicht daß der Mensch schlechthin „Fleisch" geworden ist, sondern daß der Geist nicht mehr das unbestrittene Principat über die sinnlich-organische Natur führt, daß das Fleisch sich in gewissem Sinne von dem Geiste emanzipirt hat, daß die Einheit des Personlebens in einen Zwiespalt zwischen dem Geistleben, das seine Rechte noch immerfort, jedoch großentheils erfolglos, behaupten will, und dem sinnlichen Organismus, der nicht nur etwas für sich sein, sondern auch den Geist für sich in Besitz nehmen will, auseinandergegangen ist: das wird in der Schrift als das charakteristische Merkmal der menschlichen Sündhaftigkeit hervorgehoben. Als einen solchen zwiespältigen Zustand beschreibt der Herr dem Nikodemus den Zustand des natürlichen, d. h. sündigen Menschen, wie denn durchaus kein Grund vorhanden ist, bei den Worten „was aus dem Geiste geboren ist, ist Geist" an den heiligen Geist zu denken***). Auch

---

*) J. Müller, a. a. O., I, 435. Vgl. Matth. 26, 41: *Τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.*

**) Richtig Meyer zu der Stelle, jener Ausspruch sei eine allgemeine Sentenz, und treffend Olshausen im bibl. Commentar z. d. St.: „Christus macht auf die Schwäche der menschlichen Natur aufmerksam, welche verhindert, das auszuführen, was der edlere Mensch (*πνεῦμα*, bei Paulus *νοῦς*) erwählt."

***) Joh. 3, 6: *Τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν, καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος πνεῦμά ἐστιν.*

bei dieser Veranlassung spricht der Herr einen allgemeinen Satz aus, indem er an die beiden Richtungen erinnert, die sich in Folge der Sünde innerhalb des Personlebens differenzirt haben, wobei jede stets nur das ihr Gleichartige, der Geist Geistliches, die Materie Natürliches hervorbringt. Eine Heilung dieser krankhaften Differenzirung ist nur durch eine principielle Erneuerung der vom Geiste abgefallenen Natur aus der einheitlichen Lebenswurzel des Geistes heraus wieder möglich *).

Diese Anschauung von dem Wesen der Sünde, als einem verkehrten Verhältnisse zwischen dem menschlichen Geistleben und dem organischen Naturleben, hat insbesondere Paulus eingehend entwickelt und begründet. Ist der Zustand der menschlichen Sündhaftigkeit nicht selten in der Art geschildert worden, als ob derselbe eine unbedingte Kluft zwischen Gott und dem Menschen befestigt hätte, so erinnert der Apostel dagegen die heidnischen Athener, daß Gott jedem Menschen an sich, und also auch jedem Sünder, nahe sei, ja, daß alle Menschen ohne Ausnahme in ihm leben, sich bewegen und vorfinden. So irrthümlich die Voraussetzung ist, daß der Apostel mit jenem Ausspruche die „Immanenz" Gottes in der Welt lehren wolle, welcher moderne Begriff überhaupt dem paulinischen Lehrtropus ganz fremd ist: so sehr ist es dagegen dessen Meinung, nicht zwar daß Gott an sich in dem Menschen, oder gar in der Welt, sondern daß der Mensch an sich in Gott sei, d. h. daß er sein wahres Wesen in seiner ursprünglichen und unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott besitze **). Nur von solchen Voraussetzungen aus wird es begreiflich, daß der Apostel dem theokratischen Volke als solchem keinen wesentlichen heilsgeschichtlichen Vorzug vor den Heiden einräumte, und das in die Herzen geschriebene und mit Hülfe des Gewissens sich vollziehende Sittengesetz als ebenbürtig mit dem auf

*) Vgl. Lücke (Commentar über das Ev. d. Joh. I, 724), der aber darin irrt, daß er den Geist als das „Göttliche" und insofern als πν. αγ. definirt.

**) Apostg. 17, 27 f., wo der Apostel Gott als den οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα bezeichnet, und als Grund hiefür anführt: Ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, welche Gottesinnerlichkeit er wieder auf den Ursprung des Menschen von Gott, also auf einen ursprünglichen und unmittelbaren Zusammenhang desselben mit Gott, zurückführt: Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν — γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ.

die steinernen Tafeln des Sinai gegrabenen betrachtete*). Dabei hielt der Apostel an dem von dem Herrn zuerst aufgestellten Gegensatze zwischen Geist und Fleisch mit aller Entschiedenheit fest; in dem sündigen Herzen liegt der Widerspruch zwischen Geist und Fleisch offen und ungelöst vor, und hat einen durchaus begriffswidrigen Zustand des Personlebens zur Folge. Was der Mensch sein soll, ist er in Wirklichkeit, d. h. wenn es zur Ausführung kommt, nicht; was er sein will, das kann er nicht werden; was er nicht sein will, das wird er doch endlich in der That**).

Schon die unten angeführte Stelle des Galaterbriefes zeigt zur Genüge, wie irrig es ist, in der vielbesprochenen Stelle Röm. 7, 14 ff. das Subjekt auf die durch den h. Geist vermittelst der Wiedergeburt bewirkte neue Beschaffenheit in Christo zu beziehen. Redet doch der Apostel im Galaterbriefe augenscheinlich zu Solchen, welche den, dem natürlichen Lebensgebiete angehörigen, Widerspruch zwischen Fleisch und Geist noch nicht überwunden haben und, unter das Joch des äußerlich gesetzlichen Standpunktes zurücksinkend, das höhere Geistleben auf eine betrübende Weise verläugnen zu wollen im Begriffe sind***). An den betreffenden Stellen ist unverkennbar der Ausdruck „Geist“ nicht von dem Organe der göttlichen Offenbarungsmittheilung, sondern dem Principe des höheren, persönlichen Lebens in dem Menschen zu verstehen, welches, an sich von Gott und darum an sich gut, den Menschen im Gewissen mit Gott in unmittelbare Gemeinschaft setzt, jedoch vermöge der eingetretenen Sünde aufgehört hat, das unbedingt herrschende Princip im Personleben zu sein. Der Geist in seinem nur noch untergeordneten Verhältnisse zur sinnlichen Natur ist nicht mehr wahrhaft Geist, d. h. nicht mehr Herr über das Fleisch, sondern vielmehr dessen Knecht. Allerdings frägt es sich, ob nicht vielleicht diejenige Auffassung des Abschnitts Röm. 7, 14 ff. den

*) Röm. 2, 15 f.

**) Gal. 5, 17: Ἡ γὰρ σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός. ταῦτα δὲ ἀλλήλοις ἀντίκειται, ἵνα μὴ ἃ ἂν θέλητε ταῦτα ποιῆτε. Vgl. noch Röm. 7, 14 ff.

***) Besonders beachtenswerth ist das Wort V. 18: Εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε (die σάρξ unter das Principat des πνεῦμα stellet), οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον.

Vorzug verdiene, welche zwar nicht den Zustand des erlösten, aber auch nicht den des unerlösten Menschen, sondern einen zwischen beiden in der Mitte schwebenden, daselbst geschildert findet? *) Diese Auffassung scheitert jedoch schon an dem thatsächlichen Umstande, daß weder Paulus insbesondere, noch die h. Schrift überhaupt, einen derartigen Mittelzustand zwischen erlöst und unerlöst kennt. Gerade auf dem Standpunkte des Paulus, der den Gegensatz von Fleisch und Geist, Knechtschaft und Freiheit, so scharf durchführt, gibt es nur erlöste oder unerlöste Menschen **).

---

*) J. Müller, a. a. O., I, 453.

**) So meint es wohl auch Hofmann, Schriftbeweis, I, 541 ff., dessen Ansicht ist, daß der Apostel zwar Alles von V. 14 an von sich in dieser seiner Gegenwart sage, so jedoch, daß er sich zunächst nur hinsichtlich seines eigenen sittlichen Verhaltens zu Gott darstelle, abgesehen von der aus seiner Lebensgemeinschaft mit Christo ihm erwachsenden sittlichen Befähigung, welche nun erst zur Aussage komme (V. 24 und 25). Es ist unbegreiflich, wie Thomasius (Christi Person und Werk, I, 276, Anm.) sich für seine Ansicht, „daß der Apostel an der betreffenden Stelle aus der Erfahrung des Wiedergeborenen heraus rede" auf Hofmann berufen kann, welcher sagt, daß er abgesehen von dieser Erfahrung jene Schilderung gebe. Wer sich so schildert, wie er abgesehen von der aus der Lebensgemeinschaft mit Christo erwachsenden sittlichen Befähigung ist, der schildert eben seinen sittlichen Zustand, wie er an sich ist, d. h. den sittlichen Zustand des Unwiedergeborenen. Der Mensch außerhalb der Lebensgemeinschaft mit Christo ist (V. 14) σάρκινος, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, aber doch zugleich vermöge des Gewissens nicht ohne das Bewußtsein des Besseren, nicht ohne guten vorsetzenden Willen, der jedoch kein wirklich thatsetzender wird. Wenn Thomasius an den „unauflöslichen Widerspruch" erinnert, in welchen die Erklärung des Abschnittes von dem Unwiedergeborenen uns mit dem Bekenntnisse der Kirche (welcher? der lutherischen der Concordienformel doch nur, mit der Thomasius ohnedies in fortlaufendem Widerspruche steht) bringe: so beweisen solche Verwarnungen wenig unbefangenen Wahrheitssinn. Uebrigens scheint uns die Behauptung, daß es gerade darauf ankomme, ob hier vom Zustande des Menschen, abgesehen von allen Wirkungen der göttlichen Gnade, die Rede sei — sehr wenig mit dem Bekenntnisse „der Kirche" im Einklange. Da wäre es ja nicht so schwer, sich hinter die Wirkungen des λόγος σπερματικός, der gratia praeveniens zu verstecken. Die Frage rund und nett ist die: ob der Apostel V. 14—24 den Menschen schildert, wie er als durch Jesum Christum Erlöster und durch den h. Geist Wiedergeborener, oder wie er an sich, d. h. als an sich religiöser und sittlicher, durch die ursprüngliche Gewissensfunktion bestimmter, ist? Und da ist allerdings der Zusammenhang des

Dagegen gibt es innerhalb der beiden entgegengesetzten Zustände unstreitig vielfache Nüancirungen, deren wirkliches Vorhandensein nur ein ethisch noch sehr zurückgebliebenes Bewußtsein zu bestreiten vermöchte. Der Apostel schildert sicherlich im siebenten Kapitel des Römerbriefes nicht den Zustand der Verstockung, nicht den höchsten Gipfel und letzten entsetzlichen Schlußakt des schauerlichen Dramas eines menschlichen Sündenlebens. Nur von dem letzteren gilt es, daß die *σάρξ* in der einen oder anderen Form allein und unbedingt herrscht *). Er schildert daselbst vielmehr den Zustand des natürlichen Menschen innerhalb der Sphäre der aktuell vorhandenen, noch nicht durch lange Sündengewohnheit unterdrückten, Gewissensthätigkeit, jedoch außerhalb der Einwirkung der erlösenden Thätigkeit Christi, also den Zustand des Menschen, wie er ist, so lange die ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott noch nicht völlig gelöst, eben so wenig aber eine centrale Entscheidung für das Gute durch Vermittelung der in der Kraft des h. Geistes sich bewährenden Lebensgemeinschaft mit Christo herbeigeführt ist**).

Abschnittes mit 8, 1—11 entscheidend. Der *αὐτὸς ἐγώ*, der Mensch, wie er an sich ist, in seiner eigenen religiösen und sittlichen Selbstbethätigung, hat den Widerspruch der Sünde mit seinem Selbst, den Zwiespalt der Begriffswidrigkeit, in sich. Dieser Widerspruch ist nun aber (8, 2) durch das *πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* aufgehoben. An der Stelle dieses *πνεῦμα* hat der Mensch, wie er 7, 14 ff. geschildert ist, den bloßen *ἔσω ἄνθρωπος*, den *νοῦς*. Den vom Apostel im ersten Abschnitte geschilderten Zustand kannten auch die Heiden außerhalb alles Zusammenhanges, auch nur des vorbereitenden, mit Christo. Vgl. die Stellen bei Tholuck, Commentar zum Briefe an die Römer, 5. A., 366, Anm., besonders den Ausspruch von Epiktet (Enchir. II, 26): *Ὁ ἁμαρτάνων — ὃ μὲν θέλει, οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει, ποιεῖ.* Es ist das die schlagendste Widerlegung der Behauptung, daß die Schilderung des Apostels nur aus der Erfahrung des Wiedergeborenen heraus möglich sei.

*) J. Müller, a. a. O., I, 453.

**) Unmöglich kann *σάρξ* in diesem Zusammenhange, wie J. Müller a. a. O., 454, der Meinung ist, „das gesammte erscheinende, offenbare Dasein des Menschen, das Leben desselben in der Welt nach allen seinen Beziehungen", bedeuten. Was würde denn da aus dem *ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν* (V. 14) werden? *σάρξ* ist vielmehr auch hier die organische Seite des Menschen in ihrer begriffs-

§. 26. Durch unsere bisherigen Ausführungen sind wir nun an den Punkt gelangt, an welchem das Wesen der Sünde noch genauer, und zwar zunächst nach der formalen Seite hin, zu entwickeln sein wird. Die Ansicht, daß die Sünde nach der letzteren Seite hin Ungehorsam gegen das göttliche Gebot sei, wie sich dieselbe schon frühe in der Dogmatik festgestellt hat*), hat ihren Stützpunkt in der mosaischen Urkunde. Zwar ist die Vorstellung, daß Gott vermittelst seines in Betreff des Erkenntniß-Baumes gegebenen Verbotes ursprünglich schon eine „positive" Gesetzesforderung aufgestellt habe, wissenschaftlich nicht vollziehbar, in so fern sie auf einer anthropomorphistischen und anthropopathischen Vorstellung von Gott beruht**). Allein, wenn die Sünde des ersten Menschen die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes begründete: so kann sie überhaupt nicht nur Uebertretung einer speciellen Gesetzesforderung, sondern sie muß eine Verletzung des göttlichen Willens in seinem ganzen Umfange gewesen sein. Darum bezeichnet auch der Apostel die erste Sünde überhaupt als *παρακοή****), oder *παράβασις*†) im Allgemeinen. Jenes ursprüng-

Das Wesen der Sünde von der formalen Seite.

---

widrigen Emancipation von dem *πνεῦμα*, der ursprünglich auf Gott bezogenen Geistesseite.

*) So schon Augustinus de civitate Dei, XIV, 12: Obedientia commendata est in praecepto, quae virtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque virtutum, quando quidem ita facta est, ut ei subditam esse sit utile, perniciosum autem suam, non ejus a quo creata est, facere voluntatem. Hoc itaque de uno cibi genere non edendo, ubi aliorum tanta copia subjacebat — tam leve praeceptum ad observandum ... tanto majore injustitia violatum est, quanto faciliore posset observantia custodiri. J. Gerhard (loci th., X, 2, 81): Fuit utique peccatum primi hominis inobedientia, quod nec Deo nec Dei verbo obsequentem se praebuit. Polanus (syntagma theol., VI, 3, 2169): lapsus primorum parentum est inobedientia et defectio a Deo, qua se suosque posteros in mortem sempiternam praecipitarunt.

**) Die älteren Dogmatiker (vgl. Hollaz, examen, 409 f.) bezeichnen diese erste göttliche Gesetzgebung als lex paradisiaca de non comedendo fructu arboris scientiae boni et mali, und charakterisiren sie als lex positiva particularis im Gegensatze zu der lex pos. universalis, weil jene Gesetzesforderung sich nur auf die Protoplasten bezog.

***) Röm. 5, 19.

†) Röm. 5, 14.

liche gesetzgeberische Wort Gottes war daher in der That kein anderes, als die Stimme des, den Willen Gottes unmittelbar offenbarenden, Gewissens, und der erste Ungehorsam war eine Collision der auf die Welt bezogenen Vermögen des Menschen, der Vernunft und des Willens, mit der auf Gott bezogenen Gewissensforderung. Zwar hat der Mensch, wie er sein soll, Gott nicht ausschließlich im Gewissen, sondern alle seine Vermögen sind durch das im Gewissen sich manifestirende Gottesbewußtsein ursprünglich normirt*); kein Gedanke regt sich in seiner Vernunft, keine Neigung entsteht in seinem Willen, kein Gefühl und kein Trieb erwacht in seinem Herzen, worin das Gottesbewußtsein nicht immer als der Zweck bestimmende Faktor mitgesetzt wäre. Da erhebt zuerst in der Vernunft des Weibes sich der Zweifel, ob es auch zweckmäßig sei, dem Gottesbewußtsein den sinnlichen Trieb unterzuordnen, und in diesem Zweifel ist bereits ein Moment des Denkens mitgesetzt, das nicht mehr durch das Gewissen, d. h. durch das Gottesbewußtsein, geregelt ist. In dem Vorgange des Zweifels ist die erste Sünde innerhalb der Sphäre der Vernunft bereits vollzogen. Mit dem in seiner Bezogenheit auf das Gewissen gestörten Denken verbindet sich nun aber eine weitere gleichartige Störung in der Region des Wollens. Das Weib faßt in Folge des Zweifels trotz der abwehrenden Gewissensstimmung den Entschluß, zum Genusse der Gott mißfälligen Frucht zu schreiten, und mit solcher Stärke entwickelt sich in kürzester Zeit die gottwidrig bestimmte Willensrichtung, daß es dem Weibe gelingt, auch den Mann auf der von Gott abgewandten Bahn mit sich fortzureißen **).

Wie unser Lehrsatz aussagt, so ist die Entgegensetzung des menschlichen gegen den göttlichen Willen eine selbstbewußte, selbstgewollte und darum selbstverursachte. Der Vorgang ist in der Schrift mit um so bewunderungswürdigerer Wahrhaftigkeit beschrieben, als das Gewebe jenes innern Selbstwiderspruchs, den wir als das Wesen der Sünde erkannt haben, darin vor unseren Augen sich in seine einzelnen Fäden auflöst. Auch nach dem ersten Vollzuge der Sünde in Vernunft und Willen steht der Mensch noch immer mit

*) S. Erster Band, Einleitung, 10. Lehrstück; Zweiter Band, S. 109.
**) 1. Mos. 3, 6.

Gott vermittelst des Gewissens im Zusammenhange; vermöge seines Gottesbewußtseins sträubt er sich auch (V. 3) gegen die Versuchung zur Uebertretung und ist sich derselben als einer Vorkommenheit bewußt, *die sein will, obgleich sie nicht sein sollte.* Allein die Centralthätigkeit des Gewissens ist nicht mehr energisch genug, um Denken und Wollen in der Richtung auf Gott hin zu bestimmen. Das von Gott abgewandte Denken gibt sich sogar der Täuschung hin, die Uebertretung werde einen sittlichen Fortschritt, eine gesteigerte Gottähnlichkeit (V. 5), zur Folge haben, und der durch das Gewissen nicht mehr energisch normirte, und durch das falsche Denken in Verwirrung gebrachte, Wille besitzt weiter keine Kraft mehr, der Versuchung zu widerstehen. Demgemäß beruht der innere Widerspruch der Sünde auf einer Auflösung des normativen Bandes, welches vom Mittelpunkte des Gewissens aus die verschiedenen Vermögen des Geistes unter der Zucht des Gottesbewußtseins zu gemeinsamem Wirken mit einheitlichen Zwecken ursprünglich vereinigte. Es ist jener Zustand, welchen der Apostel Röm. 2 u. 7 schildert, schon mit dem Sündenfalle der Protoplasten eingetreten. Das Gewissen legt auch jetzt noch Zeugniß von Gott ab, und die Gedanken verklagen und entschuldigen die ganze Persönlichkeit; das bessere Ich, der innere Mensch, will von Gott nicht lassen; aber der geschwächte Wille thut dennoch was er nicht soll.

Das Wesen der Sünde von der materialen (realen) Seite.

§. 27. Von hier aus ist einleuchtend, daß die Sünde nach ihrer *formalen* Seite hin ihr Wesen noch nicht eigentlich aufschließt; sie thut dies erst, wenn wir sie nun auch nach ihrer *realen* Seite hin betrachten. Das göttliche Verbot, wodurch den ersten Menschen der Genuß der Frucht vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen untersagt war, kann kein zufälliges, daher auch nicht eine bloße pädagogische Prüfung der Protoplasten gewesen sein. Eine höhere allgemeine Bedeutung für die Menschheit erhält dieses Verbot erst dann, wenn wir darin den *Ausdruck des ewigen göttlichen Schöpferwillens* überhaupt erblicken, der in der normalen Gewissensfunktion des *gut* geschaffenen Menschen zum vollen subjektiven *Bewußtsein* gelangt war. Dieses Bewußtsein von dem ewigen Inhalte des göttlichen Schöpferwillens war das *angeborene Gesetz*, welches dem Menschen als

immanente Norm seines Geistes die sittlichen Bahnen vorschrieb, die er unverrückt zu wandeln hatte.

Das Gesetz ist nämlich seinem Inhalte nach der Ausdruck für Das, was sein soll, das göttliche Gesetz für Das, was nach dem absolut verbindlichen Willen Gottes schlechthin sein soll. Wo der göttliche Wille bereits in allen Theilen, also in schlechthiniger Vollendung, vollzogen ist, da hat das Gesetz vernünftiger Weise keine Stelle mehr. Darum läßt sich hier die Frage nicht abweisen, in wie fern Gott überhaupt an den ersten Menschen, wenn dieser in ursprünglicher Vollkommenheit gelebt, eine Gesetzesforderung habe stellen können? Wäre es richtig, was neuerlich bemerkt wurde, daß in den ersten Menschen der Gedanke, auch anders als nach dem Gesetze Gottes handeln zu können, eigentlich gar nicht hätte entstehen können*), so würde die Aufstellung eines Gesetzes für sie dadurch geradezu unbegreiflich. Ein Gesetz hat unstreitig keinen Sinn ohne ein in den ihm Unterworfenen entsprechendes Gesetzesbewußtsein. Wo aber Gesetzesbewußtsein, da ist auch nothwendig das Bewußtsein eines Seinsollens, und mithin eines Nochnichtseins. Schon die bloße Thatsache, daß den Protoplasten ein Gesetz gegeben war, beweist, daß sie nicht in einem Zustande sittlicher Vollendung gelebt haben können. Das Gesetzesbewußtsein, welches (nach 1. Mos. 2, 17) in ihnen lebte, verbürgt, daß sie ursprünglich sich einer Pflicht, d. h. dessen bewußt waren, sich sittlich bewähren, vermöge eines sittlichen Prozesses im Kampfe mit der Versuchung sich entwickeln und vollenden zu müssen. Der Apostel Paulus hat mit einleuchtenden Gründen dargethan, daß das Gesetz als solches gut ist; aber er hat nicht minder scharfsinnig gezeigt, daß am Gesetze das Bewußtsein von der Sünde, d. h. von der Gesetzesabweichung, sich entwickelt, daß mithin das Gesetz bereits dem Gebiete des Gegensatzes, wenigstens in der Möglichkeit, angehört**).

Immerhin war das Gesetzesbewußtsein, welches in den ersten Menschen auch nach dem Zeugnisse der Schrift unläugbar vorhanden gewesen sein muß, nicht selbst Sünde, und wäre auch nicht in Sündenbewußtsein übergegangen, wenn seine sittliche Entwicklung

---

*) So z. B. noch Krabbe, die Lehre von der Sünde u. s. w., 63.

**) Röm. 7, 7 f. und 14 f.

einen schlechthin normalen, d. h. gesetzmäßigen, Verlauf genommen hätte. An der Art der Gesetzesübertretung zeigt sich nun aber zugleich die tiefere, reale Beschaffenheit der ersten Sünde selbst. Bedeutet nämlich, wie wir gezeigt haben, die Frucht am Baume der Erkenntniß den Reiz des Weltgenusses: so kann auch das göttliche Verbot, von dieser Frucht zu genießen, nichts Anderes bedeuten, als daß der nach Gottes Bild geschaffene Mensch diesen Reiz vom Mittelpunkte seines Geistlebens aus überwinden müsse, daß sich die Persönlichkeit den kosmischen Potenzen nicht unterordnen dürfe, daß die sinnliche Welt und ihre organischen Kräfte unverrückt im Dienste der geistigen, durch das Gottesbewußtsein geregelten Mächte, zu verharren den Beruf hätten. Die Uebertretung des Verbotes in der ersten Sünde war demgemäß, wie unser Lehrsatz aussagt — nach der realen Seite — eine derartige Bezogenheit des Personlebens auf Natur und Welt, anstatt auf Gott, daß das Subjekt in seinen persönlichen Funktionen sich, anstatt durch Gott, durch Natur und Welt überwiegend bestimmen ließ. Die Sünde überhaupt ist — von dieser Seite angesehen — mit einem Worte: Hingabe der Persönlichkeit an den Dienst der Welt, oder Weltsucht.

Beim ersten Blicke scheint nun auch dieses Ergebniß mit demjenigen des neuesten verdienstvollen Darstellers der Lehre von der Sünde ziemlich nahe zusammenzutreffen, wenn derselbe nämlich der Meinung ist, daß das Böse sein inneres (reales) Princip „in der Entfremdung des Menschen von Gott" habe *). Jeder Akt der Sünde beruht, nach unserer Darstellung, auf einer, wenn auch nur vorübergehenden, Störung der ursprünglichen Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein; wenn der Mensch sündigt, so tritt er damit außerhalb seines ursprünglichen Zusammenhangs mit Gott, so hat er sich der, zu seiner Wesensbestimmtheit gehörenden, Gemeinschaft mit Gott in so fern entfremdet. Allein bei näherer Erwägung ist mit jener Beschreibung des Wesens der Sünde nach ihrer realen Seite doch eigentlich noch nichts Genaueres bestimmt. Der Ungehorsam der ersten Eltern besteht nicht darin, daß sie sich überhaupt in abstracto von Gott entfremdet, sondern darin, daß sie dem Reize zu einem

*) J. Müller, a. a. O. I, 170

gottwidrigen Genusse sich in Wirklichkeit hingegeben haben. Die Gottentfremdung, als ein realer Zustand, ist nicht der Anfang, auch nicht die Entwickelung, sondern das Ende der Sünde. Das Wesen der Sünde besteht vielmehr der Sache nach darin, daß von dem Sündigenden an die Stelle Gottes etwas Anderes, was nicht Gott ist, gesetzt, daß der Mensch, anstatt sich lediglich durch das Gottesbewußtsein in allen seinen persönlichen Funktionen bestimmen zu lassen, sich durch den Weltreiz, durch die Einwirkungen der creatürlichen Dinge überhaupt, im Mittelpunkte seines Personlebens bestimmen läßt.

Für die Ansicht, daß die Sünde — nach ihrer realen Seite betrachtet — ein an die Stelle der Hingabe an Gott getretener Creatur- und Weltdienst sei, würde es uns nun auch nicht schwer fallen eine Wolke von Zeugen aus der älteren Kirche aufzuführen*). Allerdings wurde das Realprincip der Sünde von Anderen auch wieder anders aufgefaßt. So fehlt es namentlich nicht an Solchen, welche dasselbe als Hochmuth bezeichneten**), und die ältere

*) Bezeichnend ist bei Augustinus die Stelle (de vera religione, 21): Temporalium enim specierum multiformitas ab unitate Dei hominem lapsum per carnales sensus diverberavit, et multabili varietate multiplicavit ejus affectum. De Genesi contra Manichaeos II, 14: Non enim ratio nostra deduci ad consensionem peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit in illa parte animi, quae debet obtemperare rationi tanquam rectori viro... Si cupiditas nostra non movebitur ad peccandum, excludetur serpentis astutia, si autem mota fuerit, quasi mulieri jam persuasum erit. Auch Hugo von St. Viktor hat die Sünde als Weltlust aufgefaßt (Opera, III, Summa Sent. IV, 12, 322): Dici potest, quod originale peccatum est concupiscentia mali et ignorantia boni .... Nisi enim praecessisset concupiscentia mali, non esset secuta ignorantia boni. (Vgl. auch Liebner, Hugo von St. Viktor und die theol. Richtungen seiner Zeit, 414). So die Mystiker des Mittelalters überhaupt, wie denn nach der deutschen Theologie (Pfeiff. Ausgb, S. 2): „Die Schrift spricht und Glaube und die Warheit, sunde si nicht anders, denn das sich die Creatur abferet von dem unwandelbaren Gut und keret sich zu dem wandelbaren, das ist: das si sich keret von dem vollkomen zu dem geteilten und unvolkomen und allermeist zu ir selber.“ Man vgl. noch Tauler (Predigten, Basel, 1521, CXXXII): „Darumb sol der Mensch mit allem fleiß meister sein über seinen äussern vihlichen menschen.... das ist wenn der mensch die irdische Neigung in im selbst gantz getödt hat, da setzt der ewig got sein statt uff.“

**) Augustinus, de genesi ad literam, XI, 14: Merito initium omnis

protestantische Dogmatik eignete sich die verschiedenen Vorstellungen in der Weise an, daß sie das Realprincip der Sünde theils als Unglaube, theils als Hochmuth, theils als sinnliche Lust oder Concupiscenz, zu begreifen suchte*). Je richtiger es ist, daß mit bloßen Theilbegriffen dieses Realprincip nicht scharf und bestimmt ausgedrückt werden kann, um so mehr müssen wir J. Müller Dank dafür wissen, daß er dasselbe in einem Begriffe zusammenzufassen versucht hat. Es ist der Begriff der Selbstsucht, in welchem nach J. Müller das Realprincip der Sünde gipfeln soll. Die folgende Untersuchung wird daher zu erörtern haben, ob der Begriff der Selbstsucht, oder ob derjenige der Weltsucht, das innere Wesen der Sünde dogmatisch richtiger und befriedigender beschreibe?

„Das Götzenbild", sagt J. Müller, „welches der Mensch in der Sünde an die Stelle Gottes setzt, kann kein anderes sein, als sein eigenes Selbst. Dieses einzelne Selbst und dessen Befriedigung macht er zum höchsten Zwecke seines Lebens. Darauf bezieht sich in allen besonderen Arten und Richtungen der Sünde sein Streben zurück; das innerste Wesen der Sünde, das sie in allen ihren Gestalten bestimmende und durchdringende Princip ist die Selbstsucht"**). So sehr diese Ausführung beim ersten Anscheine sich als eine den Kern der Sache selbst treffende empfiehlt: so erregt doch auch sofort der Umstand einiges Bedenken, daß

---

peccati superbiam scriptura definivit. Ebendaselbst, 39: Replicatum est igitur in caput superbi quo exitu concupiverit quod a serpente suggestum est: Eritis sicut Dii.

*) Hollaz (examen, 510): Quae ἀνομία involvit actus peccaminosos, ex parte intellectus ἀπιστίαν sive incredulitatem, ex parte voluntatis φιλαυτίαν et superbiam, ex parte appetitus sensitivi inordinatam fructus vetiti concupiscentiam. Aehnlich Quenstedt (systema II, 54).

**) Vgl. auch Nitzsch (System der chr. Lehre, §. 105): „Das gleichartige Princip der Lüge und des Gelüstens ist die Selbstsucht, die allein in ihrer ersten Entstehung und Ursächlichkeit unerklärbar bleibt und doch Alles erklärt." Thomasius (Christi Person und Werk, I, 270): „Wollen wir ihr (der Sünde) Wesen in's Wort fassen, so können wir es nicht entsprechender bezeichnen als negativ: Entfremdung von Gott, positiv: gottwidrige Neigung; zusammen Selbstsucht; sich selber leben und suchen." Vgl. auch Tholuck, die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, 27.

die Sünde in der h. Schrift, wie nach ihrer formalen Seite als „Gesetzwidrigkeit“ *), „Ungehorsam“ und „Uebertretung“ **), so nach ihrer realen als „Fleischeslust, Augenlust, hoffärtiges Weltleben“ ***), überhaupt als das Haften der Persönlichkeit an der Welt und dem was von der Welt ist, d. h. als Weltsucht †), nirgends aber als das Haften der Persönlichkeit an ihrem eigenen Ich, oder als Selbstsucht, beschrieben sich findet. Wohl ist es richtig, daß Christus im Bewußtsein der vollkommenen Reinheit und Heiligkeit seiner Zwecke sich darauf beruft, nichts für sich selbst, in Allem nur die Ehre des Vaters zu suchen, nirgends seinen Willen, sondern nur den Willen des Vaters zu vollbringen ††). Aber damit ist noch keineswegs bewiesen, daß die Selbstsucht die tiefste Wurzel der Sünde, das sündliche Realprincip sei. Ist doch namentlich nicht zu übersehen, daß Christus an den zuletzt angeführten Stellen nicht das Wesen der Grundsünde darlegen, sondern gegen den schnöden Vorwurf eines selbstsüchtigen Verfahrens in seinem messianischen Wirkungskreise sich vertheidigen will. Wenn aber die Schrift hin und wieder ernstlich ermahnt, uns selbst nicht in der Weise zu lieben, daß wir darüber Gottes und des Nächsten vergessen, und wenn sie öfters und auf's Nachdrücklichste daran erinnert, daß die Ehre Gottes und die Liebe zu Christo und den Brüdern das höchste Ziel unserer Lebensthätigkeit sein solle, so ist sie dabei doch weit entfernt, die Liebe zu uns selbst als die innerste Wurzel alles Bösen erscheinen zu lassen. In der Bergrede hat der Herr das tiefsinnige Wort gesprochen, daß wo der Schatz, da auch das Herz sei, und die Ermahnung daran geknüpft,

---

*) 1. Joh. 3, 4: *Ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.*

**) Röm. 5, 14 und 19.

***) 1. Joh. 2, 16: *Ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ, ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου, οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν.* Nach Lücke (Commentar über die Briefe des Evangelisten Johannes, 3. A., 270) bezeichnet das schwierige *ἀλαζονεία τοῦ βίου* als die Spitze des Weltsinnes, d. h. „die Großthuerei mit dem äußern sinnlichen Leben.“

†) Joh. 8, 23: *Καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς: ὑμεῖς ἐκ τῶν κάτω ἐστέ .... ὑμεῖς ἐκ τούτου τοῦ κόσμου ἐστέ.*

††) Vgl. J. Müller, a. a. O., I, 187, und die Stellen Joh. 5, 30; 7, 18; 8, 50 u. s f.

nicht Schätze auf der Erde sammeln zu wollen*). Gerade im Zusammenhange jener Stelle ist es aber nicht sowohl der selbstische, als der irdische, der Welt-Sinn, welcher das Licht des Gewissens verdunkelt. Nur um so beachtenswerther ist es, daß in jenem, die ethischen Grundzüge des Reiches Gottes zusammenfassenden, Vortrage der Selbstsucht überhaupt gar nicht gedacht wird. Auch in der Schlußrede gegen die Schriftgelehrten ist es nicht die Selbstsucht, sondern die innere Unwahrheit, die Heuchelei, der auf das Irdische gerichtete, aber mit dem Scheinverlangen nach dem Himmlischen geschmückte, Sinn, welchen der Herr mit seinem vernichtenden Wehe bedroht**). Darauf, daß Paulus 2. Tim. 3, 2 an die Spitze der von ihm dort aufgezählten Sünder (nicht Sünden) die Selbstsüchtigen stellt, wird um so weniger Gewicht zu legen sein, als er Röm. 1, 29 f. in dem dortigen, eben so reichhaltigen, Sünder-Kataloge der Selbstsüchtigen gar nicht Erwähnung thut und eben so wenig Gal. 5, 19 f. die Selbstsucht (*φιλαυτία*) dem dortigen Sünden- und Lasterverzeichnisse einreiht. In der Parabel vom verlorenen Sohne ist es keineswegs die Selbstsucht, welche der Herr als Realprincip der Sünde hervorheben will denn der Repräsentant der Selbstsucht ist ja nicht der verlorene, sondern der zu Hause gebliebene rechtlebende Sohn***); es ist vielmehr die zügellose sinnliche Genußsucht, vermöge welcher der verlorene Sohn sein Erbtheil in wildem Sinnentaumel und in kürzester Zeit vergeudete†), welche als Realprincip des Sündenelendes geschildert wird. Eben so wenig erscheint der „Mensch der Sünde", der also gleichsam die Incarnation des sündlichen „Realprincips" darstellt††), als ein Abbild der vollendeten Selbstsucht. Was ihn kennzeichnet, ist der furcht-

---

*) Matth. 6, 21.

**) Matth. 23, 13 f. Daß der Herr sich hier gegen die Sünde der Heuchelei wendet, beweist namentlich das öfters wiederholte: *οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι ὑποκριταί.*

***) Man vgl. Luc. 15, 29 f.

†) Nicht daß er sein Eigenthum von dem des Vaters gesondert wissen will (Luc. 15, 11), ist seine Hauptsünde, sondern, daß er das Eigenthum herausfordert, um es auf die leichtfertigste Weise zu verprassen, V. 13: *διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ζῶν ἀσώτως.* Vgl. dagegen J. Müller a. a. O., I, 188.

††) 2. Theff. 2, 3 f.

bare über jede gottgeordnete Schranke frech hinwegsetzende Hochmuth, die bis zur Selbstvergötterung fortschreitende gottwidrige Selbstbestimmung, d. h. der gottverläugnende Weltsinn.

Wir wollen damit keineswegs verkennen, welche hervorragende Stelle in dem Systeme der aktuellen Sünden die Selbstsucht einnimmt, welch ein tiefer Unsegen auf Allem ruht, was von ihr ausgeht. Wir stellen nur in Abrede, daß sie das Princip der Sünden, aller anderen Sünden Wurzel- und Quellpunkt sei. Das Wesen der Sünde besteht, wie wir schon vorhin gezeigt haben, darin, daß im Selbstbewußtsein an die Stelle Gottes irgend etwas Anderes gesetzt wird. Wird nun etwa in jeder Sünde an die Stelle Gottes das eigene Selbst gesetzt und gibt es denn keine anderen Götzenbilder als das Ich? Der Mensch ist in seinem Selbstbewußtsein unmittelbar und ursprünglich auf Gott, zugleich aber durch seine geistigen und organischen Vermögen auf die Welt bezogen. Nun ist allerdings sein Selbst, so fern es an dem Makrokosmos theilnimmt, auch ein Theil der Welt. Aber die Sünde, im weitesten Sinne des Wortes, ist nicht dasjenige Verhalten des Menschen, vermittelst dessen er sich lediglich auf sich selbst, sondern dasjenige, vermöge dessen er sich überwiegend oder gar lediglich auf die Welt, anstatt auf Gott bezieht, wornach er also die Welt an die Stelle Gottes setzt. Nach der Erzählung vom Sündenfalle gibt der Mensch Gott nicht um seiner selbst, sondern um der lockenden Frucht der Welt willen Preis; er will in dem Genusse jener Frucht zunächst nicht sich selbst, sondern ein Anderes als er selbst ist. Beruft man sich hiegegen darauf, daß ja die Schlange als Erfolg des Genusses Gottähnlichkeit verheißen, daß mithin der Trieb nach Selbstüberhebung der ersten Sünde zu Grunde gelegen habe: so scheint dabei übersehen zu werden, daß die vorherrschenden Beweggründe bei dem sündigenden Weibe (V. 6) andere, als die von der verlockenden Schlange (V. 5) vorgespiegelten sind, daß das Weib deßhalb nach der verbotenen Frucht greift, weil es sein Auge darnach gelüstet*). Nicht daß

*) Treffend Tholuck, a. a. O., 497, mit Beziehung auf die neutestamentliche Bedeutung der σάρξ: „Es kann nicht bestritten werden, daß ... nach dem neuen Testamente überhaupt die sollicitirenden Impulse zum Bösen vorzüglich auf die somatische Seite fallen."

der Mensch in dieser Sünde an die Stelle Gottes oder des Ganzen seine individuelle Person setzt*), sondern daß er ein Stück Welt, einen Sinnengenuß an die Stelle der Gottesgemeinschaft, der innern und ewigen Harmonie seines Wesens mit Gott, setzt: das ist das charakteristische Merkmal, das Realprincip der ersten Sünde. Und so wenig ist jede Sünde wesentlich Selbstsucht, daß eine ganze Reihe von Sünden sich aufzählen läßt, welche man unter die Kategorie der Selbstflucht, der Selbsterniedrigung, der Selbstverachtung, ja der Selbstvernichtung setzen möchte. Will man es denn etwa versuchen, den Paganismus aus der Wurzel der Selbstsucht zu erklären? Soll denn der Dienst jener dämonischen Mächte, jener dunkeln Naturgewalten, denen der Mensch in schauerlicher Selbstzerstörungswuth sich zum Todesopfer weihte, nur ein kaltberechnender Dienst des Egoismus gewesen sein? Es gibt Zustände der Selbstentwerthung, peinigende und erdrückende Gefühle der eigenen persönlichen Bedeutungslosigkeit, welche aus dem Realprincipe der Sünde fließen, aber Alles eher als ein „Götzendienst des eigenen Selbstes" sind.

Von dem Versuch, die Selbstsucht zur Grundsünde zu machen, dürfte uns aber auch insbesondere die Thatsache abmahnen, daß jene auf einer an sich guten Wurzel, der Selbstliebe, ruht; denn diese wird in der h. Schrift nur darum nicht ausdrücklich geboten, weil sie als mit der Persönlichkeit auf's Innigste

---

*) Es ist gewiß ein wesentlicher Fortschritt über die einseitige Grundlegung der Selbstsucht als der Wurzelsünde hinaus, wenn Rothe (theol. Ethik, II, 172 ff.) eine doppelte Form der Grundsünde, die sinnliche und die selbstsüchtige, aufstellt. Aber Rothe scheint dabei selbst vorausgesetzt zu haben, daß diesen beiden Formen eine noch tieferliegende, sie in sich begreifende, zu Grunde liegen müsse, wenn er sagt (181): „Unter beiden Formen ist das Eine, überall sich selbst gleiche Wesen der Sünde gleichmäßig das Sich (kraft eigener Selbstbestimmung) bestimmen lassen der Persönlichkeit durch die materielle Natur oder respektive das Sich selbst dem materiellen Princip gemäß bestimmen der Persönlichkeit." Auf die Hauptformen der aktuellen Sünde werden wir später zu reden kommen. Hier, wo es sich um Beschreibung des (materialen) Grundwesens der Sünde handelt, muß dasselbe auf einen einheitlichen Begriff zurückgeführt werden, und wir freuen uns, in der Hauptsache, wenn auch auf etwas verschiedenem Wege, hierin mit Rothe zusammengetroffen zu sein.

verwachsen gedacht wird*). Die Selbstliebe, die mit den Tugenden der Selbstschätzung und Selbstachtung auf's Engste verbunden ist, ist der natürliche Ausdruck der persönlichen Würde, der Ebenbildlichkeit Gottes, und nur dann wäre sie verwerflich, wenn das Personleben an sich gar keinen Werth hätte. Allein wer den Selbstwerth der eigenen Person verwirft, der verwirft auch den des Nächsten. Denn wozu an Anderen liebend würdigen, was an dem eigenen Ich der Liebe unwürdig ist? Was sich aber liebt — das muß sich auch suchen, so daß in der Selbstsucht das Sündliche nicht Das sein kann, daß das Selbst neben Anderem auch sich sucht, sondern nur Das, daß es sich ausschließlich, mit Zurückstellung oder Verläugnung Gottes und des Nächsten, sucht, und so die Liebe zu dem Selbst in Nichtachtung oder Haß gegen Gott und den Nächsten verkehrt. Deßhalb fordert auch der Erlöser nicht, daß wir den Nächsten mehr als uns selbst, sondern nur, daß wir ihn ebenso, d. h. auf dieselbe Weise, wie uns selbst lieben sollen. Die Selbstliebe soll so beschaffen sein, daß sie Gott und den Nächsten als solche nicht aus-, sondern einschließt.

So ergibt sich uns immer wieder auf's Neue die Thatsache, daß das Realprincip der Sünde auf das Setzen irgend eines Nicht-Göttlichen an die Stelle Gottes in unserem Selbstbewußtsein sich zurückführen läßt. Die „Welt" ist es, sowohl nach dem Inbegriff ihres gesammten Seins als nach ihren einzelnen Erscheinungen, welche zwischen den Schöpfer und die persönliche Creatur sich stets hineinzudrängen, und das Band der ursprünglichen Lebensgemeinschaft zwischen beiden in dem Mittelpunkte der Persönlichkeit zu zerreißen bemüht ist, um ausschließlich in dem Menschen zu herrschen. Aus eben diesem Grunde erscheint auch in der Schrift nicht die Selbstsucht, sondern die Weltsucht als der contradiktorische Gegensatz zur Gottesliebe, und das Wort des

*) Matth. 22, 39; Röm. 13, 9; Gal. 5, 14; Eph. 5, 28; Jac. 2, 8. Unrichtig ist daher die Behauptung von Sartorius (die Lehre von der h. Liebe, I, 65): „Das Wesen der Liebe ist Entselbstigung (!), so wie das der Sünde Verselbstigung." Gegen die verkehrte Auffassung des: Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν (a. a. O., 67: „Wir sollen den Nächsten lieben als unser Selbst oder Mitselbst" (!), was nur heißen könnte, daß er unser Ich geworden wäre) s. auch J. Müller, a. a. O., I, 85, Anm.

Apostels: „Habt nicht lieb die Welt und die Dinge der Welt"*) schließt als das Umfassendere auch das Begrenztere in sich: „Habt nicht lieb (nämlich ausschließlich) euch selbst", nicht aber umgekehrt. Darum klagt der Apostel nicht: „denn er hat mich verlassen und sich selbst lieb gewonnen", sondern: „er hat die Welt lieb gewonnen"**); Jakobus sagt: „der Welt Freundschaft ist Gottes Feindschaft"***); Petrus ermahnt nicht zur Selbstflucht, sondern dazu, das in der Welt vermöge der sinnlichen Lust herrschende Verderben zu fliehen, um Theil an dem göttlichen Wesen zu bekommen†). Und so können wir denn unseren Lehrsatz nur für einen durch Schrift und Gewissen bewährten halten, daß die Sünde, wie nach ihrer formalen Seite Ungehorsam gegen Gott, so nach ihrer realen Hingabe an die Welt, oder Weltsucht ist.

Sechstes Lehrstück.

Die Ableitung der Sünde aus der göttlichen oder aus der satanischen Ursächlichkeit.

*Leibnitz, essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, T. II. — *Kant, über das Mißlingen

---

*) 1. Joh. 2, 15: *Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον, μηδὲ τὸ ἐν τῷ κόσμῳ. Ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον, οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.*

**) 2. Tim. 4, 10: *ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα.*

***) Jac. 4, 4: *Οὐκ οἴδατε, ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν.*

†) 2. Petri 1, 4: *Ἵνα . . . γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.* Hofmann sagt (Schriftbeweis, I, 468) treffend: „Weder die Erzählung vom Sündenfalle, noch Paulus stimmen dazu, Selbstsucht die Wurzel der Sünde zu nennen: beide lassen inne werden, mit wie gutem Rechte die Sünde auch als Liebe des Geschöpflichen statt des Schöpfers, oder als Sinnlichkeit benannt worden ist. Nicht sich zu wollen im Widerspruche gegen Gott, war der Schrift zufolge der menschlichen Sünde Anfang, und ist fortwährend der Anfang ihrer Bethätigung, sondern die Welt für sich zu wollen im Widerspruche gegen Gott."

aller phil. Versuche in der Theodicee (Berl. Monatsschrift, Sept. 1791). — Blasche, das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt, 1827. — Ritter, über das Böse, Theol. Mitarbeiten, II., 4. — H. C. W. Sigwart, das Problem des Bösen, oder der Theodicee, 1840. — *Lücke, über Dr. Martensen's chr. Dogmatik, insbesondere über seine Lehre vom Teufel (deutsche Zeitschrift für chr. Wissenschaft und chr. Leben, 1851, Nr. 7 ff.)

Der Ursprung der Sünde ist weder aus der Ursächlichkeit des göttlichen Allmachtswillens, noch aus derjenigen satanischer Verführung zu begreifen. Die Sünde ward demgemäß nicht schon am Anfangspunkte ihrer Entstehung, sondern erst am Endpunkte ihrer Entwicklung dämonisch und satanisch. Der Glaube an die Existenz schlechthin böser überirdischer persönlicher Wesen ist weder durch eine Aussage des Gewissens noch des göttlichen Wortes dogmatisch ausreichend begründet, obgleich das dämonische und satanische Böse, als das Böse in der Form der Collektivpersönlichkeit, von dem blos subjektiven Bösen, als dem Bösen in der Form der Einzelpersönlichkeit, wohl zu unterscheiden ist.

Die Ableitung der Sünde aus dem göttlichen Allmachtswillen.

§. 28. Obwohl wir bis dahin durch unsere Untersuchungen zu einem festen Ergebnisse in Betreff des Wesens der Sünde nach der formalen und der realen Seite desselben geführt worden sind, so ist es doch unmöglich dasselbe wirklich zu begreifen, so lange die eben so wichtige als schwierige Frage nach dessen Ursprunge nicht erledigt ist. Nicht ein bloßer Kitzel der Wißbegierde, sondern ein unvertilgliches Bedürfniß des Gewissens ist es, welches uns keine Ruhe läßt, bis wir auf die letztere Frage eine möglichst befriedigende Antwort zu geben wissen. Sind wir einmal von der Ueberzeugung durchdrungen, daß die gegenwärtige sündliche Beschaffenheit unseres Personlebens eine begriffs- und zweckwidrige, daß der Anfang des Menschengeschlechtes nicht Entzweiung, sondern Gemeinschaft mit Gott gewesen ist, daß auch dessen Entwicklung und Vollendung naturgemäß eine in ungestörter Gemeinschaft mit Gott sich fortsetzende hätte sein sollen: so ist jedenfalls eine tiefere Erkenntniß der Wege und Mittel zur Heilung jenes

Uebels so lange unmöglich, als wir dem Ursprunge desselben nicht möglichst auf den Grund gekommen sind.

Die Lösung des Räthsels, welches schon in der bloßen Thatsache des Bösen in der Welt liegt, wird uns vor Allem dadurch erschwert, daß sein Dasein (ein wirkliches Sein haben wir ihm ja nicht zugeschrieben) mit dem göttlichen Weltzwecke im diametralen Widerspruche steht. Gott hat die Welt gut geschaffen, nicht nur damit sie in ihrem ersten Anfange, sondern damit sie in ihrer ganzen Abzweckung gut sei; und doch nöthigt uns die tägliche Erfahrung das Geständniß ab, daß sie in den Widerspruch mit sich selbst, d. h. mit ihrem göttlichen Endzwecke, verfallen ist, und daß der Gegensatz des Guten, das Böse, als eine allgemeine Macht die Welt beherrscht. Wie ist es möglich — dieser stets wiederkehrenden Frage können wir auf die Dauer nicht ausweichen — die Thatsache der Sünde mit der Allmacht Gottes im Allgemeinen in Einklang zu bringen? Wie reimt es sich insbesondere mit der Heiligkeit des allmächtigen Gottes, daß er als die absolute Ursächlichkeit der Welt, durch welche nicht nur die Erscheinungen, sondern die Zwecke der Welt schlechthin bedingt sind, dennoch eine Thatsache in der Welt entstehen, ja, innerhalb des Weltverlaufes sich forterhalten läßt, welche der Majestät seines Wesens schlechthin widerstreitet, und darum ihm gegenüber als unbedingt verwerflich erscheint?

Wenn wir zur Erklärung der Thatsache des Bösen nur den abstrakten Verstand, in seiner Abzogenheit von dem normirenden Einflusse des Gewissens, zu Hülfe nehmen: dann ist der Schlußfolgerung eigentlich nicht auszuweichen: die Sünde müsse ihre letzte Wurzel in dem göttlichen Allmachtswillen selbst haben; dann wird unvermeidlich Gott selbst in irgend einem Sinne zum Urheber der Sünde gemacht werden. Und an Motiven zu einem solchen Auswege aus der dogmatischen Verlegenheit fehlt es ja nicht. Wie bei demselben auf der einen Seite das speculative Denken hoffen darf, den inneren Widerspruch sich lösen zu sehen, der nach der gewöhnlichen Annahme zwischen der Idee Gottes und der Thatsache der Sünde ungelöst stehen bleibt, so darf auf der anderen auch das sich so gern entschuldigende Menschenherz dabei der angenehmen Aussicht sich hingeben, daß die von Gott verursachte Sünde nicht mehr als eine schwere Schuld zu sühnen, son-

dern nur noch als ein nothwendiges Uebel zu ertragen sein werde*). Jede lediglich speculative, oder lediglich intellektualistische Weltbetrachtung führt erfahrungsmäßig in der That die Sünde auf eine göttliche Nothwendigkeit zurück. Schon der alte Gnosticismus wußte den Ursprung des Bösen auf einem andern Wege nicht zu erklären, und sah sich deßhalb genöthigt, den ethischen Gegensatz in Gottes Wesen selbst zu verlegen. Wäre Gott ein so reines, so schlechthin vollkommenes und heiliges Wesen, als die Schrift lehrt: wie — so argumentirte schon der alt-gnostische Intellektualismus — hätte seine Güte und Heiligkeit ihm erlaubt, sein Geschöpf, den Menschen, in so tiefes Sündenelend fallen zu lassen?**)

Diese Argumentation verliert freilich von dem Augenblicke ihre Beweiskraft, wo wir uns daran erinnern, daß die Sünde nicht wirklich zu dem Wesen des Menschen gehört. Denn unzweifelhaft, so wie die Sünde zu einer innerweltlichen Realität, einer die Weltentwicklung mitbedingenden Position, hinaufgeschraubt wird, so wächst auch in steigender Progression die Schwierigkeit, ihren Ursprung von Gott abzuwehren. Kräftige und folgerichtige Denker in der Kirche werden dem Satze des Augustinus, in dessen Interesse es sicherlich nicht lag, den Begriff der Sünde abzuschwächen: daß Alles, was wesentlich ist, lediglich durch Gott ist, und daß keine Realität, welche aus der schöpferischen Thätigkeit Gottes hervorgegangen ist,

---

*) Vgl. das treffende Wort des Augustinus, Confess. V, 10: Adhuc enim mihi videbatur, non esse nos qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam, et delectabat superbiam meam extra culpam esse et cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse . . . sed excusare eam amabam, et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem.

**) Vgl. Tertullian, adv. Marcionem, II, 5: Haec sunt argumentationum ossa, quae obroditis. Si Deus bonus et praescius futuri et avertendi mali potens, cur hominem et quidem imaginem et similitudinem suam, immo et substantiam suam, per animae scilicet censum, passus est labi de obsequio legis in mortem circumventum a diabolo? Ganz im Sinne der alten Gnostiker redet der neueste (der natürliche Weg des Menschen zu Gott, 72): „Wäre Gott, wie die Theisten lehren, ein einfaches, absolut vollendetes, und in solcher Weise vollkommenes Wesen, so bliebe der Ursprung des Bösen immer unerklärlich. Wie konnte ein so vollkommenes Wesen andere unvollkommene erschaffen? Und wenn er sie vollkommen erschaffen hatte, wie konnten dieselben hintendrein unvollkommen werden?"

das Gegentheil ihrer reellen Bestimmung werden kann, ihre Zustimmung niemals versagen. Ist aber die Sünde nicht wirklich ein „Princip", ein „Ding", eine „für sich seiende Macht", sondern eine Störung, Verwirrung, Verderbung, ein Selbstwiderspruch, ein falsches Verhalten und verkehrtes Verhältniß innerhalb des Schöpfungsgebietes: dann muß dieselbe sich auch auf eine letzte Ursache zurückführen lassen, welche nicht im Gebiete des Unbedingten, sondern in der Region des Bedingten liegt, und es steht mithin die Thatsache des Bösen mit der weiteren Thatsache, daß es neben der absoluten Ursächlichkeit auch noch endliche Ursachen (causae secundae) gibt, in unauflöslichem Zusammenhange.

Die letztere Thatsache bestreiten, hieße nichts Anderes als entweder die Wirklichkeit der Welt oder die Wirklichkeit Gottes bestreiten. Wenn alle Erscheinungen der Welt unmittelbare Hervorbringungen der göttlichen Allmacht wären: dann würden die grotesken Phantasien des Verfassers der „Kritik des Gottesbegriffes" Realität bekommen; „der Makrokosmos wäre der eine lebendige Gott, der unbegränzte Körper der Natur Gottes Körper, der unendliche Geist der Natur Gottes Geist"*). Ein solches makrokosmisches Gottesgebilde trägt dann freilich auch nothwendig die Möglichkeit des Bösen in seinem leibförmigen Schooße, und die einzelnen Theile der Welt sind so durchaus Gliedmaßen an seinem materiellen Organismus geworden, daß Gott auch „die Trägheit der wägbaren Materie an den Theilen seines eigenen Körpers" als drückende Schwere empfindet**). Das ist das unausbleibliche Ende, an welchem der durch den Gewissensfaktor nicht normirte einseitige Intellektualismus, und zwar deßhalb, weil er mit dem Organe der Vernunft über die Grenze der endlichen Welt nicht hinausdringt, zuletzt in trostloser Selbstverwirrung anlangt. Wenn die christliche Kirche zu allen Zeiten mit heiliger Entrüstung gegen die Ableitung der Sünde von Gottes Allmachtswillen sich erklärt hat: so

*) Der natürliche Weg u. s. w, 53.

**) Ebendaselbst, 81. Dort kommt auch der Satz vor: „Weil Gott auch die Finsterniß in sich hat, so verspürt er auch die Macht der Finsterniß in sich." 83: „In Gott muß ein innerer Gegensatz sich regen zwischen den dunkeln Naturmächten und den lichten Ideen in ihm; ein innerer Kampf auch materieller Triebe (!) und geistiger Hoheit."

hat sie damit nur ein unverwüstliches Gewissenszeugniß ausgesprochen, welches auch in einem Worte von Jakobus seinen einfachsten und würdigsten Ausdruck gefunden hat*). Das Gewissen ist sich Gottes als des unbedingt heiligen und schlechthin guten bewußt, und jedes Moment im Selbstbewußtsein, welches das Gottesbewußtsein trübt, stört, unterbricht und eine Trennung zwischen Gott und dem Menschen zur Folge hat, wird von dem Gewissen als ein von Gott nicht gewolltes, und darum überhaupt nicht gesolltes, ohne Weiteres erkannt und schmerzlich empfunden. Indem das Gewissen die Sünde als gottwidrig verwirft, bezeugt es wahrnehmbar genug, daß sie nicht von Gott kommt, und es müßte erst gelingen, diese in der Brust von vielen Tausenden täglich zu Worte kommende Stimme zum Schweigen zu bringen, ehebevor ein besonnener Mensch sich überreden könnte, daß Gott Das in ihm schlechthin wirke, was in seinem tiefsten Innern sich so entschieden als widergöttlich ankündigt.

Mit dem Zeugnisse des Gewissens verbindet sich aber in diesem Betreffe auf's Unzweideutigste das Zeugniß des göttlichen Wortes. Zwar finden sich wohl einzelne Schriftstellen, welche der Vorstellung, als ob auch das Böse durch die göttliche Allmacht gewirkt werde, an sich nicht geradezu ungünstig erscheinen**) Nach 1. Mos. 22, 1 ff. wird Abraham anscheinend von Gott zu einer Handlung veranlaßt, welche von seiner Hand vollzogen ein schweres Verbrechen gewesen wäre. Die Verhärtung Pharao's, in Folge deren derselbe dem göttlichen Befehle in Betreff der Entlassung Israels widerstrebt, wird 2. Mos. 4, 21; 9, 12 auf Gott selbst zurückgeführt. Jes. 63, 17 fragt der Prophet, fast im Tone des Vorwurfs, im Namen des Volkes den Herrn, weßhalb er dasselbe auf Irrwegen ziehen lasse, und dessen Herz ver-

*) Jac. 1, 13: *Μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι. Ὁ γὰρ θεὸς ἀπείραστός ἐστιν κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα.*

**) Es ist bemerkenswerth, mit welcher Gründlichkeit noch Chemnitz auf diese Frage eingegangen ist, während die spätere Dogmatik, auch der sonst in diesem locus noch sehr tüchtige Calov, sie fast ganz vernachlässigt. Es kommt, wie man deutlich wahrnimmt, den späteren Dogmatikern weit weniger darauf an, das Bedürfniß des wissenschaftlichen Denkens zu befriedigen. Der Excurs von Chemnitz (loci th. I, 146 bis 156) verdient noch immer nachgelesen zu werden.

stocke? Nach einem Ausspruche des Apostels Paulus (Röm. 1, 24 und 28) hat Gott die Heiden in den Begierden ihrer Herzen dahingegeben; und mit Berufung auf alttestamentliche Stellen (5. Mos. 29, 4; Jes. 29, 10) leitet derselbe Apostel die Verstockung Israels ebenfalls von Gott selbst ab. An der Stelle 2. Thess. 2, 11 ist es wiederum Gott, welcher die Kraft der Verführung aussendet; Matth. 11, 25 f. preist Christus den Vater dafür, daß er den Weisen und Verständigen die stille Herrlichkeit des Evangeliums verborgen habe, und nach Sprüche 16, 4 scheint es sogar, als ob Gott den Bösen nur darum böse hätte werden lassen, damit der Tag des Unglücks ihn seiner Zeit dafür um so sicherer erreiche. Es ist nur eine kleinere Auswahl der bemerkenswerthesten Stellen dieser Art, welche wir hiermit aufgezählt haben, in der Voraussetzung, daß wenn sich ein Gesichtspunkt findet, von welchem aus das Anstößige derselben verschwindet, alle ähnlich lautenden ebenfalls ihre Anstößigkeit verlieren werden.

Den angeführten vereinzelten Stellen von solcher Fassung tritt vor Allem die Schrift in ihrem Gesammtgeiste entgegen. Wie dieselbe gleich an ihrem Anfangspunkte bezeugt, daß Gott den Menschen gut geschaffen hat, und daß die Sünde nicht durch ihn in die Welt gekommen ist: so bezeugt sie auch an ihrem Schlußpunkte, daß die Sünder ausgeschlossen sein werden von jedem Antheile am Reiche Gottes*). Die gesammte Heilskunde hat wesentlich keinen anderen Inhalt, als daß Gott, der unbedingt Heilige und schlechthin Gute, die Sünde haßt und verwirft, und die Welt nur unter der Bedingung als die seinige anerkennen kann, daß sie von ihrer Zerrüttung durch die Sünde wiederhergestellt wird. Der göttliche Schmerz über das in der gut geschaffenen Welt zur zerstörenden Gewalt entfesselte Böse, welcher 1. Mos. 6, 6 sich in das paradoxe Wort kleidet, daß Gott die Erschaffung des Menschen bereut habe, ist der Grundton, der durch die ganze Bibel durchklingt, und in welchem Gott als ein solcher, welcher das Böse verabscheut, sich offenbart**). Die alttestamentliche Theokratie mit

*) Offenb. Joh. 22, 15 zu vergl. mit 1. Mos. 1, 27 f.

**) Wir erinnern an Stellen wie Ps. 5, 5 ff.; Jes. 65, 12; Sach. 8, 17; Matth. 19, 17; 1. Joh. 2, 16; 2. Tim. 2, 19; Col. 1, 13; 2. Petri 2, 4 ff.

ihren Lustrationen und Expiationen hat, sobald wir den Abscheu Gottes vor der Sünde hinwegdenken, eben so wenig mehr einen Sinn, als das neutestamentliche Sühnopfer am Kreuze mit seinem zur Buße und Wiedergeburt aufmahnenden Ernste. Jene anscheinend der Heiligkeit Gottes widersprechenden Stellen empfangen in der That das geeignete Licht, sobald wir jede für sich im Zusammenhange des göttlichen Wortes betrachten. An der Stelle 1. Mos. 22, 1 f. löst sich der Schein, als ob Gott zum Bösen reize von selbst auf; denn thatsächlich verhindert er dort ja vielmehr das Böse*). Zu 2. Mos. 4, 21 u. s. w. gibt uns der Erzähler in so fern die Lösung selbst an die Hand, als er, was von ihm dort als göttlich beabsichtigt dargestellt wird, anderwärts als die eigene That des Sündigenden erscheinen läßt**). Durch den Wechsel des Subjekts zeigt er augenscheinlich, daß er die menschliche Verantwortlichkeit nicht aufheben, noch weniger Gott zum Urheber des sündlichen menschlichen Handelns machen, sondern darthun will, daß die Absichten des Sünders, weit entfernt von dessen Willkür abzuhängen, dem Welt- und Heilszwecke Gottes untergeordnet sind. In diesem Lichte erhellen sich dann auch die Dunkelheiten der übrigen vorhin angeführten Stellen. Alles, was geschieht, ist immer das Produkt einer zwiefachen Ursächlichkeit: der unbedingten göttlichen und der bedingten endlichen. Die göttliche Ursächlichkeit geht auf das Wesen der Dinge selbst, und bringt darum auch ewige Wirkungen hervor. Indem aber Gott zugleich die Welt in die Zeit hinein geschaffen hat, hat er ihr auch innerhalb der Zeitentwickelung eine, durch seine ewige Ursächlichkeit bedingte, zeitliche Selbstständigkeit mitanerschaffen. Die Sünde, als eine Erscheinung, welche der Realität des wirklichen Seins, des Rechtes auf Existenz eigentlich ermangelt, fällt außerhalb des Gebietes der ewigen göttlichen Wirkungen; sie ist ausschließlich ein Produkt der endlichen Mittelursachen. Da nun aber die Mittelursachen einen blos relativ selbstständigen Wirkungskreis haben,

*) 1. Mos. 22, 12.

**) Während es 2. Mos. 4, 21; 9, 12; 10, 20 u. 27; 11, 10 u. s. f. heißt: אֶת־לֵב פַּרְעֹה הִקְשָׁה יְהוָה: Gott machte es fest, d. h. verhärtete es, so heißt es an anderen Stellen: er (Pharao) machte es hart, oder schwer 2. Mos. 8, 19 und 32; 9, 34; 13, 15 u. s. f.

so kann ihnen auf die Gesammtentwickelung des Weltganzen auch keine endgültige Einwirkung zukommen. Die Mittelursachen haben keine ewigen Zwecke; wenn sie auch mit mehr oder weniger Deutlichkeit sich Zwecke vorstellen, so vermögen sie doch niemals dieselben auch nur einigermaßen sicher zu erreichen. Daher hat die absolute Ursächlichkeit allein wahre Zwecke, weil durch sie allein das wirkliche Sein und darum auch reelle Werden des Weltganzen bedingt ist*).

Deßhalb ist in Betreff der Erscheinung der Sünde in der Welt eine doppelte Betrachtungsweise durch die Natur der Sache geboten. Als subjektive That des Menschen ist die Sünde widergöttlich, und zugleich eine Wirkung blos endlicher und darum mit der Zeit vorübergehender Ursächlichkeiten. Als objektive Erscheinung innerhalb des Weltzusammenhanges ist sie zweckwidrig, und zugleich dem göttlichen Weltzwecke untergeordnet. Gott verursacht sie niemals, weil sie lediglich in das Gebiet der endlichen Ursächlichkeiten fällt; einmal aber verursacht fällt sie unter die Ordnung seines ewigen Weltzwecks, dem sie unbedingt dienen muß. Israel hat (wie unzählige Stellen des A. T. bezeugen) sich selbst durch eigene Schuld auf den Weg des Verderbens begeben; Gott aber hat diesen selbsterwählten Ver-

*) Wir erinnern hier an ein Wort Rothe's (Theol. Ethik, I, 112), das wir uns gern aneignen: „Mit der unbedingten Abhängigkeit der Welt von Gott . . . verträgt sich sehr wohl ein natürliches Fürsichsein, eine relative Selbstständigkeit der Welt", innerhalb welcher Rothe „das Spiel der freien creatürlichen Ursachen" sich bewegen läßt. Vgl. a. a. O., I, 124: „Die Realisirung der abstrakten Formel für den Verlauf der Weltentwicklung in dem concreten Stoff der Wirklichkeit ist, so weit sie als durch die Wirksamkeit der persönlichen Creatur selbst, d. h. durch den sittlichen Proceß vermittelt, von Gott selbst ausdrücklich gedacht und geordnet ist, dem freien Spiel des Handelns der persönlichen Weltwesen anheimgegeben." Eine ähnliche Lösung bei Leibniz (Théodicée, LXXIII, 377): Le concours de Dieu consiste à nous donner continuellement ce qu'il y a de réel en nous et en nos actions, autant qu'il enveloppe de la perfection; mais ce qu'il y a là-dedans de limité et d'imparfait, est une suite des limitations précédentes, qui sont originairement dans la créature. Kant mußte von seinem Standpunkte aus freilich an allen Versuchen einer Theodicee verzweifeln (vgl. über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee, vermischte Schriften III, 147 f.), weil die Vernunft in der That von Gott nichts weiß, sondern nur von der Welt. Anders verhält es sich mit dem Gewissen.

derbensweg in seinen ewigen Weltplan aufgenommen und als Offenbarungsmittel seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit benützt. Die Heiden haben durch eigene Schuld falsche und todte Götzen an die Stelle des wahren und lebendigen Gottes gesetzt; Gott aber hat es so geordnet, damit gerade die Tiefe dieses Falls in den Creaturdienst ihre Rückkehr zu dem in Christo geoffenbarten Höhenpunkte der göttlichen Wahrheit ermöglichte. Die Irrlehrer der apostolischen Gemeinden sind durch eigene Schuld in Verwirrung gerathen; Gott aber hat ihre verkehrten Gedanken in ein Ferment der Erkenntniß und ihre bösen Wege in Erfolge des Heils umgewandelt. Wenn er den Weisen zur Zeit Christi das Licht des Evangeliums verborgen hat, so hat er es gethan, weil dieselben sich aller Empfänglichkeit zur Aufnahme jenes Lichtes durch eigene Schuld beraubt hatten. Wie undurchdringlich unserem irdisch begrenzten Blicke auch das wunderbar verschlungene Gewebe endlicher Wirkungen und ewiger Zwecke sein mag; wie viel Ursache wir stets auf's Neue wieder haben mögen, mit dem Apostel vor der unergründlich-reichen Tiefe der göttlichen Weisheit und der unerforschlich-lichten Höhe der göttlichen Wege verstummend stille zu stehen, das kann uns nicht abhalten, mit der gesammten christlichen Kirche alter und neuer Zeit das unumwundene Bekenntniß abzulegen, daß das göttliche Licht mit der sündlichen Finsterniß nichts gemein hat, daß, wie unser Lehrsatz sagt, der Ursprung der Sünde aus der Ursächlichkeit des göttlichen Allmachtswillens nicht zu begreifen, und daher auch nicht abzuleiten ist*).

*) Die Uebereinstimmung der chr. Dogmatik in Betreff des in unserem Paragraphen entwickelten Satzes steht für alle Zeiten fest. Schon Irenäus schrieb (nach Eusebius) eine verloren gegangene Schrift über das Thema, daß Gott nicht die Ursache des Bösen sein könne, und nur gnostisirende Richtungen verfielen hin und wieder dem von der Kirche als häretisch verworfenen Irrthum. Innerhalb des prot. Lehrbegriffes erklärt die Augustana (I, 19): De causa peccati docent, quod tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo. Noch entschiedener erklärt reformirterseits die conf. helv. post.: Damnamus omnes, qui Deum faciunt autorem peccati . . . Proinde quando dicitur in scripturis Deus indurare, excoecare et tradere in reprobum sensum, intelligendum id est, quod justo judicio Deus id faciat, tanquam judex et ultor justus. Der Vorwurf der lutherischen Dogmatiker gegen die „Calviniani“, „qui faciunt Deum

Die kirchliche Vorstellung vom Satan.

§. 29. Ist somit keinem Zweifel unterworfen, daß der Ursprung der Sünde auf dem Gebiete der endlichen Mittelursachen gesucht werden muß: so frägt es sich im Weiteren, woselbst die erste Veranlassung dazu zu finden ist? Mit Recht hat die Dogmatik auch in Betreff dieser Frage vorausgesetzt, daß in dem einfachen Tiefsinn der mosaischen Erzählung die befriedigende

---

directe et per se causam et autorem peccati" (Quenstedt, systema II, 97) ist ein Produkt des Mißverständnisses und der Parteileidenschaft. Schon Calvin hat sich hierüber so klar und entschieden ausgesprochen, daß für eine unbefangene Forschung kein Zweifel über seine eigentliche Meinung möglich ist (Instit. II, 1, 10): A carnis nostrae culpa, non a Deo nostra perditio est. . . . Quare ruinam nostram naturae depravationi imputandam meminerimus, ne in Deum ipsum, naturae autorem, stringamus accusationem. Auch Zwingli in seiner angefochtensten Schrift (de providentia Dei, Opera, IV, 108) erklärt ausdrücklich: Non est igitur peccatum, quod Deus fecit, sed homini atque angelo est. Vgl. damit seine Auslegung der Stelle Jac. 1, 13 f. (Opera VI, 2, 254): A Deo nil nisi bonum est. Quodsi in nobis mali quidpiam deprehendimus, Deus omnis boni fons et origo nequaquam est incusandus, sed nobis omnis culpa adscribenda, qui natura peccatores sumus. Si rursus quid boni, Dei hoc donum esse agnoscamus. A. Schweizer bemerkt sehr richtig (die prot. Centraldogmen, I, 128): „Es wäre leicht, zu zeigen, daß das Meiste, was man in neuerer Zeit an dieser Schrift anstößig gefunden, bei Luther noch stärker vorgetragen ist." Daß man reformirterseits ebenso sehr wie lutherischerseits die göttliche Ursächlichkeit in Betreff des Ursprunges der Sünde abgewehrt, hat mit Beziehung auf die alt-protestantische Kirche Heppe gezeigt (Dogmatik, I, 365 bis 379). Wir begnügen uns mit Anführung des Wortes von Olevian (expos. symb. apost., 51): Ita Deus sua providentia gubernat omnia, ut interim immunis maneat ab omni peccato. Calvin hat übrigens nicht, wie Heppe es a. a. O. darstellt, den Satz ex Dei ordinatione injici reprobis peccandi necessitatem ohne Weiteres ausgesprochen, sondern erklärt (instit. III, 23, 9): Dei ordinationi, qua (reprobi) se exitio destinatos conqueruntur, sua constat aequitas . . . . quando (homo) nulla alia ratione sic perditus est, nisi quia a pura Dei creatione in vitiosam et impuram perversitatem degeneravit. Am Schärfsten ausgedrückt findet sich die Ablehnung der göttlichen Ursächlichkeit bei dem Zustandekommen der Sünde in dem Satze Quenstedt's (a. a. O., II, 49): Causa efficiens peccati . . . nullo prorsus modo Deus est, h. e. neque ex partibus, neque ex toto, neque directe, neque indirecte, neque per se, neque per accidens, sive in specie lapsus Adamitici, sive in genere peccati cujuscunque, Deus causa vel autor est, vel dici potest.

Antwort darauf gegeben sei. Die erste Veranlassung zur Sünde geht nach dieser Erzählung nicht von dem Menschen selbst, sondern von der listigen Schlange aus; sie und ihr Verhältniß zum Menschen ist die allen anderen Ursachen vorangehende Ursächlichkeit, woraus das Böse entspringt.

Was bedeutet nun aber die Schlange? Dieses räthselhafte Wesen hat den Anstoß zu einer Vorstellung über den Ursprung des Bösen gegeben, welche unser Lehrsatz ebenfalls abzuwehren sich genöthigt sieht. So sehr nämlich die kirchlichen Dogmatiker in ihrem Rechte sich befinden, wenn sie die Schlange als die Mittelursache der Sünde bezeichnen: so wenig können wir ihnen unsere Zustimmung schenken, wenn sie, nach dem Vorgange schon der alten Kirche, unter der Schlange den Satan verstehen*). Die Vorstellung, daß die Sünde ihren Ursprung in der satanischen Ursächlichkeit genommen habe, obwohl sie innerhalb der kirchlichen Dogmatik stets die allgemein verbreitete geworden ist, entbehrt der nöthigen Begründung. Ist uns bis zu dem Punkte, an welchem wir stehen, das Böse nur als etwas im Menschen Vorfindliches, und zwar etwas, was im Menschen nicht sein soll und dennoch sein will, erschienen; hat uns auf die Frage nach seinem Ursprunge in Verbindung mit dem Zeugnisse des Gewissens und des göttlichen Wortes ein tausendstimmiger Chor von Wahrheitszeugen zugerufen, daß es nicht in Gott seinen Ursprung genommen haben könne: so ist doch damit der räthselhafte Ursprung des Bösen noch nicht erklärt, und in der Vorstellung vom Satan kommt uns ein solcher Erklärungsversuch nun wirklich entgegen. Das Böse — so lautet derselbe allgemein gefaßt — ist nicht menschlichen, sondern übermenschlichen, übernatürlichen, jedoch immerhin creatürlichen Ursprungs. Damit entsteht nothwendig die Frage nach dem Wesen des Satans, und wir betreten den Boden einer dogmatischen Vorstellung, von welcher ein hochverdienter Lehrer der Kirche noch vor Kurzem gesagt hat, daß es gegenwärtig keine so sehr streitige mehr gebe, daß sie von jeher in der Kirche ein schweres dogmatisches Kreuz, ein Problem, ein

---

*) Quenstedt (systema, II, 52): Causa instrumentalis (peccati) serpens est, isque verus et naturalis, sed a diabolo obsessus.

Mysterium nicht nur für die christliche Gnosis, sondern auch für den christlichen Glauben gewesen sei*).

Die Lehre vom Satan steht mit der Vorstellung von einem übermenschlichen und überirdischen Geisterreiche, einer jenseitigen Welt von vernünftigen Geschöpfen, welche ganz anderen Daseinsbedingungen als die Menschenwelt angehören, im engsten Zusammenhange. In wie fern der Glaube an die Wahrheit des christlichen Heils an die Voraussetzung der Existenz eines solchen Geisterreiches geknüpft sei: diese Frage kann vorerst noch nicht erörtert werden. Vor Allem müssen wir wissen, was die Kirche vom Satan lehrt? Nach ihrer Ansicht ist aus der Gesammtheit der ursprünglich geschaffenen außerirdischen Geister eine Anzahl in der anerschaffenen Vollkommenheit nicht beständig gewesen, sondern gefallen und schlechthin böse geworden. Unter diesen hatte besonders Einer hervorgeragt, der als Vornehmster von Allen die übrigen zum Abfalle verführte und als ihr intellektuelles Haupt sie seit ihrem Falle regierte und zu seinen verwerflichen Zwecken benützte. Dieser schauerliche Geisterfall war dem Sündenfalle des Menschen vorangegangen, und das Reich dieser gefallenen Geister hatte den Menschen im Stande seiner ursprünglichen, erst anerschaffenen, noch nicht sittlich erworbenen, Vollkommenheit um so mehr bedroht, als dieselben an und für sich durch Intelligenz, Willensstärke und Machtumfang dem Menschen weit überlegen sind. Die Verführung durch den Satan kam nicht in einem Wettstreite menschlicher mit menschlichen, sondern mit übermenschlichen Kräften zu Stande**).

---

*) Lücke (deutsche Zeitschrift, Jahrgang, 1851, 57) fügt noch hinzu, daß der christliche Glaube auch in seiner edelsten Bescheidenheit und kräftigsten Muthigkeit oft schwer an ihr zu tragen, ja manche Gefahr zu bestehen gehabt habe.

**) Calov (systema, IV, 3, 290): Angeli mali sunt angeli, qui a Deo libere defecerunt, perversi facti, Dei atque hominum hostes perpetui. Der Satan (diabolus) ist es, a quo mittuntur angeli tanquam eo, quem pro capite agnoscunt — sub Satana, ceu Principe sunt . . . Hollaz (examen, 397): Angelum quendam supremi ordinis excellentiorem Deiformitatem aut concreata eminentiorem perfectionem ac dignitatem affectasse, aliosque angelos aut exemplo aut suasione quadam seduxisse, probabiliter colligitur . . . .

Wie leicht scheint sich nun aber das verwickelte Problem des Sündenfalls vermittelst einer solchen Voraussetzung zu lösen? Wie aus dem Innern des gutgeschaffenen Menschen die gottwidrige Selbstbestimmung hervorgegangen sein soll: das läßt sich anscheinend nicht begreifen. Wo ursprünglich lediglich Licht war, wie soll da plötzlich Finsterniß hervorgebrochen sein? Dagegen ist — nach dieser Voraussetzung — die Finsterniß schon vor der Erschaffung des Menschen eine vollendete Thatsache gewesen; in das Reich der guten geschaffenen Geister war das Böse bereits mit zerstörender Gewalt eingedrungen; neidisch und verderbenschwanger lauerte der tückische Fürst dieses Reiches auf den harmlosen, sittlich unerfahrenen Menschen, und durch schnöde Arglist und wohlberechnete Verläumdung überlistete er das arme schwache Weib *). Auf diesem Punkte ist

---

Potentia illorum est quidem humana superior, attamen virtute divina ligata, ut absque permissione Dei nihil efficere valeant. Baier (theol. pos., 293): Angeli illi omnes amiserunt gratiam sibi concreatam .... sine spe restaurationis. Gisbert Voëtius (Sel Disp., I, 932) wirft sogar die Frage als problematisch auf: An cuique homini malus genius seu tentator a Lucifero sit destinatus?

*) Wir finden diese Vorstellung schon bei Justinus Martyr ziemlich ausgebildet (Dial. c. Tryphone, 125): *Ὅτε γὰρ ἄνθρωπος γέγονεν — προσῆλθεν αὐτῷ ὁ διάβολος, τουτέστιν ἡ δύναμις ἐκείνη ἡ καὶ ὄφις κεκλημένη καὶ σατανᾶς, πειράζων αὐτὸν, καὶ ἀγωνιζόμενος καταβαλεῖν διὰ τοῦ ἀξιοῦν προσκυνῆσαι αὐτόν.* Cap. 124 hat er die *πτῶσις τοῦ ἑνὸς τῶν ἀρχόντων, τουτέστι τοῦ κεκλημένου ἐκείνου ὄφεως, πέσοντος πτῶσιν μεγάλην διὰ τὸ ἀποπλανῆσαι τὴν Εὔαν* erwähnt. Vgl. Augustinus (de genesi ad literam XI, 3): Nec sane debemus opinari, quod serpentem sibi, per quem tentaret persuaderetque peccatum, diabolus eligeret. sed cum esset in illo propter perversam et invidam voluntatem decipiendi cupiditas, non nisi per illud animal potuit quod posse permissus est. Die Schlange ist ihm an sich nicht böse, da alle Thiere von Gott gut erschaffen waren. Per serpentem mali quid agere permissus est diabolus. Auch er stellt die intellektuellen Fähigkeiten des Teufels schon bedeutend hoch (a. a. O., 29): Prudentissimus omnium bestiarum, h. e. astutissimus ita dictus est serpens propter astutiam diaboli, qui in illo et de illo agebat dolum. Auch Augustinus ist der Meinung diabolum — homini invidisse, aus Neid habe er ihn verführt (a. a. O., 16). J. Gerhard (loc. X, 1, §. 7): Postquam Satanas a Deo creatore suo deflexerat, odio Dei et hominum invidia incitatus cogitavit, hominem ad transgressionem praecepti solicitare.

im Allgemeinen die, innerhalb der symbolischen Tradition sich abschließende, Dogmatik bis auf den heutigen Tag stehen geblieben. Als ein böses geistiges Wesen ist, nach Kurtz, der Satan dem erstgeschaffenen Menschen entgegengetreten, und es ist ihm gelungen, die Lust nach dem Genusse der verbotenen Frucht in dessen Seele zu pflanzen*). Auch Thomasius ist der Meinung, daß der Satan bei dem Sündenfalle das eigentlich wirksame Princip gewesen sei, dem die Schlange nur als Mittel gedient habe**).

§. 30. Sehen wir auch vorläufig noch von der Frage ab, ob denn wirklich Gewissen und Schrift uns nöthigen, den Ursprung der Sünde auf ein den überirdischen Schöpfungskreisen angehörendes Geistwesen zurückzuführen, so sind doch von der Wissenschaft so viele beachtenswerthe Einwürfe gegen diesen Erklärungsversuch in Betreff des Ursprunges des Bösen erhoben worden, daß man sich einigermaßen verwundern muß, wenn die Apologetik es gegenwärtig in der Regel so leicht mit denselben nimmt, nachdem die älteren rechtgläubigen Dogmatiker die Widerlegung schwächerer Einreden sich so sauer hatten werden lassen. Hatte der vulgäre Rationalismus den Glauben an den Teufel als „mitleidswerthen Wahn einer unerleuchteten Zeit" dargestellt***): so hatten allerdings besonnene Forscher, wie de Wette, wenigstens die Ueberzeugung ausgesprochen, daß die Vorstellung vom Teufel für Jesum eine sittlich-ideale Bedeutung gehabt habe, wenn sie auch in anderer Beziehung nicht in das Christenthum gehöre†). Schleiermacher, welcher die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns gebildet, für so haltungslos erklärte, daß man eine Ueberzeugung von ihrer Wahrheit Niemandem zumuthen könne, hatte sich darauf

Die kirchliche Lehre vom Teufel im Lichte der Wissenschaft.

Hollaz beschreibt die Macht der Verführung von Seite des Satans (examen, 508) sehr anschaulich: 1) Conatus est mulieri persuadere quasi nuditas — turpis esset; 2) ausus est, Deum sanctissimum insimulare invidiae; 3) ausus est Deum accusare mendacii; 4) inescavit mulierem blanda promissione eminentioris conformitatis cum Deo; 5) vacillantem Evam vicit blanditiis porrecti fructus delicatissimi!

*) Geschichte des A. Bundes, 2. A., I, 62.

**) A. a. O., I, 312.

***) Röhr, Christologische Predigten, 75.

†) Biblische Dogmatik, 3. A., 214.

beschränkt, auf die Thatsache zu verweisen, daß die Kirche niemals einen doctrinalen Gebrauch von jener Vorstellung gemacht habe*). Selbst von Reinhard war es auf dem Standpunkte seines Supranaturalismus einigermaßen zweifelhaft gelassen worden, ob die Schriftlehre vom Teufel ernstlich gemeint, oder nicht vielmehr eine „weise Herablassung zu dem herrschenden Aberglauben" sei**). Nach so gewichtigen das Dogma anzweifelnden Stimmen, welchen in neuester Zeit noch diejenige Lücke's an der Schwelle seines Grabes mit gewohntem männlich-sittlichem Ernste sich angeschlossen hatte, indem er daran erinnerte, wie „der Glaube an den Teufel und die Dämonen in seiner unkritischen und empirischen Fassung immer in müßige Speculationen und mythisirende Phantasiespiele ausartet, und so oft praktisch schädlich wird" ***), hätte man ohne Zweifel erwarten dürfen: nicht durch einen einfachen Restaurationsversuch der ältern überlieferten Anschauung, sondern nur durch vertiefte Forschung werde die Lehre eine neue Stelle in der Dogmatik erobern wollen. Sicherlich ist gegen den Teufel oft mit wenig Verstand argumentirt worden. Dasjenige Argumentationsverfahren, dessen D. Fr. Strauß sich gegen ihn bedient, wenn er behauptet: das Princip der Immanenz dulde weder ein der Menschenwelt jenseitiges Geisterreich, noch gestatte es, für irgendwelche Erscheinungen in jener die Ursachen in diesem aufzusuchen †), hat für einen auf dem Grunde der christlichen Heilswahrheit stehenden Denker unstreitig keine überzeugende Kraft. Stellt er sich doch mit seinem Verfahren ganz auf denselben Standpunkt einer problematischen Voraussetzung, welchen er bekämpft, anstatt auf den festen Boden durchschlagender, wissenschaftlicher Gründe. Von ganz anderem Gewichte ist dagegen die Argumen-

---

*) Der chr. Glaube, I, §. 44.

**) Vorl. über die Dogm., 198. Das letztere scheint ihm nicht angenommen werden zu können, wie er sich sehr vorsichtig a. a. O. ausdrückt. „Die Frage, ob und wiefern auch der Teufel unter die Ursachen des Sittlichbösen auf Erden gezählt werden müsse, können wir hier ganz unberührt lassen", sagt er (System der chr. Moral, I, 401, Anm. g), und er bekämpft (ebendaselbst, 772) die Meinung, daß man gotteslästerliche Gedanken für Eingebungen des Teufels zu halten habe, als einen Wahn.

***) Deutsche Zeitschrift, a. a. O., 68.

†) Die chr. Glaubenslehre, II, 17.

tation Schleiermacher's. Erstens ist nach Schleiermacher nicht einzusehen, wie geistige Wesen von hoher Vollkommenheit, welche in naher Verbindung mit Gott lebten, aus diesem Zustande freiwillig in einen Zustand des Widerspruchs und der Empörung gegen Gott übergegangen sein sollen. Zweitens ist nicht zu begreifen, wie, wenn nach dem Fall die natürlichen Kräfte des Teufels unverrückt geblieben sind, beharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetsten Einsicht sollte bestehen können. Drittens ist eben so schwer zurechtzulegen, wie nur die einen Engel sollten gesündigt haben, die anderen nicht. Viertens ist auch das schwer zusammenzudenken, wie sie aus Haß gegen Gott und, um sich das Gefühl ihrer Uebel zu erleichtern, in einem thätigen Widerstand begriffen sind und doch nichts ausrichten können als mit Gottes Zulassung, in welchem Falle sie doch weit mehr Linderung ihrer Uebel und Befriedigung ihres Hasses gegen Gott in gänzlicher Unthätigkeit finden würden. Fünftens endlich, da der Teufel mit seinen Engeln als ein Reich gedacht wird, wäre dasselbe doch nicht anders zu denken, als so, daß der Oberherr allwissend wäre und was Gott gestatten werde, d. h. die schlechthinige Nichtigkeit seines Widerstandes gegen das Gute, vorherwüßte*).

Im Allgemeinen muß der neuesten dogmatischen Theologie das Zeugniß versagt werden, daß sie auf eine gründlich-ernste Prüfung dieser Argumente eingegangen sei**). Was den ersten Punkt, den Fall des Teufels, betrifft, so ist derselbe unzweifelhaft viel schwerer zu erklären, als der Fall des Menschen. Und doch bietet auch die Erklärung von diesem so große Schwierigkeiten dar, daß die Verführung durch den Teufel sich der Dogmatik als sehr erwünschter Nothbehelf dargeboten hat. War der Mensch vor dem Falle gut, d. h. wenn nicht sittlich vollendet, doch sittlich vollkommen, so kann das Böse — das ist ja die Ansicht gerade

*) Der chr. Gl., I, §. 44, 1.

**) Auch was Gelehrte wie Ebrard (Christl. Dogmatik, I, 292, Anm. 2) und Martensen (chr. Dogm., §. 103, Anm.) gegen jene schleiermacher'schen Argumente bemerken, ist äußerst dürftig und ungenügend, und Lücke hat volles Recht (a. a. O., 59) hiergegen zu erinnern: „Die vornehme Verachtung und Abfertigung der schleiermacher'schen Kritik von Seiten der sogen. Spekulativen und Konservativen kann ich weder für gerecht, noch für gefahrlos halten."

der traditionellen Dogmatik — nicht aus seinem eigenen Innern entsprungen sein; denn keine Quelle sprudelt das Süße und das Bittere*). Darum bemüht sich noch gegenwärtig Thomasius so sehr, uns zu versichern, daß die Versuchung zur Uebertretung des göttlichen Gebotes von außen an den Menschen herangetreten sei, daß der Mensch das Böse nicht aus sich selbst erzeugt habe, und er ruft mit einem Anfluge von Entrüstung aus: „Wie sollte auch Gott die Macht des Verderbens in's Paradies hineingeschaffen haben?“ **) Allein Thomasius hätte hierbei nicht vergessen sollen, daß ein ähnlicher Ausruf mit Beziehung auf den Fall des Teufels noch weit passender angebracht wäre. Die kirchlichen Dogmatiker können nicht ernstlich genug betheuern, daß Gott die überirdische Geisterwelt nicht nur gut, in dem „Stande der Gnade“ erschaffen, sondern auch ursprünglich mit ausgezeichneter Weisheit und vollkommener Heiligkeit ausgerüstet habe***). Woher nun jener Gräuel vollendeter Bosheit, welche urplötzlich aus dem Teufel und seinen Engeln hervorbricht und um so unbegreiflicher erscheint, je ausgezeichneter ihre anerschaffene Weisheit, je vollkommener ihre ursprüngliche Heiligkeit war, und je weniger sich irgend ein von außen auf sie einwirkendes Werkzeug der Verführung nachweisen läßt? †)

*) Jac. 3, 11.

**) Chr. Pers. u. Werk, I, 308.

***) Hollaz (examen, 385): Angeli in statu gratiae a Deo eximia sapientia et sanctitate perfecta exornati erant.

†) S. Boëtius, der sehr eingehende Untersuchungen über den Teufel angestellt hat, bemerkt ganz folgerichtig (Sel. Disp, I, 914): Diaboli, quatenus ut diabolus seu formaliter malus consideratur et secundum id quod se ipsum fecit, nulla alia est causa efficiens (seu potius deficiens) quaerenda extra ipsum. Wenn Ebrard zur Entkräftung des obigen Einwurfes bemerkt, daß ja der Mensch auch trotz seiner Vollkommenheit gefallen sei: so war die Vollkommenheit des Menschen eine noch sehr relative, während diejenige der Engel sanctitas perfecta. Die Menschen hatten den Reiz der Sinnlichkeit in sich, während die Engel von der kirchlichen Dogmatik als reine Geister, spiritus omnis materiae tam crassioris quam subtilioris expertes, (Hollaz, examen, 377) geschildert werden, und, was entscheidet, die Menschen wurden durch eine ihnen überlegene Persönlichkeit verführt, während ein Organ der Verführung für die Engel unnachweisbar, bei der ihnen anerschaffenen innigsten Gottesgemeinschaft auch

Aber auch der dritte Einwurf Schleiermacher's ist nicht so leicht zu beseitigen. Der erste Mensch sündigt als der Vertreter der Menschheit, und es ist gerade die Allgemeinheit der Sünde, welche uns über ihre Wirklichkeit nicht im Zweifel lassen kann. Mit dem Falle der Engel verhält es sich umgekehrt. Nicht die Engelwelt ist gefallen, sondern der Engelfall hat sich nur auf Einige, worunter besonders ein durch Einsicht, Willensstärke und Machtumfang hervorragendes Engelindividuum, erstreckt, so daß unerklärt bleibt, warum, wenn doch alle Engel in gleich vorzüglicher Weise von Gott sittlich ausgerüstet waren, nur die Einen abgefallen sind, die Anderen dagegen im Guten verharrt haben.

Unter diesen Umständen ist es natürlich, daß die Meinungen über die Ursache des Engelfalles immer sehr auseinander gegangen sind. Am meisten schwankt die Ueberlieferung zwischen der Annahme, entweder daß dieselbe in dem Neide, oder daß sie in dem Hochmuthe der gefallenen Engel gelegen habe. Allein, obwohl die erstere Vermuthung auf ein sehr altes apokryphisches Zeugniß sich stützen kann*), so bleibt doch undenkbar, wie ein so außerordentlich bevorzugtes Wesen, wie der gefallene Engelfürst war, dem weit niedriger gestellten und viel dürftiger ausgestatteten Menschen gegenüber Regungen des Neides fühlen konnte, und fast noch undenkbarer, wie so kleinlicher Neid mit dem anerschaffenen Geistesadel desselben verträglich sein sollte. Daß aber Hochmuth den Teufel zum Falle bringen konnte, ist deßhalb schwierig vorzustellen, weil, wenn seine vollkommene Güte ihn vor demselben nicht bewahrte, jedenfalls seine ausgezeichnete Einsicht ihn darüber belehren mußte, daß seine geschöpfliche Natur jeden Versuch, Gott schlechthin gleich zu werden, ohne Weiteres vereiteln werde**). Noch

undenkbar ist. Wodurch also bei den Engeln jene persönliche Selbstentscheidung herbeigeführt werden sollte, welche nach der kirchlichen Lehre die einen in den status gloriae, die anderen in den status miseriae versetzte, das ist bis jetzt auch nicht einmal einigermaßen wahrscheinlich gemacht worden.

*) Weisheit 2, 24: φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰςῆλθεν εἰς τὸν κόσμον.

**) Deshalb sind auch die Lehrer, welche den Teufel aus Hochmuth fallen lassen, über die Veranlassung zu diesem Hochmuthe selbst wieder uneins. S. Calov (systema, IV, 351 f.). Augustinus an der Stelle,

schwieriger aber, wo möglich, ist es einzusehen, wie die ursprünglich guten Engel in einem Augenblicke schlechthin und unverbesserlich böse geworden sein sollen? Ist das Böse, wie Augustinus so angelegentlich versichert, nur am Guten und kann was wahre Realität hat niemals böse werden: so kann auch kein Personleben, gehöre es der überirdischen oder der irdischen Schöpfung an, der Sünde schlechthin verfallen, ja es läßt sich überhaupt das Böse innerhalb des Selbstbewußtseins nur zugleich auch als Bewußtsein von seinem Gegensatze, dem Guten, denken. Wer das Bewußtsein des Guten völlig verloren hat, der hat damit nothwendig auch das Bewußtsein des Bösen verloren. Ein schlechthin böses kann nur als ein zugleich nothwendig böses Wesen gedacht werden, und der Maßstab der sittlichen Verantwortlichkeit müßte bei Beurtheilung desselben wegfallen. Je vollendeter und unverbesserlicher wir uns das Böse denken, um so mehr denken wir uns überdies noch dasselbe als das Resultat eines länger andauernden sittlichen Prozesses, so daß der plötzliche Uebergang aus einer schlechthin guten in eine schlechthin böse sittliche Beschaffenheit der Natur eines sittlichen Vorganges überhaupt widerspricht.

In dieser Unmöglichkeit, den Fall des Teufels sittlich zu begreifen, liegt denn auch der Grund, weßhalb der Teufel im kirchlichen Dogma mehr wie ein Uebel erscheint, als wie ein lediglich Böses, und weßhalb die theologische Speculation schon in älterer Zeit die Möglichkeit der Bekehrung des Teufels nicht ausschließlich verwarf, und noch in neuester Zeit einräumte, daß die absolute Bosheit

---

wo er sich gegen den Neid als ursprüngliche Veranlassung zum Engelsfall erklärt (de Gen. ad lit. XI, 13), meint: Hinc diabolus cecidit, qui amavit . . . . propriam potestatem. Proinde perversus sui amor privat sancta societate turgidum spiritum, eumque coarctat, miseria jam per iniquitatem satiari cupientem. De civ. Dei, XI, 13: Suo recusans esse subditus creatori et sua per superbiam velut privata potestate laetatus, ac per hoc falsus et fallax . . . . qui per piam subjectionem noluit tenere quod vere est, affectat per superbam elationem simulare quod non est. Aber die Lösung der Frage, wie die ursprünglich guten Engel dazu gekommen sind, aus ihrem eigenen schlechthin guten Wesen heraus schlechthin böse, hochmüthig und selbstsüchtig zu werden, hat Augustinus nicht einmal versucht. Ein „quis enim catholicus christianus ignorat“ ist freilich keine Beweisführung.

desselben eine speculative Undenkbarkeit sei*). So viel aber leuchtet ein, daß ein nicht mehr schlechthin böser, auch nicht ein wirklicher Teufel, d. h. jedenfalls nicht mehr der Teufel des kirchlichen Lehrbegriffes ist. Hat Schleiermacher auch in Betreff seiner vierten Einrede nicht Unrecht, wenn er es unbegreiflich findet, wie sich der Teufel bei seiner ausgezeichneten Einsicht darauf einlassen könne, die Erreichung des ewigen Weltzweckes Gottes unaufhörlich zu seinem Schaden und zu seiner Schande zu bekämpfen, anstatt Gottes Weltplan weit bequemer durch unthätige Ruhe zu hemmen: „so haben doch alle gegen die herkömmliche Satanologie aufgebrachten Einwürfe in dem letzten als dem stärksten ihre Spitze, daß es unmöglich sei, ein Reich des Satans vorauszusetzen, welches dem göttlichen Weltplane stets zuwiderhandelt, obgleich sein Beherrscher das, was Gott allen übrigen Geschöpfen verborgen hat, also auch die schlechthinige Nichtigkeit seines Widerstandes, zum voraus weiß. Müßte denn bei so völliger Verdunkelung des Guten, wie sie die kirchliche Lehre in dem Teufel voraussetzt, nicht auch das Licht der Wahrheitserkenntniß völlig verdunkelt und daher alle Fähigkeit, die Wege Gottes, überhaupt aber das Sein der Dinge wie es in Wahrheit ist, zu erkennen, verloren gegangen sein?**)

---

*) Bekanntlich finden sich schon bei den alexandrinischen Lehrern Andeutungen davon, daß die künftige Bekehrung des Teufels und der Dämonen im Bereiche der Möglichkeit liege. De princip. III, 6, 5 sagt Origenes: Nihil omnipotenti impossibile est nec insanabile est aliquid factori suo; propterea enim fecit omnia, ut essent, et quae facta sunt, ut essent, non esse non possunt. J. P. Lange (pos. Dogmatik, 575): „Der schlimmste Böse ist uns das Symbol des absolut Bösen. Wir haben eben nach seiner Stellung zu uns kein anderes ethisches Verhältniß zu ihm, als daß wir in ihm den Repräsentanten der Sünde sehen müssen. Allein daraus folgt nicht, daß er auch absolut böse sein könne in seiner substantiellen Individualität. Vielmehr kann er das nach der Beziehung Gottes zu allem Geschaffenen, Substantiellen schlechterdings nicht sein."

**) Was die Einsicht des Teufels und der Dämonen betrifft, so sagt Calov in dieser Beziehung (systema, IV, 324 f.): Concedimus ipsi scientiam tum naturalem, tum experimentalem e longi temporis experientia, tum etiam supernaturalem, quam ex revelatione Dei aut angelorum consequitur (!) . . . . et quamvis per experientiam et revelationem multa discat, tenebrae tamen quibus immersus est ita dubitationibus et erroribus ipsum involvunt, ut

Da aber, wo alle richtige Einsicht in das wahre Wesen Gottes und seines Reiches ein Ende genommen hat: läßt sich auch kein einigermaßen planvoller und erfolgreicher Kampf und Widerstand gegen dasselbe mehr denken. Ein Teufel, welcher die schlechthinige Manifestation der Bosheit, muß auch der vollendete Ausdruck der Einfalt sein, wie denn die vollendete Bosheit in Wirklichkeit die vollendete Unvernunft ist.

Immer aber ist die Frage noch unerledigt, wie diese vollendete Bosheit in dem mit vollkommener Weisheit und Heiligkeit ausgerüsteten Fürsten des Lichts zu Stande gekommen sein soll? Vollendete Bosheit in einem persönlichen Wesen ist nur unter der Bedingung denkbar, daß dasselbe nicht blos in Folge eines zufälligen Ereignisses (Accidens), sondern vermöge seiner Naturbeschaffenheit (Substanz), also wesentlich böse ist. Wenn nun der Teufel seinem Wesen nach von Gott gut erschaffen war, wie denn Gott in Wahrheit nur Gutes schaffen konnte, und wenn er durch seinen Fall sein Wesen so wenig verloren hat, daß er noch immerfort eines tiefen Einblickes in den Gang und die Zwecke des göttlichen Reiches fähig ist*), so kann er demzufolge nicht wesentlich, d. h. schlechthin, böse geworden sein, so ist das Böse, mag dasselbe in einem noch so hohen Grade entwickelt, zu einer noch so furchtbaren Energie ausgebildet sein, doch nur an ihm, nicht er selbst, und daher doch nur ein möglicherweise noch zu überwindendes geworden. In so fern hat Lücke nicht ohne Grund bemerkt, daß der kirchlich überlieferte Begriff des Teufels nur unter manichäischen Voraussetzungen wahrhaft denkbar sei **).

---

quae vera sunt, vera non esse permittat Pater mendacii, nisi quatenus scopo suo inserviunt .... ac a malitia et desperatione ad insaniam et vertiginem adigi saepe Diabolum, certum est.

*) Calov, a. a. O., 304: In Diabolo consideranda primo natura et essentia angelorum malorum, quam a Deo acceperunt, et post lapsum non amiserunt, qui essentiam eorum non immutavit, sed concreata bonitate eosdem privavit.

**) Deutsche Zeitschrift, a. a. O., 166: „Ich gestehe, außer Stande zu sein, mir die absolute Verteufelung des Willens einer Kreatur ohne Verteufelung seiner Natur zu denken .... der absolut böse Teufel ist mir nur in der dualistischen Fassung wahrhaft denkbar."

Die Aussagen des Gewissens und der mos. Erzählung über den Teufel

§. 31. So beachtenswerth ohne Zweifel, und so wenig widerlegt die von dem Standpunkte der Wissenschaft gegen den überlieferten Begriff vom Teufel erhobenen Bedenken sind: so ist doch auf unserm Standpunkte ein sicheres Ergebniß nicht möglich, so lange wir die Stimme des Gewissens und des göttlichen Wortes über den in Frage stehenden Punkt noch nicht vernommen haben. Gibt es nun aber überhaupt eine Aussage des Gewissens über den Teufel? Da noch neuerlich in öffentlich zürnender Rede die Verneinung des Teufels in der hergebrachten kirchlichen Fassung als eine „Erdreistung des Unglaubens" bezeichnet worden ist*): so sollte man denken, daß das Gewissen als das Grundvermögen des Glaubens auch die erste und ursprünglichste Kunde über den Teufel ertheilen müßte. Nun werden wir im Gewissen uns vor Allem dessen, daß wir Sünder sind, in tiefstem Ernste bewußt. Daß aber der Ursprung der Sünde im Allgemeinen auf ein außerirdisches, persönliches Geistwesen zurückzuführen sei, davon sagt uns das Gewissen nichts. Im Gewissen werden wir uns ferner dessen bewußt, daß wir Sünder sind in Folge eigener persönlicher gottwidriger Selbstbestimmung. Daß aber die besonderen Sünden in uns durch Einwirkung außerirdischer persönlicher Geistwesen angeregt und hervorgerufen werden, davon sagt uns unser Gewissen abermals nichts; denn im letzteren Falle würde es um so eher uns selbst nur theilweise, den außerirdischen Verführer aber vorzugsweise anklagen, als Verführung, wenn auch niemals ein Rechtfertigungsgrund, doch immer, und zwar in demselben Maaße ein gewichtigerer, Entschuldigungsgrund für den Verführten ist, in welchem die Verführung mit planvoller List und ausgesuchter Ueberlegung an einem sittlich schwächeren und geistig unbedeutenderen Subjekte vor sich gegangen ist. Daß aber der Teufel, wenn er, wie nach hergebrachter kirchlicher Lehre, neben seiner übernatürlichen Einsicht und Macht auch noch im Besitze übernatürlicher Offenbarungsmittheilungen sich befindet, im

*) Sartorius, über die Lehre vom Satan, eine Vorlesung (Ev. Kirchz. 1858, No. 8 und 9): „Es ist eine unläugbare Erfahrung, daß seit der Unglaube sich erdreistet hat, öffentlich zu verneinen, daß kein (ein) Teufel, kein (ein) Lügner, kein (ein) Mörder von Anfang sei, die Laxheit sub- und objektiver Zurechnung der Sünde in sehr großem Maße zugenommen hat."

Verhältnisse zu dem auf seine natürlichen Kräfte beschränkten Menschen eine sehr überlegene Stellung einnimmt: das hätte niemals geläugnet werden sollen.

Wird nun gegenüber dem in der Regel stattfindenden Schweigen des Gewissens in Betreff des Teufels dennoch versichert, daß es Individuen gebe, welche in ihrem Gewissen die Erfahrung satanischer Einwirkungen gemacht hätten, wie ja insbesondere die Hexen- und Zauberprozesse sogar gerichtliche Geständnisse solcher Art vielfach zu Tage gefördert haben; wird selbst auf's Feierlichste betheuert, daß man, um als ein rechter Theologe versiegelt zu sein, „des Teufels Zähnefletschen aus der Tiefe (mit leiblichen Augen) gesehen, und sein Hohnlachen aus dem Abgrund gehört haben müsse"*): so ist jedenfalls sicher, daß in allen Fällen, in welchen der Teufel leiblich gesehen und sogar körperlich betastet worden sein will, von einer Gewissenserfahrung nicht die Rede gewesen sein kann. Sinn und Phantasie sieht, hört und greift; das Gewissen dagegen, als die innerlichste und geistigste Funktion des Personlebens, nimmt unmittelbar wahr; sein Gebiet ist nicht dasjenige der äußeren geschichtlichen, sondern der inneren religiösen und ethischen Wahrnehmungen, und je mehr es damit seine Richtigkeit haben sollte, daß der Teufel eine durchaus „historische Person" sei**), um so weniger hat das Gewissen, um so mehr dagegen die, die Welt und ihre geschichtlichen Erscheinungen erforschende, Vernunft ein endgültiges Urtheil über seine Wesensbeschaffenheit abzugeben.

Gibt es mithin keine Gewissensaussage über den Teufel: so folgt daraus, daß es auch keine eigentliche Lehraussage vom Teufel geben kann***). Denn wenn unsere Vernunft dafür, daß in der Gesammtheit der Welterscheinungen sich auch ein Teufel und ein außerirdisches satanisches Reich vorfinde, noch so über-

---

*) Vilmar, die Theologie der Thatsachen, 1. A., 39.

**) Ebrard (chr. Dogm. I, 293, Anm. 3): „Der Teufel ist keine Idee, sondern eine bestimmte historische Person." Die Schwierigkeit, ihn als solchen zu begreifen, liegt nach Sartorius (a. a. O., 83 f.) darin, daß er „das Incognito liebt" und „sich der Enthüllung geflissentlich zu entziehen sucht."

***) Siehe Bd. I, 13. Lehrstück, 213.

zeugende Gründe aufzubringen hätte, so würde doch immer das Dasein solcher teuflischer Geistwesen nicht ein Gegenstand des Glaubens, *sondern der Natur- und Welt-Erkenntniß* sein; und es ist daher die Frage nach der Existenz des Teufels an sich nicht eine Gewissens-, sondern eine Wissensfrage, und dieselbe ist nicht mit dogmatischen Machtsprüchen, sondern mit vernünftigen Gründen, nicht sowohl durch die Theologie, als durch die natur- und weltgeschichtliche Forschung zu beantworten*).

Allein — wird man vielleicht entgegnen — die h. *Schrift lehrt* doch den Teufel, und in ihr ist doch die Offenbarungskunde von einem satanischen Reiche enthalten? Ob die h. Schrift etwas von dem Teufel überhaupt „*lehre*“, und ob es „*Offenbarungen*“ in Betreff eines satanischen Reiches überhaupt geben könne: das ist gerade in Frage. In ersterer Beziehung ist auf die Ansicht eines unverdächtigen Zeugen zu verweisen, der noch neuerlich sich auf die Untersuchung eingelassen hat: „wie es komme, daß die h. Schrift überhaupt weder das Dasein böser Geister, noch *wie* dieselben böse geworden seien, *lehre*, sondern jenes Dasein lediglich *voraussetze*“?**) Es bedarf in der That nur eines bescheidenen Maßes von Schriftverständniß, um sich zu überzeugen, daß die h. Schrift, anstatt irgend einen Lehrsatz in Betreff des Teufels und seines Reiches aufzustellen, wo sie desselben erwähnt, dies immer in der Voraussetzung thut, sich damit an einen Kreis von allgemein verbreiteten volksthümlichen Vorstellungen anzuschließen. Von einer „Offenbarung in Betreff des Satans und seines Reiches“ kann unverkennbar nur da die Rede sein, wo der Offenbarungsbegriff noch völlig im Argen liegt. Da nämlich Offenbarung ihrem Begriffe nach immer *eine* Mittheilung

*) Richtig bemerkt *Ebrard* (a. a. O.): „Ein Dogma vom Teufel im strengen Sinne (warum nur im strengen Sinne? Es gibt nur in *einem* Sinne Dogmen) gibt es eben so wenig, sofern nämlich nicht jede historisch-wahre Nachricht der h. Schrift Dogma ist.“ Alle die, welche „den Teufel läugnen“, d. h. das kirchliche Dogma vom Teufel nicht für richtig halten, „Rationalisten und Semirationalisten“ zu schelten (*Sartorius*, a. a. O., 84), beweist eben so wenig dogmatisches Verständniß, als wissenschaftliches.

**) *Hofmann*, Schriftbeweis, I, 417.

des göttlichen Geistes an den menschlichen ist*), und da der göttliche Geist, als solcher, Mittheilungen satanischen Inhaltes schlechterdings nicht machen kann, so fällt die Annahme, daß es Offenbarungen in Betreff des Teufels gebe, in sich selbst völlig zusammen. Der Teufel kann wohl ein Erfahrungs-, niemals aber ein Offenbarungs-Gegenstand werden. Auch in dieser Beziehung fällt er derselben Kritik anheim, welcher alle Erfahrung anheimfällt, der Kritik der forschenden und prüfenden Vernunft.

So unerschütterlich fest aber auch der Satz steht, daß es keine aus dem Gewissen und der Offenbarungskunde geschöpfte Lehre vom Teufel geben kann: so werden wir deßhalb doch keineswegs gleichgültig gegen diejenigen Mittheilungen uns verhalten, welche sich in Betreff des Teufels und seines Reiches in der h. Schrift wirklich vorfinden. Gehören auch dieselben zu demjenigen Inhalte der Schrift, welcher aus dem Weltbewußtsein ihrer Verfasser hervorgegangen ist**): so muß es doch für uns von hohem Interesse sein, zu wissen, was diese über einen, zur Erklärung des Ursprunges und mancher Erscheinungen der Sünde so zweckdienlich scheinenden, Gegenstand berichten. Vor Allem kommt hier in Frage, ob denn die Schrift den Ursprung der Sünde wirklich von dem Teufel ableite? Wenn die alte Kirche und die hergebrachte Dogmatik die Schlange des Paradieses als eine Repräsentantin des Teufels angesehen haben: so ist dies sicherlich mit noch weniger Recht geschehen, als wenn Philo in ihr ein Sinnbild der Wollust finden zu müssen glaubte. Die heilige Urkunde weiß lediglich von einer Schlange, und es ist so wenig schwer oder gar unmöglich, aus den angegebenen Daten die Vorstellung des Verfassers zu „reconstruiren", daß dieselbe vielmehr für jeden unbefangenen Ausleger sich von selbst ergibt***). Die schon der altkirchlichen Theologie

*) Bd. I, 14. Lehrstück, 223.

**) Bd. I, 17. Lehrstück, §. 82.

***) Es ist fast mitleiderregend, zu sehen, wie sich die traditionelle Auslegung abquält, den Teufel in die Schlange 1. Mos. 3, 1 f. hineinzulesen. Obwohl sie V. 1 als ein Thier des Feldes, welches Jehova gemacht, unmißverständlich genug bezeichnet und obwohl sie V. 14 von einer Strafe betroffen wird, die lediglich auf eine Schlange, keineswegs aber auf ein überirdisches Geistwesen paßt, nämlich der: verabscheut

angehörende Vermuthung, daß die Schlange ein bloßes Instrument des Teufels gewesen sei, ist einfach schriftwidrig und verübt an dem biblischen Texte eine Gewalt, welche das gerade Gegentheil wirklicher Ehrfurcht vor der h. Schrift manifestirt. Schon die Angabe (1. Mos. 3, 1), daß die Schlange ein „listiges Thier" gewesen sei, ist ja der schlagendste Beweis dafür, daß die thierische List der Schlange, und nicht die teuflische List eines überirdischen Geistwesens, in der Vorstellung des Verfassers sowohl die Ursache der Verführung, als der Grund zu der nachher von Gott lediglich an der Schlange vollzogenen Strafe war. Kann nun auch die noch so weit vorgeschrittene dogmatische Befangenheit eigentlich nicht in Abrede stellen, daß nach der biblischen Erzählung die Verführung des Menschen durch eine wirkliche und natürliche (thierische) Schlange vollzogen worden sei: so ist es gerade in diesem Falle ein gar zu kläglicher Nothbehelf, dieselbe dadurch zu einem Werkzeug des Teufels zu machen, daß ihr der Zustand teuflischer Besessenheit zugeschrieben wird*).

---

unter den Thieren des Feldes sein, auf dem Bauche gehen und Staub essen zu müssen: so meint Kurtz (Gesch. des alten Bundes I, 63) dennoch es werde kaum (!) bezweifelt werden können, daß der Bericht in der Schlange ein böses geistiges Wesen wirksam gedacht habe. Was Hengstenberg (Christologie des A. T., I, 7) mit der Bemerkung meint: bei dem Fluche schimmere die höhere Beziehung auf einen unsichtbaren Urheber der Verführung hindurch, ist nicht leicht zu verstehen; auch wäre es mit der Gerechtigkeit Gottes unverträglich gewesen, wenn der Fluch eigentlich dem unsichtbaren Verführer gegolten hätte, das an sich gut geschaffene und nur als Werkzeug mißbrauchte schuldlose Thier so hart zu bestrafen. Treffend dagegen J. Müller (a. a. O., II, 533): „Die Schlange des Paradieses ist in der Erzählung der Genesis unstreitig als wirkliche Schlange gemeint. . . Die Erzählung selbst deutet nicht mit einem Zuge darauf hin, daß die Worte der Schlange aus dämonischer Eingebung entsprungen seien, ja sie schließt diese Annahme — durch V. 14 und 15 — aus."

*) Wenn die alexandrinische Theologie es noch wagte, die Schlange als allegorische Darstellung der sinnlichen Lust (ἡδονή) zu fassen (Clemens v. Alex., cohort. ad g., 86), so gewann dagegen in der lateinischen Kirche die Meinung immer größere Verbreitung, daß dieselbe eine Manifestation des Teufels gewesen sei. Tertullian (de spectaculis, 18): Primos homines Diabolus elisit. Ipse gestus colubrina vis est . . . Augustinus befindet sich schon in einiger Verlegenheit in Betreff der Frage, weßhalb der Teufel zur Verführung des Menschen

Mußte doch die ältere Theologie in dieser Beziehung sich schon von einem kirchlich so lehrcorrekten Manne wie Cotta nachweisen lassen, daß die Besessenheit auf Seite des Besessenen immer eine vorangegangene Verschuldung voraussetzt, daß die Besessenheits-Hypothese überhaupt vernunftwidrig ist*). Wollen nun die Vorfechter der herkömmlichen Ansicht nicht etwa mit Cotta zu der exegetisch ganz grundlosen Meinung, daß der Teufel in der Scheingestalt einer Schlange, also auf doketischem Wege, die Verführung bewirkt habe, ihre Zuflucht nehmen: so bleibt ihnen nichts übrig, als an die bereits von Cotta mit unwiderleglichen Gründen verworfene Besessenheitstheorie auf's neue sich anzuklammern**).

---

sich der Schlange bedient habe, und er hilft sich daraus nicht gerade mit einer glücklichen Wendung, wenn er (de gen. ad lit., XI, 12) bemerkt: Quid mirum, si per serpentem mali quid agere permissus est diabolus, cum daemonia in porcos intrare Christus ipse permiserit. Die Schlange erscheint also ihm bereits als ein vom Teufel besessenes Thier. Die Dogmatik der prot. Orthodoxie erklärte nach diesem Vorgange einfach (Calov, systema, V, 128) die Schlange für einen serpens verus et naturalis utpote a Diabolo assumptus, während dagegen J. Gerhard (loc. X, 1, §. 8) der Meinung gewesen war: nos nec nudum, nec mere (!) allegoricum, sed diabolo obsessum ac stipatum serpentem hic describi statuimus.

*) Bei J. Gerhard (a. a. O., 296, Anm.): Ea est obsessionis diabolicae conditio, ut in brutis animantibus locum habere nequeat; obsessio enim supponit peccatum in obsesso; ast in serpentem non cecidit peccatum.

**) Hengstenberg (a. a. O., I, 6) sagt: „Die Schlange kann nur dem bösen Geiste als Werkzeug gedient haben", ohne auch nur den Versuch zu machen, aufzuzeigen, in wie fern der Teufel von einer Schlange Besitz nehmen und gar aus ihr heraus reden kann. Da zollen wir im Vergleiche mit solcher wissenschaftlichen Principlosigkeit der Consequenz eines Calov alle Achtung, der auch der Frage einen besonderen Excurs widmet (systema, V, 148): an serpens loquendi facultatem ut et recta incedendi a natura habuerit, und sich mit Augustinus (de gen. ad lit, XI, 19) dabei beruhigt, quia sermonem humano similem in ore serpentis Daemon formavit, ut angelus Domini in ore asinae. Gewiß hat Ebrard vollkommen Recht, wenn er die Schlange nicht für eine „Incarnation des Teufels" hält, wofür sie auch niemals ein christlicher Lehrer gehalten hat. Wenn er aber, ähnlich wie Hengstenberg, der Meinung ist (chr. Dogm., I, 438): „Gott ließ es zu, daß der Satan in irgend einer seiner höheren kreatürlichen Kraft entsprechenden Weise sich dieses Thieres als Werkzeugs bediente" so wäre denn doch der Satan ein gar zu bedenklicher Wunderthäter, wenn

§. 32. Es sei, daß 1. Mos. C. 3 lediglich die Schlange als das zur Sünde verführende Organ erscheint. Allein finden sich denn nicht anderweitige deutliche Zeugnisse der h. Schrift vor, wornach unter jener Schlange der Teufel selbst verstanden werden muß? Diese weitere Frage inducirt nothwendig eine umfassende Erörterung über die Aussagen der h. Schrift in Betreff des Teufels überhaupt. Wenn die Behauptung richtig wäre daß „nur ein das Zeugniß der Schrift muthwillig verdrehender und verkehrender Unglaube“ der Ansicht sein könne: die Schrift lehre nicht die Existenz nnd Wirksamkeit eines persönlichen Teufels, als eines abgefallenen Engelfürsten u. s. w.: so wäre freilich jede fernere wissenschaftliche Untersuchung über den vorliegenden Gegenstand abgeschnitten *). Allein jeder Versuch, durch moralische Verdächtigung die wissenschaftliche Forschung zu hemmen, wird auf dem Gewissensstandpunkte zu einer nur um so gründlicheren und gediegeneren Untersuchung anspornen. Selbst vom strengsten symbolgläubigen Standpunkte aus steht übrigens einer solchen Untersuchung in dem fraglichen Punkt nicht das geringste Hinderniß im Wege. In den drei ältesten ökumenischen Symbolen ist der Teufel nicht einmal dem Namen nach erwähnt. In keiner protestantischen Bekenntnißschrift findet sich ein Lehrsatz vom Teufel. Nirgends hat das protestantische Bekenntniß auch nur den Versuch gewagt, einen allgemein verbindlichen Lehrsatz über Person oder Amt des Satans aufzustellen. Der Teufel wird — mit einem Worte — im protestantischen Bekenntnisse nirgends als ein Gegenstand behandelt, an den geglaubt werden müßte und von dessen dogmatischer Auffassung die Substanz der Heilswahrheit oder der Erwerb des Heilsbesitzes abhängig gedacht werden könnte. Sogar der Ursprung der Sünde wird in der Augustana nicht ausschließlich von dem Teufel abgeleitet **). Noch viel weniger wird an einer Stelle der h. Schrift der Glaube

Der Satan und seine Engel in der Schrift überhaupt.

---

ihm vermöge seiner höheren kreatürlichen Kraft zustände, alle Naturgesetze über den Haufen zu werfen, und Schlangen, Esel, Schweine u. s. w. zu articulirten Dolmetschern seiner satanischen Gedanken zu machen.

*) Sander, die Lehre der h. Schrift vom Teufel, 25, These 1.

**) P. I, 19: Causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo.

an die persönliche Realität des Teufels oder die Anerkennung, daß der Satan als Einzelindividuum existire, als ein Postulat des Seligwerdens gefordert. Ein auf dem Wege gründlicher Schriftforschung in Betreff der Satanologie und Dämonologie gewonnenes, von den herkömmlichen Vorstellungen abweichendes, Ergebniß ohne Weiteres als ein Produkt muthwilligen Unglaubens zu bezeichnen: ist ein eben so unbilliges als unwissenschaftliches Verfahren *).

Im alten Testamente begegnen wir dem Namen des Satans bekanntlich so selten und nur beiläufig, daß ein neuerer Forscher sich zu der Vermuthung bewogen sah: die Anschauung vom Teufel sei gar nicht uranfänglich mit dem Bewußtsein von Gott gegeben, stamme aus keiner geschichtlichen Thatsache, und komme überhaupt im alten Testament nur gelegentlich vor **). Jedenfalls ist es in demselben Verhältnisse, in welchem das sittliche Bewußtsein von der Sünde die alttestamentliche Gemeinde durchdringt, auch um so auffallender, daß ihr nirgends eine Ahnung des Gewissens darüber aufgegangen war, wie die Sünde den Satan zu ihrem Urheber habe. Noch viel auffallender aber ist es, daß der Satan an den wenigen alttestamentlichen Stellen, an welchen seiner Erwähnung geschieht, nicht als ein schlechthin von Gott abgefallenes, aus der heiligen Nähe Gottes verbanntes, durchaus böses Wesen erscheint. Steht es doch exegetisch fest, daß der Satan im Buche Hiob unter den Söhnen Gottes, d. h. den zu Gottes himmlischer Rathsversammlung gehörenden Engeln, eine von Gott ihm angewiesene Stelle einnimmt ***). Wenn sein Name „Widersacher" ist: so ist er damit keineswegs als Widersacher Gottes, sondern als Widersacher des Menschen bezeichnet †). Es kommt

---

*) Ullmann (Wesen des Christenthums, 4. A., 117) macht die treffende Bemerkung, daß Gegenstand des Glaubens nur „das eigentlich Göttliche, welches seiner Natur nach das schlechthin Vollkommene, das Heilige ist" sein kann.

**) Hofmann, Schriftbeweis, I, 440.

***) Mit einer gegenwärtig immer seltener werdenden Unbefangenheit anerkennt das noch Steudel (Vorles. über die Theol. d. A. T., 232): „Eben damit, als zum Kreise der von Gott abhängigen Geister gehörig, ist er durchaus verschieden von dem persischen Ahriman".

†) So ebenfalls treffend Steudel a. a. O.; unrichtig behauptet Hof-

ihm nicht zu Sinne, nicht zu wollen, was Gott will; er zweifelt nicht an der Allmacht und Weisheit Gottes, sondern an der Wahrheit und Zuverlässigkeit des Menschen, insbesondere an der Frömmigkeit Hiobs, und stellt Gott vor, daß dieselbe nicht längeren Bestand haben werde, als Hiobs Wohlergehen und Glück. Jener Zweifel ist auch nicht eben grundlos, nicht lediglich ein Ausfluß von Bosheit, da ja Hiob, vom Unglück getroffen, eine Zeitlang wirklich in Gefahr war, völliger Muthlosigkeit und Verzweiflung an Gottes Gerechtigkeit und Güte zu verfallen. Am allerwenigsten ist der Satan bei Hiob ein Verführer zur Sünde. Was er über den Hiob in Uebermaß herbeiführt, ist das Uebel; da, wo die Sünde bei Hiob beginnt, ist der Satan aus dessen Gesichtskreise verschwunden; der Verfasser des Buches denkt überhaupt nicht daran, denselben als ein zum Bösen versuchendes und verlockendes Geistwesen schildern zu wollen*).

Aehnlich verhält es sich mit dem Satan in der Stelle Sacharja 3, 1 ff. Nicht als ein Verführer zur Sünde, sondern als ein Verkläger des schuldbeladenen Hohenpriesters, d. h. des durch diesen vertretenen sündebefleckten Volkes, erscheint er daselbst. Wenn die Klage vor dem Richterstuhle Gottes zurückgewiesen wird, so geschieht dies nicht, weil Satan eine falsche Klage angebracht, sondern weil Gott an dem geretteten Ueberreste seines schwer geprüften Volkes nunmehr Gnade

---

mann (a. a. O., 434), sein Wille sei dem Willen Gottes in sittlicher Beziehung entgegen.

*) Wenn Hofmann (Schriftbeweis a. a. O., 435) behauptet: „Daß der Mensch verloren gehe und daß ihn Gott verliere, ist sein (Satans) Trachten", so ist diese Behauptung durch nichts gerechtfertigt. Von dem Verluste der ewigen Gerechtigkeit oder Seligkeit ist im Buche Hiob überhaupt nicht die Rede, sondern von dem Verhältnisse der Gerechtigkeit zum irdischen Wohlergehen, und Satan sucht nur Gott gegenüber den Beweis zu führen, daß die Gerechtigkeit Hiobs (und vieler anderer anscheinend Gerechten) eine blos eudämonistische sei, und daher keinen tieferen Grund habe, eine Wahrnehmung, welche zur Zeit der beginnenden Heimsuchungen für Israel und bei dem oft eintretenden Kleinmuthe der Frommen nahe genug lag. Wenn Gott, wie Hofmann meint (a. a. O., 357) wirklich gegen das Thun des Satans gewesen wäre, so würde er ihn nicht damit beauftragt haben.

und Erbarmen üben will*). Daher ist der Satan des alten Testamentes auch nichts Anderes als ein hervorragender Unglücks- oder Strafengel, gewissermaßen der Repräsentant des Strafengelamtes. Wird auch im A. T. nirgends gelehrt, daß die Sünde von Gott komme, vielmehr mit unverbrüchlicher Treue an der schlechthinigen Heiligkeit Gottes festgehalten: so wird dagegen in älterer Zeit um so mehr das Uebel, insbesondere in der Form der auf die Sünden verdienter Maßen folgenden Strafe, von Gott abgeleitet. In dieser Beziehung fand jedoch später ein Umschwung in der Anschauungsweise statt. Ist es z. B. noch Gott selbst, welcher die Erstgeburt der Aegypter schlägt**), so werden dagegen von dem Zeitpunkte an, in welchem die göttliche Einwirkung auf die Welt immer häufiger als eine durch Engel vermittelte vorgestellt wird, die von Gott selbst ausgehenden Uebel und Strafen meist durch Engel als durch göttliche Diener vollzogen gedacht***). Besonders lehrreich in dieser Beziehung ist die Vergleichung von 2 Sam. 24, 1 mit 1 Chron. 21, 1. An beiden Stellen wird desselben Vorganges, der Veranlassung Davids zur Volkszählung gedacht, jedoch so, daß an der ersteren Gott, an der letzteren der Satan, und zwar auch hier nicht etwa als

---

*) Auch zu dieser Stelle behauptet zwar Hofmann, Satan erscheine „als der Widersacher Jehovahs und dessen was Jehovahs ist". Allein gerade umgekehrt ist ja der in schmutzigen Kleidern vor den göttlichen Richterstuhl gestellte Hohepriester Josua der Repräsentant des wegen seiner Sünden von Gott verworfenen priesterlichen Volkes, und der Satan ist vom blos rechtlichen Standpunkte aus zu seiner Anklage als Engel Jehova's, d. h. als Strafengel Gottes, nicht nur berechtigt, sondern selbst verpflichtet. Aber Gottes Liebe und Weisheit ist größer als seine strafende Gerechtigkeit, und darum nimmt er den schuldigen Theil unverdienter Maßen zu Gnaden an. Die Behauptung Hofmann's: der Satan möchte, daß es kein Volk und Priesterthum Gottes mehr gäbe, damit die „angebahnte Verwirklichung des göttlichen Heilswillens zu nichte würde", ist in den Zusammenhang hineingetragen, d. h. Hofmann setzt vermittelst eines Circelbeweises voraus, daß der Satan ein Widersacher Jehova's sei, um zu beweisen, daß er es sei.

**) 2. Mos. 12, 12 f.

***) Man vgl. Sprüche 16, 14 die מַלְאֲכֵי־מָוֶת; Ps. 78, 49 die מַלְאֲכֵי רָעִים; 2. Kön. 19, 35 den Engel Jehova's, welcher das Lager der Assyrer schlägt.

Widersacher Gottes, sondern Israels, als Veranlasser bezeichnet wird. Nicht also die Vorstellung, daß „durch den Einfluß eines unsichtbaren Wesens in den Menschen strafbare Gedanken erweckt werden" *), findet sich hier; nicht als Urheber der Sünde des David tritt Satan, oder gar Gott selbst auf, sondern, wenn an der ersteren Stelle Gott den David zur Volkszählung reizt, so vollzieht er an ihm nur ein Strafgericht für die von ihm früher verschuldeten Sünden, und wenn an der letzteren Stelle Satan wider Israel aufsteht, so thut er das als Verkläger, und, indem er den David (nach, wie hinzuzudenken ist, bei Gott erst vorgebrachter Anklage und auf göttlichen Befehl) zur Volkszählung reizt, will er den bereits mit schwerer Schuld beladenen und vor Gott strafbaren König nicht etwa erst zum Sünder machen, sondern über ihn und das in seiner Person vertretene Volk ein wohlverdientes Strafgericht herbeiführen **). Unter diesen Umständen steht nicht leicht ein Ergebniß der biblischen Theologie des alten Testamentes fester als, daß dasselbe eine einigermaßen ausgebildete Satanologie und Dämonologie nicht einmal voraussetzt. Ist doch, was die letztere betrifft, das Vorkommen böser Geister in demselben eben so unsicher, als es sicher ist, daß der Satan darin nicht als ein schlechthin böser Geist, sondern als ein menschenfeindliches Organ der göttlichen Strafgerechtigkeit, nicht als ein Feind Gottes und des Guten an sich, sondern als ein Widersacher des Menschen und Verkläger menschlicher Sünde und Verschuldung im Auftrage Gottes gedacht ist***).

---

*) Steudel a. a. O., 233.

**) Vortrefflich Bertheau (Kurzg. ex. Handbuch zum A. T., XV., 191): „Dieser Satan stand auf wider Israel, um das Volk bei Gott anzuklagen und Unglück, Strafe von Gott über dasselbe zu bringen. Folge seines Auftretens gegen Israel ist sein Streben, eine Verschuldung des Königs nachzuweisen; denn die Sünde des Königs kann Gott veranlassen, Leiden über das Volk zu verhängen, in denen die strafende Hand Gottes zugleich den König trifft".

***) Hengstenberg (Christologie I, 14) ist der Meinung, nur die Befangenheit und Neigung (?) könne verkennen, daß unter dem Asasel 3. Mos. 16 der Satan verstanden werde. Die Hauptgründe gegen diese Vorstellung liegen im Zusammenhange der fraglichen Stelle selbst. Das theokratische Gesetz kennt nirgends böse Geister, auf welche beim Opferritus irgend eine Rücksichtsnahme stattgefunden hätte. Nach V. 10

Demzufolge wird es bei der Annahme Winer's sein Bewenden haben, daß die Lehre vom Teufel und den Dämonen, als schlechthin bösen Geistwesen, ihren Ursprung nicht auf dem Gebiete der alttestamentlichen Offenbarungskunde genommen, sondern erst in der Zeit des Exils, welcher es an ursprünglichen Offenbarungsmittheilungen mangelte, sich ausgebildet hat*), und zwar wie Lutz richtig bemerkt, in der Art, daß der Teufel zuerst in dem Dogmenkreise des alexandrinisch-jüdischen Lehrgebietes als

---

wird der für Asasel herausgeloste Bock Jehova dargestellt und gesühnt, bevor er in die Wüste entlassen wird; wie wäre es denkbar, daß ein dem Teufel geweihter Bock vorher Jehova zur Sühnung dargestellt würde? Wurden die auf den Bock gelegten Sünden des Volkes dem Teufel übergeben, so bedurfte es keiner Sühnung derselben mehr; sie waren eo ipso aus dem Bereiche Gottes in denjenigen des Widersachers Gottes gebracht. Allein was sollte der Satan oder „Wüstenunhold", wie noch neuerlich Knobel (kurzg. ex. Hdbuch., XII, 490) erklärt hat, mit den Sünden des Volkes anfangen? Hatte er etwa ein Recht darauf? Oder sollte er sie vernichten? Und wenn der Satan an allen übrigen Stellen des A. T. als im Auftrage Gottes handelnd vorgestellt wird, wie kommt er hier dazu, als schlechthiniger Widersacher Gottes und eigentlicher Fürst der Finsterniß gedacht zu werden? Für alle diese Schwierigkeiten haben Hengstenberg u. s. w. keine Lösung. Dagegen hat Hengstenberg Recht mit der Bemerkung, „daß der Ritus 3. Mos. 16 für die Gemeinde des Herrn, wenn sie den Satan nicht anderswoher bereits kannte, etwas durchaus Fremdartiges haben mußte" (a. a. O. I, 15). Da sie ihn nun anderswoher nicht kannte: so folgt daraus die große Unwahrscheinlichkeit, daß Asasel den Teufel bedeuten kann. Die Uebersetzung der LXX mit ἀποπομπαῖος ist die am nächsten treffende. Am Wahrscheinlichsten ist es, daß die Form des Pealal von אזל, also eine dem Piel verwandte Form, den entschieden weggehen Machenden, d. h. den Beauftragten, bedeutet, welcher nach 3. Mos. 16, 21 den Sündenbock in die Wüste zu schaffen hatte. Was die übrige angeblich im A. T. vorkommliche Dämonenwelt betrifft, die שְׂעִירִים 3. Mos. 17, 7, die לִילִית Jerem. 50, 39, die עֲלוּקָה Sprüche 30, 15: so hat in Beziehung auf die beiden ersteren Bezeichnungen Hofmann überzeugend nachgewiesen, daß sie Thiere bedeuten (a. a. O. I, 433), in der dritten, findet sich höchst wahrscheinlich eine Personification der Gier, nicht aber ein wirklicher Dämon, wie Bertheau zu der Stelle (ex. Handbuch VII, 108) meint.

*) Bibl. Realwörterbuch II, 384. Schleiermacher, der chr. Glaube I, §. 45, 1.

der Fürst der bösen Geisterwelt auftrat*). Wie sich diese Vorstellung allmälig gebildet: ob durch Einwirkung des medisch-persischen Dualismus, wie die Einen nicht unwahrscheinlich vermuthen**), oder ob umgekehrt ursprünglich im Judenthume unter Beeinflussung der Perser durch dasselbe, wie die Anderen weniger wahrscheinlich annehmen***), ist dogmatisch gleichgültig. Die Thatsache, daß auf dem alttestamentlichen Offenbarungsgebiete eine Lehre vom Satan überhaupt nicht, die Vorstellung von demselben, als einem schlechthin bösen persönlichen Geistwesen und Urheber des Bösen, ebenfalls nicht vorkommt, ist ausreichend, um der herkömmlichen kirchlichen Lehre in diesem Punkte die vermeintliche Stütze aus dem alttestamentlichen Gottesworte zu entziehen.

Allein, lehrt denn das neue Testament nicht wirklich von dem Satan, daß er ein schlechthin böses Geistwesen, ein Fürst der Finsterniß und der Urheber alles Bösen in der Welt sei? Stände die Thatsache der Versuchung Jesu als eine äußere und geschichtliche so fest, wie dies noch neuerlich zuversichtlich von Hofmann behauptet worden ist: dann freilich wäre die Frage nach der sogenannten „Persönlichkeit des Teufels" hierdurch erledigt†). Aber eben die Erzählung von jener bietet der blos historischen Betrachtung so unauflösliche Schwierigkeiten dar, daß die neutestamentliche Vorstellung vom Satan nicht aus ihr, sondern sie umgekehrt lediglich aus der ersteren erklärt werden kann. Immerhin ist es bei unserer Untersuchung von entscheidendem Gewicht, zu wissen,

---

*) Bibl. Dogmatik, 124 f. Vgl. auch Baumgarten-Crusius, Grundzüge der bibl. Theol., 296.

**) Diese Ansicht findet, trotz neueren Widerspruches, noch einen gewandten und geistreichen Vorkämpfer an Lutz a. a. O., 127.

***) Stuhr, Religionssysteme der heidn. Völker des Orients, 339 f.

†) Leichter kann man über die wahren Schwierigkeiten der Versuchungsgeschichte kaum hinweggehen, als wenn man mit Hofmann (a. a. O. I, 442) bemerkt: „Ihr die Anerkenntniß (ihrer geschichtlichen Wirklichkeit und Aeußerlichkeit) zu sichern, wird es demnach, was wir über Erscheinungen und Wirkungen der Geister gesagt haben, einer weiteren Erörterung nicht mehr bedürfen!" Vgl. dagegen Ullmann (die Sündlosigkeit Jesu, 6. A., 208): „Das sichtbare Auftreten des Satans und die verschiedenen Lagen, in denen Jesus ihm gegenüber in den einzelnen Versuchungsmomenten erscheint, kann gar wohl zur Symbolik der Darstellung gehören".

wie Jesus selbst den Satan vorgestellt hat. Zunächst ist sicher, daß auch er von demselben nie und nirgends wirklich etwas gelehrt, am allerwenigsten den Glauben an seine persönliche Existenz von seinen Jüngern als eine Bedingung ihres Heils gefordert hat. Was er in der letzteren Beziehung forderte, das war lediglich der Glaube an seine Person und die Zukunft des Himmelreiches. Den Glauben an die Existenz des Satans und eines dämonischen Reiches fand er dagegen bei denen vor, deren Unglauben an seine Person und das Himmelreich er oft so schmerzlich beklagt*). Ist es doch bezeichnend, daß Jesus an der Stelle, wo er die boshaft-lästerliche Anklage der Pharisäer abwehrt, daß er die Dämonen durch deren Obersten austreibe, den Dämonen nicht etwa die guten Engel, sondern den Geist Gottes entgegenstellt, und so wenigstens die Möglichkeit offen läßt, die Dämonen als Personificationen des Geistes der Finsterniß vorzustellen**). Gibt doch auch Hofmann zu, daß Jesus die Vorstellung von den mit Dämonen Behafteten als eine durchaus unklare vorgefunden habe***), und da er sich nicht berufen fühlen konnte, abergläubische Vorstellungen durch naturhistorische Belehrungen zu bekämpfen, so legte er gerade damit den sichersten Grund zu der richtigen Anschauungsweise, daß er den Geist Gottes als das höchste ethische Princip, als heilende und helfende Macht, bei jenen verworren krankhaften Zuständen zur Anerkennung und Geltung brachte. Wenn in solchen einer dunkeln Region angehörigen Erscheinungen das Uebel als Person vorgestellt wird, so ist das nicht sinnloser Aberglaube, und am wenigsten Irreligion. Die Persönlichkeit ist in dem Geisteskranken wirklich eine andere geworden; jede Störung des Geistlebens zeigt in der That eine person-umbildende und verbildende Wirkung. Die volksthümlich-sinnvolle Vorstellung hierfür nun aber so massiv zu nehmen, daß eine Lehre von mehreren innerhalb desselben Personlebens coexistirenden Geistwesen daraus gebildet werden will: das bringt den Tiefsinn allerdings in eine bedenkliche

---

*) Bei den Pharisäern Matth. 9, 34, Luc. 11, 15. Aus dieser Thatsache geht deutlich genug hervor, daß der Glaube an den Satan nicht, wie neulich behauptet worden, den an Christum bedingt.

**) Matth. 12, 22 f.

***) Schriftbeweis, I, 446.

Berührung mit dem Unsinn*). Wenn Jesus nicht einmal den Beruf in sich fühlte, das theokratische Gesetz aufzuheben, oder gegen die weitere Geltung desselben zu protestiren, obwohl er wußte, daß es durch ihn im Principe auf immer abgethan sei: so konnte er noch viel weniger den Beruf in sich fühlen, die satanologische und dämonologische Volksvorstellung zu bekämpfen, oder gegen die Richtigkeit derselben Zeugniß abzulegen, obwohl er wußte, daß eine tiefere Erkenntniß der Natur und Welt zu einer geläuterteren Vorstellung führen müsse. In beiden Fällen würde er durch die Bekämpfung des Irrthums die an demselben haftende Wahrheit mitzerstört, und weil die Zeit zu einer richtigen psychologischen oder psychiatrischen Auffassung und Behandlung der Geistesstörungen noch lange nicht reif war, nur Schaden gestiftet haben, was er in seiner pädagogischen Weisheit nicht konnte**).

---

*) Wie schwer es wird, eine klare Vorstellung von der Besessenheit zu gewinnen, zeigt der Artikel „Dämonische" von Ebrard (Herzog's Realencyclopädie III, 252), wornach die Ursache derselben in den Einwirkungen finsterer Geister, gefallener Engel, die sich gleichsam (?) zwischen die Seele und ihre feineren Körperorgane hineindrängten, gelegen haben soll. Rudloff (die Lehre vom Menschen, 181 f.) schreibt den Dämonen eine weit über die natürlichen Grenzen der menschlichen Kräfte hinausgehende magische Gewalt zu. Damit wären wir denn wieder glücklich auf dem Gebiete der Zauberei angelangt.

**) Wenn Ebrard (a. a. O.) bemerkt, um der Person Christi willen müsse uns, was er über die Dämonischen gelehrt habe, als „Tiefe der Wahrheit" gelten: so ist darauf zu erwiedern: 1) daß Christus über die Dämonischen keine Lehrsätze, noch viel weniger Glaubenssätze aufgestellt, sondern nur gelegentlich ihrer erwähnt hat; 2) daß die Vorstellung, die wir uns über das Wesen dieser Krankheitsform bilden, für den Heilserwerb völlig gleichgültig und in derselben eine Aussage des Gewissens in keiner Weise gegeben ist, vielmehr die Naturforschung hier das erste Wort zu reden hat. Mit Machtsprüchen gegen „die unhaltbare Accomodationstheorie" ist hier gar nichts ausgerichtet. Vergesse man doch innerhalb eines schnell und manchmal auch leicht fertigen Dogmatismus nicht der treffenden Worte Neander's (Leben Jesu, 216 f.): „Bei der eigenthümlichen Unterrichtsmethode Christi ist auch die Accomodation zu erwähnen. Ohne eine solche kann es ja überhaupt keinen Unterricht geben, da der Lehrer von einer mit dem Schüler gemeinsamen Grundlage ausgehen muß . . . um ihn zu sich zu erheben. Da nun in den Vorstellungen des Schülers Wahres und Falsches mit einander gemischt ist, so muß er sich an das Wahre im Falschen anschließen, um das Wahre von der Hülle des Fal-

Je weniger aber Jesus über den Satan und seine Engel etwas lehrt, je mehr er dieselben nur gelegentlich erwähnt: um so weniger ist aus dem Umstande, daß er sich dabei der allgemein verbreiteten Volksvorstellung bedient, auf seine persönliche Ueberzeugung von dem Wesen des Satans und der Dämonen ein sicherer Schluß zu ziehen. Daß der Herr in parabolischer Lehrart*) das Böse personificirt, namentlich wo dasselbe als ein Reich dargestellt wird und zur Veranschaulichung der Vorstellung auch ein Fürst hinzugedacht werden muß, ist so ganz selbstverständlich, daß uns höchstens das Gegentheil auffallen könnte. Je weniger aber im buchstäblichen Sinne des Wortes von einem Reiche des Bösen die Rede sein kann, welches einem Reiche des Guten in gleichartiger fester Insichgeschlossenheit gegenüberstände; je gewisser das Böse in sich selbst uneins und zerfallen, ohne positiven Halt ist, und nur so weit als es am Guten ist wirklich etwas bedeutet: desto größer ist auch die Wahrscheinlichkeit, daß Christus an jener Stelle nicht einen Lehrsatz über die Beschaffenheit des Fürsten jenes Reiches hat aufstellen wollen. Wenn zum Belege dafür, daß der Herr die „persönliche Existenz" des Teufels lehre, insbesondere auf Matth. 25, 31 f. verwiesen werden will: so darf nicht übersehen werden, daß gerade bei jener Veranlassung, der Schilderung eines der letzten Zukunft angehörigen Vorganges, für den es eine adäquate Beschreibung gar nicht geben konnte**), der symbolisirende Ausdruck einzig und allein der angemessene war.

Ist überhaupt an allen hierher gehörigen neutestamentlichen

---

schen frei zu machen.... Wenn Jesus z. B. Krankheiten mit den Namen bezeichnet, mit welchen sie damals in der Volkssprache bezeichnet zu werden pflegten, wenn er Bücher des alten Testamentes unter den damals gewöhnlichen Namen citirt: so sind wir nicht berechtigt, daraus zu folgern, daß er durch seine göttliche Lehrautorität die diesen Krankheitsnamen zu Grunde liegende Ansicht von der Ursache derselben, die herrschende Meinung über die Verfasser dieser Bücher bestätigt habe."

*) Matth. 13, 19; Luc. 5, 12.

**) Wenn Sander (a. a. O., 10) meint: „Das Feuer kann doch nicht bereitet sein dem moralisch Bösen, der Sünde", so möchten wir fragen: warum nicht? Soll das Böse nicht (nach der Lehre des N. T.) vernichtet, und der Sünder gerettet werden (1. Cor. 3, 15) ὡς διὰ πυρός?

Stellen wenigstens die Möglichkeit nicht unbedingt ausgeschlossen, daß Jesus in seinem Ausdrucke sich an die volksthümliche Vorstellung anschloß, ohne ihr damit die Bedeutung eines christlichen Lehrartikels zu geben: so finden sich darunter auch solche, welche diese Möglichkeit bis zur Gewißheit erheben. Wenn der Herr Matth. 16, 23 den Petrus geradezu Satan nennt: so macht er hier unverkennbar von dieser Bezeichnung einen rein symbolischen Gebrauch, und es erregt gegründete Bedenken, ob er für den Fall, daß er sich unter dem Satan im buchstäblichen Sinne des Wortes die Person des schlechthin bösen Fürsten der Finsterniß gedacht hätte, seinen Jünger ohne Weiteres als identisch mit einer so schauerlichen Persönlichkeit erklärt haben würde? Wer wird aber zu behaupten wagen, der Herr habe das Wort: er habe den Satan wie einen Blitz vom Himmel stürzen sehen*), eigentlich und buchstäblich gemeint, trotzdem daß der Satan vorher nicht wirklich im Himmel, und auch nachher nicht wirklich gestürzt war, da es ihm, wenigstens nach der herkömmlichen Vorstellung, bis heute gelungen ist, ein viel ansehnlicheres Reich auf Erden, als Gott selbst, zu beherrschen? Redet der Herr an einer anderen Stelle davon, wie der Satan die Jünger von Gott zur Sichtung heraus verlangt habe: so liegt nahe genug, daß ihm in dieser sprüchwörtlichen Redeweise nicht ein schlechthin böser Fürst der Finsterniß, sondern der den sittlichen Werth des Menschen erprobende Satan des Buches Hiob vorschwebt**). Augenscheinlich hatte auch der bald mehr universal-geistige, bald mehr national-gesetzliche Standpunkt der Evangelisten auf ihre Behandlung der dämonologischen Tradition Einfluß. In den johanneischen Reden Jesu z. B. findet sich nicht einmal eine Anspielung an die herkömmlichen dämonologischen Vorstellungen, nur ein Protest gegen die lästernde Anklage, daß Jesus selbst dämonisch sei***). Hat aber der Herr,

*) Luc. 10, 18. Die Stelle kann mithin nichts Anderes bedeuten, als daß die Macht des Bösen durch Christum gebrochen war; ist man genöthigt, die Ausdrücke „Himmel" und „Erde" uneigentlich zu nehmen, so versteht es sich von selbst, daß auch der Ausdruck „Satan" dem symbolisirenden Vorstellungskreise der ganzen Stelle angehört.

**) Luc. 22, 31.

***) Joh. 8, 49.

sein Ausgegangensein von Gott mit heiligem Ernste betheuernd, den Juden erklärt, daß der Teufel ihr Vater sei: so hat schon Schleiermacher die Unmöglichkeit, diesen Ausspruch eigentlich zu nehmen, mit sicherem exegetischem Takte eingesehen*) Der Teufel, an dessen persönliche Existenz die verstockten Juden eifrigst glauben, wird an jener Stelle in Jesu strafendem Munde etwas ganz Anderes als er in der abergläubischen Volksphantasie war, nämlich Träger der in dem Pharisäerthum personificirten heuchlerischen Lüge, und der Herr will den „Juden" an jener Stelle sagen, daß ihre feindselige Opposition gegen ihn ihren tiefsten Beweggrund nicht, wie sie vorgaben, in dem Eifer für Gottes Wahrheit, sondern vielmehr in dem Eifer für ihre selbstsüchtigen Standesinteressen habe. Wie soll aber Joh. 12, 31, wenn Jesus sagt, daß der Fürst dieser Welt jetzt, in diesem Augenblicke werde hinausgeworfen werden, buchstäblich verstanden werden können? Ist hier von einer Gerichtshandlung und einem gerichtlichen Urtheile nicht in Betreff des Teufels, sondern der Welt**), und zwar darüber die Rede, wem sie gehören solle: so ist die Meinung des Ausspruches, daß, damit sie Christo gehören könne, zu dem Ende der Teufel aus ihr hinausgeworfen werden müsse***). Gegen diese allein richtige Erklärung streitet die herkömmliche Ansicht allerdings insofern, als nach ihr der Teufel noch immer die Welt beherrscht, und als Jesus, wenn er die Vorstellung von einer persönlichen Herrschaft des Teufels in der Welt getheilt hätte, sich nicht so hätte ausdrücken können. „Der Teufel wird jetzt hinausgetrieben aus der Welt": dieser Ausspruch ist unverkennbar eine sinnvolle Bezeichnung der Thatsache, daß der

---

*) Schleiermacher, der chr. Gl., §. 45: „Eigentlich kann das niemand nehmen wollen, weil sie weder in demselben Sinne vom Teufel abstammen könnten, wie sie sich rühmten von Abraham abzustammen, noch so wie ursprünglich Christus, dem sie es nur nachsprachen, behauptete, Gott zum Vater zu haben". Vgl. Joh. 8, 44.

**) Wie schon Bengel richtig erklärt (Gnomon z. d. Stelle): Iudicium de hoc mundo, quis posthac jure sit obtenturus mundum? nämlich, ob Christus oder der Teufel.

***) Mithin kann in dem Satze Joh. 12, 31: *Νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου ἐκβληθήσεται ἔξω*, dieses letztere nur durch *τοῦ κόσμου* ergänzt werden, wie Lücke und Meyer richtig erklären.

Herr durch seinen Tod die Welt mit Gott versöhnt und so das Böse als principielle Macht in der Welt vernichtet hat.

Sollte nun aber vielleicht wenigstens bei den Aposteln eine wirkliche Lehre von dem Satan und seinem Reiche sich nachweisen lassen? Wenn nach 1. Cor. 5, 5 der Blutschänder dem Satan zum Verderben über sein Fleisch übergeben werden soll, so vermögen wir jedenfalls hierin „eine Anerkenntniß dessen, was es um den Satan, d. h. dessen neutestamentliche Tiefen, ist" um so weniger zu finden, als der Satan, welchen Paulus an jener Stelle meint, augenscheinlich der hiob'sche Strafengel ist, welchem der Sünder nicht etwa zur ewigen Peinigung, sondern umgekehrt zur diesseitigen Reinigung übergeben werden soll*). Auf demselben Grunde der alttestamentlichen Vorstellung steht auch 1. Tim. 3, 6, woselbst der Bischof gewarnt wird, daß er nicht in seinem Dünkel der Anklage des Teufels verfalle. Der Satansengel 2. Cor. 12, 7 ist in der Vorstellung des Apostels nicht ein Verführer zum Bösen, ein schlechthin böses Geistwesen, sondern ein „Dorn für das Fleisch", also ein körperliches, zur Bezähmung der fleischlichen Lüste dienliches, Leiden, und es geht aus der Stelle eben so sicher hervor, daß dieses Leiden nach der Ueberzeugung des Apostels von Gott geschickt war, daß der Erfolg desselben, die innere Demüthigung, nur von Gott, nicht aber von dem Teufel, beabsichtigt sein konnte. Aber auch an anderen hierher gehörigen Stellen, welche den symbolisirenden Charakter weniger entschieden hervortreten lassen, ist derselbe doch theilweise angedeutet. Wenn der Apostel 1. Thess. 2, 18 dem Satan Schuld gibt, daß er ihn an einem Besuche zu Thessalonich verhindert habe, so ist doch hier nicht wohl an den tückischen Verführer zum Bösen, sondern an jenen Unglücksengel zu denken, dessen züchtigende Hand der Apostel an seinem eigenen Leibe auch anderweitig erfahren hatte. Sogar die, von dem sonst nüchternen Charakter des paulinischen Vorstellungskreises auf diesem Gebiete etwas abweichende, dämonologische

*) Die Frage, ob die Uebergabe nur angedroht, oder auch wirklich ausgeführt worden sei, ist ganz gleichgültig; die Hauptsache ist, daß der Satan an der betreffenden Stelle alt-biblisch nicht als ein Verführer zur Sünde, sondern als ein Engel des Gerichtes aufgefaßt ist. Vgl. dagegen Hofmann (Schriftbeweis I, 461). Aehnlich auch 1. Tim. 1, 20.

Ausführung im Epheserbriefe dürfte sich einer lediglich buchstäblichen Auffassung nicht so leicht bequemen. Ist doch sogar von einer Seite, welche mit der Ausführlichkeit eines Calov und G. Voëtius der neutestamentlichen Dämonologie gerecht zu werden bemüht ist, die Bemerkung gemacht worden, daß der Eph. 2, 2 geschilderte Fürst der Finsterniß nicht als ein wirkliches Geistwesen, sondern als ein blos geistähnliches Luftwesen vom Apostel betrachtet wird, in welcher Beziehung derselbe auch mit dem „diesseitigen Weltwesen" und dem „gegenwärtigen Zeitgeiste" auf eine Linie gestellt wird *). Allerdings ist dieser satanische Welt- und Zeitgeist dem Apostel eine ganz andere Macht, als das individuelle Fleisch und Blut; und daher hat der Apostel guten Grund zu sagen, daß die Christen nicht mit Fleisch und Blut, sondern mit Geistmächten der Bosheit zu kämpfen hätten. Allein auch hierbei wird die concrete Bezeichnung „Fürsten der Finsterniß" durch die abstrakte „Mächte", „Gewalten", „Geisterschaften" gemildert, und wenn der Himmel diesen Kräften der Bosheit als Wohnort zugewiesen ist, so ist unter allen Umständen nicht einzusehen, wie diese Bestimmung eigentlich verstanden werden könnte. In den Himmel können die Mächte der Bosheit nur insofern sinnbildlich versetzt werden, als dadurch die, göttliche Ehre für sich in Anspruch nehmende, Hoffart derselben veranschaulicht werden soll **). Wie schwierig es übrigens ist, die ver-

*) Der ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος ist deutlich als Fürst einer Gewalt, die kein Wesen hat, die in leerer Luft besteht, geschildert, und es ist die Scheinnatur des Bösen dadurch treffend geschildert. Daraus, daß die Begriffe αἰῶν τοῦ κόσμου τούτου und πνεῦμα τὸ νῦν ἐνεργοῦν den Begriff ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος erklären, geht deutlich hervor, daß an eine wahrhaft persönliche Existenz des Teufels an dieser Stelle nicht zu denken ist. Vgl. auch Hahn (die Theologie des neuen Testamentes, I, 328): „Die ἐξουσία τοῦ ἀέρος wird eine luftige genannt, um dadurch anzudeuten, daß die einzelnen bösen Geister, welche diese ἐξουσία bilden, nicht rein geistige, sondern nur luftartige, d. h. geistähnliche Wesen seien."

**) Wenn Hahn (a. a. O., 343) annimmt, „daß der Satan mit seinen Engeln nach dem N. T. jetzt ebenso im Himmel wohne als die guten Engel": so ist das nur ein Beispiel, bis zu welchen Widersinnigkeiten die buchstäbliche Auffassung der neutestamentlichen Dämonologie führen kann. Ein Theologe, welcher der Meinung ist, daß schlechthin böse Persönlichkeiten an einem und demselben Orte

schiedenen neutestamentlichen Aufstellungen in Betreff des Teufels und seiner Engel mit einander zu vereinigen, für den Fall, daß sie als geschichtliche Aussagen über äußere Schicksale übernatürlicher böser Persönlichkeiten aufgefaßt werden wollen: das beweist am deutlichsten Jud. 6. Während nämlich nach anderen Stellen der Kampf mit dem Satan nicht nur nicht beendigt, sondern vielmehr erst recht bevorstehend ist, so ist nach jener Stelle an den gefallenen Engeln das göttliche Strafurtheil bereits vollzogen, wobei sich zugleich auch herausstellt, daß der Satan dem volksmäßigen Sagenkreise angehört*). Der anderwärts als ein brüllender Löwe umhergehende Teufel wird durch die Metapher unzweifelhaft symbolisirt**), und der „Drache", die „alte Schlange" der Apokalypse***) ist so deutlich als satanisches Thier vorgestellt, daß dort nicht etwa der Teufel als sogenannter Drache, sondern der Drache als sogenannter Teufel beschrieben wird †).

Will sich demgemäß aus den neutestamentlichen, auf den Teufel und sein Reich bezüglichen, Stellen ein Lehrbegriff von einem persönlichen schlechthin bösen Geistwesen und Geisterfürsten in keiner Weise herstellen lassen: so findet sich darüber hinaus noch viel weniger eine Spur von der Lehre, daß der erste Mensch von dem Teufel zum Sündenfalle verführt worden sei. Wenn Hengstenberg für seine Behauptung, daß der Tod durch Verführung des Satans in die Welt gekommen,

mit dem schlechthin heiligen Gott und seinen heiligen Organen zusammenwohnend, also in- und miteinander seiend, gedacht werden können, welcher zuerst die Dämonen nicht als geistige, sondern blos luftartige Wesen (329) in die Luft, und nachher als vollendete Geister (343) in den Himmel versetzt, ist doch kaum in der Lage, einen Mann wie Schleiermacher mit einem: „Wir müssen gestehen, nicht begreifen zu können" abzufertigen. — Neben Eph. 6, 12 verdient auch 2. Cor. 4, 4 die Bezeichnung des Satans als θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου verglichen zu werden.

*) Jud. 9, wo des legendenhaften Streites des Erzengels Michael mit dem Satan in Betreff des Leichnams Mose's Erwähnung gethan wird.

**) 1. Petr 5, 8.

***) Apok. 12, 8 f.

†) Apok. 12, 9: Ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς.

sich auf Röm. 5, 12 beruft*): so ist hiegegen einfach zu erwiedern, daß der Satan in jenem ganzen Abschnitte nirgends auch nur in leiser Andeutung vorkommt. Allein auch das Wort des Herrn Joh. 8, 44, daß der Teufel ein Mörder von Anfang an sei und in der Wahrheit nicht bestehe, enthält nichts weiter, als daß der erste Mord auf Anstiften des Teufels, in satanischer Gesinnung, erfolgt sei; denn daß diese Stelle eine Anspielung auf Kain's Brudermord enthalte, darüber läßt 1. Joh. 3, 12 doch kaum einen Zweifel übrig**). Nicht, daß der Teufel den sündlosen Menschen zum ersten Abfalle von Gott bewogen habe, sondern daß er, seitdem es thatsächliche Sünde gebe (ἀπ' ἀρχῆς τοῦ ἁμαρτάνεσθαι), mit dabei, die verführende Macht beim Sündigen sei: das ist der Gedanke des Herrn. Wenn aber die Sünde wirklich den persönlichen Teufel zum Ausgangspunkte hat:

---

*) Christologie, I, 9.

**) Das Argumentationsverfahren Hengstenberg's, vermittelst dessen er zu beweisen sucht, daß a. d. a. Stellen nicht Kains Brudermord, sondern der Sündenfall gemeint sei, ist allzu charakteristisch, als daß es ganz übergangen werden dürfte: a) Seine Behauptung, daß Joh. 8, 44 der Menschenmord Satans in die engste Verbindung mit der Lüge gesetzt werde, ist falsch, da die Worte ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν (er besteht nicht) auf die Gegenwart, nicht auf den „in der Urzeit" angestifteten Mord zurückgehen; b) „von einer Mitwirkung des Satans bei Kains That sei nicht ausdrücklich die Rede", als ob der Satan bei der Erzählung des Sündenfalls genannt wäre! Ein ächt hengstenbergischer Circelbeweis; c) „die Worte: ihr seid vom Vater dem Teufel weisen auf den Schlangensamen hin", als ob die Schlange der Teufel wäre, was ja eben zu beweisen ist. Dennoch soll die Beziehung auf Kains Brudermord ein wahres Moment enthalten. Allein hier liegt ein einfaches exegetisches entweder — oder vor. Der entscheidende Punkt liegt in der Thatsache, daß nachdem 1. Joh. 3, 8 der Apostel gesagt hatte: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει . . . . . V. 12 nun die bestimmte Sünde, die ἐκ τοῦ πονηροῦ kam, der Brudermord des Kain, angeführt wird. Wenn V. 8 die Verführung beim Sündenfalle gemeint gewesen wäre, so hätte auch diese zur Begründung erwähnt werden müssen. Die Bemerkung, daß ἀπ' ἀρχῆς auf den ersten Anfang des Menschengeschlechtes zurückweise, ist hier um so weniger zutreffend, als der Sündenfall dieser Anfang nicht, und der Gebrauch von ἀπ' ἀρχῆς überhaupt ganz relativ ist. Joh. 1, 1 ist bekanntlich der Anfang alles Seins mit ἐν ἀρχῇ gemeint, 1. Joh. 3, 11 der Anfang der evangelischen Verkündigung (ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς). Vgl. 2, 24.

so ist es um so auffallender, daß gerade Johannes, welcher jenes Wort aufbehalten hat, ihn selten, und dagegen gleichbedeutend mit ihm so oft die Welt als die zur Sünde verführende Macht nennt. Wie die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels (1. Joh. 3, 10) einander gegenübergestellt werden, so werden (2, 16; 4, 6) die von dem Vater (Gott) und die von der Welt einander gegenübergestellt, und der Sieg des Glaubens über die Welt ist dem Apostel der vollendete Sieg des Heils überhaupt (5, 4). Wenn Johannes gleichwohl von einem persönlichen Bösen und von Kindern desselben redet: so hat er uns in der Art, wie er den Antichrist ebenfalls in den vielen Läugnern der Person Christi persönlich geoffenbart findet, den Schlüssel zum Verständnisse seiner Vorstellung vom Teufel selbst an die Hand gegeben. Wie ihm der Antichrist deßhalb als eine Person erscheint, weil derselbe in einer Anzahl von antichristlichen Persönlichkeiten zur Personerscheinung gelangt ist: so erscheint ihm auch der Teufel als Person, weil er in seinen Kindern, d. h. den zum potenzirten (teuflischen) Bösen fortgeschrittenen Menschen, persönliche Verwirklichung gefunden hat und immerfort findet*).

Ist es nun auch bei einer schließlichen Zusammenfassung des Ergebnisses der Schriftaussagen über den Teufel und sein Reich etwas bedenklich, mit Lücke zu sagen, das Böse sei nach der Schrift als ein „kosmisches Princip" zu verstehen, weil dasselbe in der Schrift nirgends als wahrhaftige Realität, als grundhabende Wesenheit erscheint: so ist dagegen um so wahrer, daß das Böse wie das Gute nur in der Form der Persönlichkeit, d. h. auf

*) Vgl. 1. Joh. 3, 8 f. und 5, 18 f. mit 1. Joh. 2, 18 f. Schon Bengel hat das Richtige (Gnomon, 997): Quemadmodumque Christus interdum pro Christianismo, sic antichristus pro antichristianismo, sive doctrina et multitudine hominum Christo contraria, dicitur. Lücke (Comment. über die Briefe d. Joh., 3. A., 285): „Die Johanneische Fassung des Begriffes ist von der Art, daß es bei ihr leichter wird, als bei der Paulinischen, den Begriff durch Ablösung der Form einer bestimmten äußeren historischen Person .... auf seinen wahren allgemeinen Inhalt zurückzuführen und ihn so sich denkbar zu machen." Und so kommt denn bei Johannes auch diabolus pro diabolismo vor.

dem ethischen Lebensgebiete, zur Erscheinung kommen kann, und daß ein schlechthin Böses diesem nicht angehört. Wer in den besprochenen Schriftstellen das Ineinanderspielen von Volksvorstellung und Lehrdarstellung, von Symbol und Begriff, von parabolischem und didaktischem Sprachgebrauche, nicht beachtet; wer Vorstellung, Symbol, Gleichniß ohne Weiteres zum Begriffe stempelt und dem dogmatischen Lehrbegriffe eingliedert; wer die verschiedenen Auffassungen der biblischen Schriftsteller in Betreff dieses Gegenstandes als unfehlbare, göttlich dokumentirte, Offenbarungsmittheilungen betrachtet und verwerthet: mit dem ist freilich weiter nicht zu streiten, sondern es ist der Zukunft anheimzugeben, ob auf diesem Gebiete eine gewissenhafte Prüfung auch noch ferner gestattet, oder ob durch unwissenschaftliche Machtsprüche die Forschung niedergeschlagen werden soll*).

Das Wesen des Satanischen und Dämonischen.

§. 33. Die neuere Theologie, so weit sie das Bedürfniß in sich fühlte, die Anforderungen der Wissenschaft der kirchlichen Ueberlieferung gegenüber zur Geltung zu bringen, hat die Schwierig-

---

*) Vgl Lücke (Deutsche Zeitschrift, 64 f.): „Nichts steht mir fester als dieses, daß diese Lehre in der Schrift noch zwischen Begriff und Bild oder Symbol schwebt, oder, was dasselbe ist, aus einer gewissen geistigen Keuschheit oder edlen Vorsichtigkeit zu keiner festen lehrbegrifflichen Bestimmtheit gekommen ist". Frommann (der johann. Lehrbegriff, 338): „Zu der Vorstellung einer persönlichen Existenz und einer Erscheinung des Teufels zur Verführung des Menschen berechtigen die johanneischen Aussprüche fast noch weniger, als die anderweitigen neutestamentlichen Aeußerungen über den Satan". Neander (Leben Jesu, 286 f.) setzt sich einigermaßen in Widerspruch mit sich selbst, wenn er einerseits erklärt: er würde gerne annehmen, daß Christus „nur als eine bildliche Hülle die aus dem Kreise der volksmäßigen Vorstellungen entlehnte Lehre vom Satan gebraucht habe, wenn sich in seinen Worten selbst Andeutungen darüber nachweisen ließen, daß er die darin liegende Vorstellung ... keineswegs bestätigen gewollt", und andererseits bemerkt (288): „daraus, daß er die gewöhnliche Ansicht von den Dämonischen stehen läßt, kann noch nicht geschlossen werden, daß er selbst diesen Gesichtspunkt getheilt und genehmigt habe". Gerade so sagen wir: daraus, daß er die gewöhnliche Ansicht vom Satan stehen läßt, kann auf eine Bestätigung derselben in der herkömmlichen volksthümlichen Vorstellungsweise keineswegs geschlossen werden. Vgl. noch Kern (Tüb. Zeitschrift 1833, 2, 44 f.), welcher an jener Stelle wenigstens schlechterdings darauf verzichtet, das Böse aus der Ursächlichkeit des Satans zu erklären.

Stellen wenigstens die Möglichkeit nicht unbedingt ausgeschlossen, daß Jesus in seinem Ausdrucke sich an die volksthümliche Vorstellung anschloß, ohne ihr damit die Bedeutung eines christlichen Lehrartikels zu geben: so finden sich darunter auch solche, welche diese Möglichkeit bis zur Gewißheit erheben. Wenn der Herr Matth. 16, 23 den Petrus geradezu Satan nennt: so macht er hier unverkennbar von dieser Bezeichnung einen rein symbolischen Gebrauch, und es erregt gegründete Bedenken, ob er für den Fall, daß er sich unter dem Satan im buchstäblichen Sinne des Wortes die Person des schlechthin bösen Fürsten der Finsterniß gedacht hätte, seinen Jünger ohne Weiteres als identisch mit einer so schauerlichen Persönlichkeit erklärt haben würde? Wer wird aber zu behaupten wagen, der Herr habe das Wort: er habe den Satan wie einen Blitz vom Himmel stürzen sehen*), eigentlich und buchstäblich gemeint, trotzdem daß der Satan vorher nicht wirklich im Himmel, und auch nachher nicht wirklich gestürzt war, da es ihm, wenigstens nach der herkömmlichen Vorstellung, bis heute gelungen ist, ein viel ansehnlicheres Reich auf Erden, als Gott selbst, zu beherrschen? Redet der Herr an einer anderen Stelle davon, wie der Satan die Jünger von Gott zur Sichtung heraus verlangt habe: so liegt nahe genug, daß ihm in dieser sprüchwörtlichen Redeweise nicht ein schlechthin böser Fürst der Finsterniß, sondern der den sittlichen Werth des Menschen erprobende Satan des Buches Hiob vorschwebt**). Augenscheinlich hatte auch der bald mehr universal-geistige, bald mehr national-gesetzliche Standpunkt der Evangelisten auf ihre Behandlung der dämonologischen Tradition Einfluß. In den johanneischen Reden Jesu z. B. findet sich nicht einmal eine Anspielung an die herkömmlichen dämonologischen Vorstellungen, nur ein Protest gegen die lästernde Anklage, daß Jesus selbst dämonisch sei***). Hat aber der Herr,

*) Luc. 10, 18. Die Stelle kann mithin nichts Anderes bedeuten, als daß die Macht des Bösen durch Christum gebrochen war; ist man genöthigt, die Ausdrücke „Himmel“ und „Erde“ uneigentlich zu nehmen, so versteht es sich von selbst, daß auch der Ausdruck „Satan“ dem symbolisirenden Vorstellungskreise der ganzen Stelle angehört.

**) Luc. 22, 31.

***) Joh. 8, 49.

Eben von hier aus erhellt nun aber, wie bedenklich es ist, auf die Realität der persönlichen Existenz des Teufels ein allzugroßes Gewicht zu legen. Zwischen einem Teufel, welcher als Ausgeburt vollendeter Bosheit ein undenkbarer, und einem Teufel, welcher als Jammerbild sittlicher Selbstqual ein mitleiderregender Gegenstand wird, bleibt dann nur noch die Wahl übrig. Die Bemerkung von Julius Müller daß „den religiösen Vorstellungen von Engeln und Teufeln doch wohl etwas Weiteres zu Grunde liegen müsse, als etwa nur das in unserer Phantasie sich abspiegelnde abstrakte Ur- und Zerrbild unseres eigenen sittlichen Zustandes" *), ist unstreitig vollkommen zutreffend. Eben so wenig ist zu bezweifeln, daß, wenn die Vorstellung vom Teufel und seinem Reiche der Erkenntniß des Heils an sich hinderlich gewesen wäre, der Herr und seine Apostel dieselbe eben so entschieden hätten bekämpfen müssen, als die Lehre von der Gesetzesgerechtigkeit. Das Gewissen ist, wie wir gesehen haben, zwar sich keiner überirdischen persönlichen uranfänglichen Ursächlichkeit der Sünde bewußt; aber es ist dessen sich mit voller Klarheit bewußt, daß die Sünde nicht nur am Subjekte, sondern auch außerhalb desselben, daß sie in der Welt ist, und daß das Zusammenwirken vieler sündlicher Persönlichkeiten zu einem und demselben bösen Zwecke innerhalb der Welt die grauenerregendsten Erscheinungen und die entsetzlichsten Wirkungen des Bösen zur Folge hat. Das Böse, obwohl es als solches immer am Subjekte ist, hat doch zu gleicher Zeit in der Welt auch eine objektive Macht gewonnen. In die Grenzen der vereinzelten Subjektivität eingeschlossen ist es noch das gebundene, schwache, welches sich noch nicht zu seiner vollen Bethätigung herauszusetzen vermag. Darum ist das Böse, in der bloßen Innerlichkeit subjektiver

---

seines Wesens kann er nur gedacht werden als eine beschränkte, gefallene, tief in die Bosheit versunkene, in ihrer Substanz aber der Schöpfung wie der Vorsehung Gottes anheimfallende, mithin keineswegs absolut böse, sondern im Bösen auch immer noch mit sich selber, mit ihrem eigenen besseren Lebensgrunde zerfallene Kreatur". Scurril und lächerlich sentimental ist es, wenn Proudhon den Satan „den Verworfenen der Priester", aber „Geliebten seines Herzens" nennt, und absurd, wenn Victor Hugo in einem Gedichte Christum in die Hölle herabsteigen läßt, um den „Bruder (!!) Belial" loszulassen. (Vgl. Allgem. Zeitung, Beilage Nr. 167, 1858.)

*) Die chr. Lehre von der Sünde II, 599.

Gedanken und Begehrungen, lediglich in der Vorstellung und im Vorsatze, noch anscheinend völlig wirkungslos und auch keiner äußern Ahndung ausgesetzt. Erst wenn dasselbe seine Wirkungen auf Andere überträgt und die Gemeinschaft in Besitz nimmt, erst wenn es eine das Gesammtleben bestimmende Potenz wird, übt es eine furchtbar zerstörende Gewalt aus, wird es dämonisch und satanisch.

Es ist ein Fehler beinahe aller neueren Lehrausführungen über das Wesen des Satans, daß sie sein Reich als ein wesentlich „jenseitiges" auffassen, und seinen Ursprung in den Regionen einer „überirdischen Geisterwelt" aufsuchen *). Die Frage nach dem Vorhandensein außerirdischer Geister, und die Frage nach dem Dasein des Satans und seines Reiches, sind nicht mit einander zu verwechseln. Ob es außer dem Menschen innerhalb der Schöpfung noch andere persönliche Geistwesen gebe: das ist ein Problem, dessen Lösung, wie wir schon früher angedeutet, nicht der Dogmatik, sondern der Erfahrung, im weitesten Sinne des Wortes der Kosmographie, angehört. Auch für den Fall, daß sich erfahrungsgemäß Selbstmanifestationen solcher Geistwesen auf Erden nicht nachweisen ließen, ist die Wahrscheinlichkeit doch sehr groß, daß die göttliche Schöpferkraft ihren unendlichen Reichthum nicht blos in den Menschen, sondern auch noch in anderen höher organisirten Geistwesen niedergelegt haben wird. In diesem Sinne entspricht die Annahme der realen Existenz eines außerirdischen Geister- oder Engel-Reiches auch einem Bedürfnisse des vernünftigen Denkens. Allein der Satan und sein Reich gehören nach der Schrift gar nicht den außerirdischen Schöpfungskreisen an. Auch solche Ausleger, welche in der Schrift eine wirkliche Lehre vom Teufel und seinem Reiche vorzufinden glauben, geben doch zu, daß kein jenseitiger Sündenfall der Geisterwelt in ihr gelehrt werde **), wie ja auch der 2 Pet. 2, 4 u. Jud. 6 erwähnte Sünden-

*) So auch Lange, pos. Dogmatik, 562.

**) Kurtz hat Recht, wenn er (Gesch. des A. B. I, 79) zu 1. Mos. 6, 2 erklärt, daß dogmatische Gründe die Exegese seit Chrysostomus und Augustinus an der einfachen und natürlichen Auffassung verhindert hätten. Aber wie will er gerade sich über dogmatische Knechtung der Exegese beklagen, der so tief in dogmatischen Vorurtheilen steckt, daß er meint, die Verträglichkeit des Ausspruches Jesu Matth. 22, 30 mit jener

sich doch zu sehr hat imponiren lassen, hat sich die richtige Einsicht in das satanische und dämonische Wesen von vorn herein dadurch fall der Engel kein außerirdischer, sondern ein so durchaus irdischer Vorgang ist, daß er auf Seite der gefallenen Engel menschliches Geschlechtsvermögen voraussetzt *). Ueberall in der Schrift sind der Satan und seine Engel als der irdischen Schöpfungsregion angehörig und innerhalb dieser erscheinend und wirkend gedacht, aus welchem Grunde der Satan auch ausdrücklich der „Gott dieser Zeit" und „der Fürst dieser Welt", heißt **). Der Teufel ist schlechthin diesseitig und darum auch ein Gegenstand der diesseitigen Erfahrung. Was wir in ihm und seinem Reiche erfahren, das kann daher nichts Anderes als das Wesen dieser Welt und der Geist dieser Zeit sein, und zwar in ihrer Emanzipation von der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott und der uranfänglichen Vollkommenheit der Welt und in ihrer bewußten, systematischen, widergöttlichen und weltförmigen Selbstbestimmung.

Wir werden daher das Sein der bösen Geister weder als ein solches bezeichnen, „vermöge dessen sie nicht eingeschränkt sind in diese oder jene Oertlichkeit der irdischen Welt, sondern dieselbe überwalten (!), wie der Himmel die Erde umspannt" ***), noch auch als ein solches, wodurch das Böse als „kosmisches Prinzip" anerkannt und lediglich in die Naturwelt verlegt wird †). Gerade Martensen, von dessen Satanologie, obwohl sie unter den neuern Versuchen, dieselbe der Wissenschaft gerechter werden zu lassen, die erste Stelle einnimmt ††), Lücke

Stelle nachweisen zu müssen und zu können? Wenn Twesten (Vorl. über die Dogm. II, 1, 332) zum Belege dafür, daß die in 1. Mos. 6, 2 enthaltene Vorstellung „nicht so abenteuerlich" sei, ganz zweckmäßig an Th. Moores Gedicht „die Liebe der Engel" erinnert, so gehört die Geschlechtsliebe der Engel allerdings in die Poesie, aber nicht in die Dogmatik.

*) Jud. 7: ὡς Σόδομα καὶ Γόμοῤῥα . . . τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασαι, wo τούτοις nach den besten Auslegern (Schneckenburger, de Wette, Huther u. s. w.) nur auf die V. 6 genannten Engel bezogen werden kann.

**) ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2. Cor. 4, 4; ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Joh. 12, 31.

***) Hofmann, Schriftbeweis I, 455.

†) Lücke, deutsche Zeitschrift, a. a. O., 64.

††) Die chr. Dogmatik, §. 99 — §. 107.

erschwert, daß er dasselbe ohne Weiteres als ein „Uebermenschliches" denkt. So richtig er bemerkt, daß die Welt nicht an und für sich das Böse sei, da es ja überhaupt ein Böses „an und für sich" gar nicht geben kann, indem das Böse immer nur am Guten ist, so sehr ist er im Unrechte, wenn er das Dämonische als die rein übersinnliche, rein spirituelle Macht des Bösen bezeichnet, so daß demzufolge die Geistessünden als solche einen satanischen, die Sinnlichkeitssünden als solche einen blos menschlichen Ursprung hätten. Ist schon an und für sich eine so durchgreifende Unterscheidung zwischen rein spirituellen und rein sensuellen Sünden nicht zulässig, da bei jeder Sünde, wenn auch bei jeder wieder auf andere Weise, der Geist, d. h. Vernunft und Wille, und eben so bei jeder, wenn auch noch so ungleichartig, der sinnliche Organismus, d. h. Gefühls- und Begehrungsvermögen, mitwirkt: so vermag auch außerdem die Satanologie und Dämonologie Martensen's einen an Manichäismus anstreifenden dualistischen Charakter nicht zu verläugnen. Martensen denkt den Satan, wenigstens in seiner Entstehung, nicht als ein einzelnes Geschöpf, sondern als ein universelles Princip, als den contradiktorischen Gegensatz zu Gott, und der Teufel muß daher, wenn die widergöttliche Antithese einen vollen Sinn haben soll, auch eine „gewisse Allgegenwart" besitzen. Auf die Frage, wie ein solches universelles dem guten contradiktorisch entgegengesetztes böses Princip in die ursprünglich vollkommene Schöpfung Gottes eingedrungen sei, hat Martensen freilich nicht einmal den Versuch einer Antwort in Bereitschaft, ja seine Auffassung steht in dieser Beziehung sogar hinter der herkömmlichen zurück. Wenn nach dieser das Böse in dem Falle eines guten Engelfürsten seinen Ursprung genommen hat, so hat diese Vorstellung, wie wenig sie auch die Möglichkeit jenes Falles denkbar zu machen vermag, doch darin Recht, daß sie die Entstehung des Bösen auf dem ethischen Gebiete, in einer widergöttlichen persönlichen Selbstbestimmung, aufsucht. Die Vorstellung von Martensen dagegen verlegt den Ursprung des Bösen in die unpersönliche Schöpfung, und unter diesen Umständen bleibt dann keine andere Wahl, als das Böse entweder pantheistisch aus der göttlichen Ursächlichkeit, oder manichäisch aus einem außergöttlichen Urprinzipe zu erklären! *)

*) Folgerichtig erblickt Martensen auch in der Schlange des Paradieses die verblümte Bezeichnung des kosmischen Princips, welches dem

Ist aber demzufolge das Böse als solches eigentlich Substanz, nicht Subjekt: dann bleibt es auch sehr problematisch, ob es überhaupt zu der individuellen Bestimmtheit eines satanischen Personlebens zu gelangen vermag? Das „kosmische Princip" bleibt an und für sich Substanz; als Person hat es bereits aufgehört, es selbst zu sein; es ist ein Anderes geworden, das entweder nicht mehr grundböse, oder noch nicht wahrhaft Person sein kann. Daher ist auch der Teufel Martensen's, in entschiedener Abweichung von dem Teufel der Kirchenlehre, eine so zu sagen undefinirbare Größe, ein Wesen, das ist und doch auch wieder nicht ist, das zwischen Dasein und Nichtsein, Persönlichkeit und Personification, Wirklichkeit und Möglichkeit, „ist" und „bedeutet", nebelartig hin und her schwankt, das sich erst ein Dasein zu geben oder zu erschleichen, das zu werden bemüht ist, was es in Wirklichkeit doch niemals sein kann*).

Allerdings durfte Martensen, wollte er in diesem Punkte mit der Kirchenlehre nicht völlig brechen, bei diesem Ergebnisse auch nicht stehen bleiben. Wenn er daher, obwohl es ihm feststeht, daß in der Schrift nicht allenthalben nothwendig unter Engeln persönliche Geister zu denken sind, jenes kosmische Princip dennoch in einer überirdischen grundbösen Centralpersönlichkeit „geoffenbart" (!) werden läßt, und nicht nur diese, sondern auch die übrigen bösen übermenschlichen Persönlichkeiten oder Dämonen als überall wahrhaft allgegenwärtig, da sie im Universum sein können, wo sie wollen, bezeichnet**), so nimmt freilich der speculative Anlauf, von welchem er ursprünglich in seiner Satanologie anhob, einen im Ganzen kläglichen Ausgang. Wie viel consequenter lehrt doch die herkömmliche Kirchenlehre, wenn ihr das Böse von Anfang bis zu Ende Subjekt bleibt. In welchen bedenklichen Widerspruch setzt sich Martensen mit sich selbst, wenn er das Böse an sich als ein Unpersönliches faßt und doch wieder in der Form einer grund-

---

Menschen versuchend entgegentritt (a. a. O., §. 103, Anm.). Ein böses kosmisches Princip, das keine Persönlichkeit ist, sich also nicht selbst bestimmt, sondern bestimmt wird, ist außerhalb des manichäischen Gedankenkreises undenkbar.

*) A. a. O., §. 103: „Die Vorstellung vom Teufel, als Gott der Zeit, führt uns auf die Vorstellung einer unablässig werdenden Persönlichkeit hin".

**) A. a. O., §. 106.

bösen überirdischen Centralpersönlichkeit zur Erscheinung kommen läßt! Weßhalb bedarf es zur „Offenbarung" des Bösen überhaupt einer außerirdischen dasselbe offenbarenden Persönlichkeit? Ist es einerseits richtig, daß der Kampf mit dem Bösen als ein Kampf mit einem persönlichen Selbstbewußtsein ein rechter Geisterkampf ist: so leuchtet andererseits ein, daß dieser Kampf, gegen Menschen geführt, ebenfalls ein Kampf gegen persönliche Geister ist; es bleibt mithin unbewiesen, weßhalb er nothwendig ein solcher gegen übermenschliche Geister sein solle *).

Neuerlich ist geradezu die Behauptung ausgesprochen worden, daß die „sittliche Erschlaffung unserer Zeit" eine Folge des Unglaubens an die Existenz des persönlichen Teufels sei, und daß die „Offenbarung" des Teufels die große Bedeutung habe, den finstern Hintergrund für die Lichtoffenbarung Gottes zu bilden. Abgesehen davon, daß die wissenschaftliche Forschung als solche nicht zu fragen hat, wozu ihre Ergebnisse nützlich sein können: so möchten wir auch noch bezweifeln, daß die Vorstellung von der überirdischen persönlichen Existenz des Satans und der Dämonen der sittlichen Erschlaffung irgendwie zu wehren im Stande sei. Wo mit dieser Vorstellung voller Ernst gemacht wird: da kann höchstens, in Folge des natürlichen Schauers vor einer schlechthin bösen überirdischen Geisterwelt, jenes Phänomen eintreten, welches die Periode der Hexenprocesse mit Blut und Feuer in unauslöschlichen Zügen auf die Gedächtnißtafel der Geschichte eingegraben hat. Die kirchlich überlieferte Satanologie und Dämonologie kann jedenfalls nur unter der Bedingung dogmatische Bedeutung für sich in Anspruch nehmen, daß eine persönliche Gemeinschaft, ein individueller Verkehr zwischen den Dämonen und den Menschen, möglich ist. Allein in diesem Falle entsteht vor Allem die Frage nach der Denkbarkeit eines solchen Verkehrs? Wie

*) Martensen scheint an dieser Stelle die Gottesfurcht geradezu mit der Furcht vor dem Teufel zu verwechseln: „Das Bewußtsein von dem dämonischen Reiche und dem Fürsten desselben ist der dunkle, nächtliche Hintergrund für das christliche Bewußtsein und die Furcht vor dem Teufel und das tiefe Grauen vor der dämonischen Gemeinschaft der dunkle Grund für die christliche Gottesfurcht". Er scheint zu vergessen, daß die Gottesfurcht ihre Quelle in dem alttestamentlichen Gesetzesbewußtsein, in der Ehrfurcht vor der göttlichen Heiligkeit hat.

dem ethischen Lebensgebiete, zur Erscheinung kommen kann, und daß ein schlechthin Böses diesem nicht angehört. Wer in den besprochenen Schriftstellen das Ineinanderspielen von Volksvorstellung und Lehrdarstellung, von Symbol und Begriff, von parabolischem und didaktischem Sprachgebrauche, nicht beachtet; wer Vorstellung, Symbol, Gleichniß ohne Weiteres zum Begriffe stempelt und dem dogmatischen Lehrbegriffe eingliedert; wer die verschiedenen Auffassungen der biblischen Schriftsteller in Betreff dieses Gegenstandes als unfehlbare, göttlich dokumentirte, Offenbarungsmittheilungen betrachtet und verwerthet: mit dem ist freilich weiter nicht zu streiten, sondern es ist der Zukunft anheimzugeben, ob auf diesem Gebiete eine gewissenhafte Prüfung auch noch ferner gestattet, oder ob durch unwissenschaftliche Machtsprüche die Forschung niedergeschlagen werden soll*).

Das Wesen des Satanischen und Dämonischen.

§. 33. Die neuere Theologie, so weit sie das Bedürfniß in sich fühlte, die Anforderungen der Wissenschaft der kirchlichen Ueberlieferung gegenüber zur Geltung zu bringen, hat die Schwierig-

---

*) Vgl Lücke (Deutsche Zeitschrift, 64 f.): „Nichts steht mir fester als dieses, daß diese Lehre in der Schrift noch zwischen Begriff und Bild oder Symbol schwebt, oder, was dasselbe ist, aus einer gewissen geistigen Keuschheit oder edlen Vorsichtigkeit zu keiner festen lehrbegrifflichen Bestimmtheit gekommen ist". Frommann (der johann. Lehrbegriff, 338): „Zu der Vorstellung einer persönlichen Existenz und einer Erscheinung des Teufels zur Verführung des Menschen berechtigen die johanneischen Aussprüche fast noch weniger, als die anderweitigen neutestamentlichen Aeußerungen über den Satan". Neander (Leben Jesu, 286 f.) setzt sich einigermaßen in Widerspruch mit sich selbst, wenn er einerseits erklärt: er würde gerne annehmen, daß Christus „nur als eine bildliche Hülle die aus dem Kreise der volksmäßigen Vorstellungen entlehnte Lehre vom Satan gebraucht habe, wenn sich in seinen Worten selbst Andeutungen darüber nachweisen ließen, daß er die darin liegende Vorstellung ... keineswegs bestätigen gewollt", und andererseits bemerkt (288): „daraus, daß er die gewöhnliche Ansicht von den Dämonischen stehen läßt, kann noch nicht geschlossen werden, daß er selbst diesen Gesichtspunkt getheilt und genehmigt habe". Gerade so sagen wir: daraus, daß er die gewöhnliche Ansicht vom Satan stehen läßt, kann auf eine Bestätigung derselben in der herkömmlichen volksthümlichen Vorstellungsweise keineswegs geschlossen werden. Vgl. noch Kern (Tüb. Zeitschrift 1833, 2, 44 f.), welcher an jener Stelle wenigstens schlechterdings darauf verzichtet, das Böse aus der Ursächlichkeit des Satans zu erklären,

keiten, welche mit der herkömmlichen Lehrweise gerade in diesem Lehrpunkte verknüpft sind, sich nicht zu verbergen vermocht. In der wenigstens stillschweigenden Voraussetzung, daß die Frage nach der persönlichen Existenz des Satans keine Frage des Gewissens, sondern des Wissens sei, hat sie insbesondere der Thatsache sich nicht verschließen können, daß der Begriff eines schlechthin bösen persönlichen Geistwesens wissenschaftlich nicht vollziehbar ist. In dieser Beziehung bemerkt Nitzsch treffend, „daß wir das absolut böse Wesen immer nur unter der Bedingung denken können, daß wir entweder an der absoluten Bosheit oder an der wahren Existenz etwas fehlen lassen" *). Mit einem solchen Zugeständnisse aber ist auch die Lehre vom Teufel und seinem Reiche in ihrer hergebrachten Form wissenschaftlich aufgegeben; denn, wenn der Teufel nicht schlechthin böse ist, so ist er auch nicht der schlechthinige Widersacher Gottes und seines Reiches, so sind auch noch theilweise gute und sittliche Regungen in seinem Geistleben denkbar, so wäre es auch unbillig, seine Bekehrungsfähigkeit schlechterdings zu läugnen. Dann ist aber auch kein Grund mehr vorhanden, ihn allein von den Wirkungen der Erlösung schlechthin auszuschließen, dann kann er nicht lediglich ein Gegenstand des göttlichen Gerichtes und des menschlichen Abscheus, sondern er muß zugleich auch möglicherweise ein solcher des göttlichen Erbarmens und des menschlichen Mitgefühls sein **).

---

*) System der chr. Lehre §. 116, Anm. 2. Tholuck (die Lehre von der Sünde, 7. A., 23): „Unmöglich ist, daß der Geist, der Gottes Ebenbild ist, ganz böse werde; denn wäre ihm Alles genommen, was er aus Gott hat, so wäre er selber nicht mehr."— Thomas von Aquino (Summa, I, qu. 49, art. 3): Summum malum esse non potest, quia .... etsi malum semper diminuat bonum, nunquam tamen illud potest totaliter consumere. Et sic semper remanente bono non potest esse aliquid integre et perfecte malum ... quia destructo omni bono subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum.

**) Wie sich dasselbe in burlesker Weise in dem Schiller'schen Liede „an die Freude", in der Form, in welcher es zuerst in der „Thalia" erschien, durch die Schlußstrophen aussprach:

„Allen Sündern soll vergeben,
Und die Hölle nicht mehr sein".

Auch der Satan, wie ihn J. P. Lange sich vorstellt (Pos. Dogm., 561), erregt mehr Mitleid als Abscheu: „Nach der dogmatischen Bestimmung

Eben von hier aus erhellt nun aber, wie bedenklich es ist, auf die Realität der persönlichen Existenz des Teufels ein allzugroßes Gewicht zu legen. Zwischen einem Teufel, welcher als Ausgeburt vollendeter Bosheit ein undenkbarer, und einem Teufel, welcher als Jammerbild sittlicher Selbstqual ein mitleiderregender Gegenstand wird, bleibt dann nur noch die Wahl übrig. Die Bemerkung von Julius Müller daß „den religiösen Vorstellungen von Engeln und Teufeln doch wohl etwas Weiteres zu Grunde liegen müsse, als etwa nur das in unserer Phantasie sich abspiegelnde abstrakte Ur- und Zerrbild unseres eigenen sittlichen Zustandes“ *), ist unstreitig vollkommen zutreffend. Eben so wenig ist zu bezweifeln, daß, wenn die Vorstellung vom Teufel und seinem Reiche der Erkenntniß des Heils an sich hinderlich gewesen wäre, der Herr und seine Apostel dieselbe eben so entschieden hätten bekämpfen müssen, als die Lehre von der Gesetzesgerechtigkeit. Das Gewissen ist, wie wir gesehen haben, zwar sich keiner überirdischen persönlichen uranfänglichen Ursächlichkeit der Sünde bewußt; aber es ist dessen sich mit voller Klarheit bewußt, daß die Sünde nicht nur am Subjekte, sondern auch außerhalb desselben, daß sie in der Welt ist, und daß das Zusammenwirken vieler sündlicher Persönlichkeiten zu einem und demselben bösen Zwecke innerhalb der Welt die grauenerregendsten Erscheinungen und die entsetzlichsten Wirkungen des Bösen zur Folge hat. Das Böse, obwohl es als solches immer am Subjekte ist, hat doch zu gleicher Zeit in der Welt auch eine objektive Macht gewonnen. In die Grenzen der vereinzelten Subjektivität eingeschlossen ist es noch das gebundene, schwache, welches sich noch nicht zu seiner vollen Bethätigung herauszusetzen vermag. Darum ist das Böse, in der bloßen Innerlichkeit subjektiver

---

seines Wesens kann er nur gedacht werden als eine beschränkte, gefallene, tief in die Bosheit versunkene, in ihrer Substanz aber der Schöpfung wie der Vorsehung Gottes anheimfallende, mithin keineswegs absolut böse, sondern im Bösen auch immer noch mit sich selber, mit ihrem eigenen besseren Lebensgrunde zerfallene Kreatur“. Scurril und lächerlich sentimental ist es, wenn Proudhon den Satan „den Verworfenen der Priester“, aber „Geliebten seines Herzens“ nennt, und absurd, wenn Victor Hugo in einem Gedichte Christum in die Hölle herabsteigen läßt, um den „Bruder (!!) Belial“ loszulassen. (Vgl. Allgem. Zeitung, Beilage Nr. 167, 1858.)

*) Die chr. Lehre von der Sünde II, 599.

Gedanken und Begehrungen, lediglich in der Vorstellung und im Vorsatze, noch anscheinend völlig wirkungslos und auch keiner äußern Ahndung ausgesetzt. Erst wenn dasselbe seine Wirkungen auf Andere überträgt und die Gemeinschaft in Besitz nimmt, erst wenn es eine das Gesammtleben bestimmende Potenz wird, übt es eine furchtbar zerstörende Gewalt aus, wird es dämonisch und satanisch.

Es ist ein Fehler beinahe aller neueren Lehrausführungen über das Wesen des Satans, daß sie sein Reich als ein wesentlich „jenseitiges" auffassen, und seinen Ursprung in den Regionen einer „überirdischen Geisterwelt" aufsuchen *). Die Frage nach dem Vorhandensein außerirdischer Geister, und die Frage nach dem Dasein des Satans und seines Reiches, sind nicht mit einander zu verwechseln. Ob es außer dem Menschen innerhalb der Schöpfung noch andere persönliche Geistwesen gebe: das ist ein Problem, dessen Lösung, wie wir schon früher angedeutet, nicht der Dogmatik, sondern der Erfahrung, im weitesten Sinne des Wortes der Kosmographie, angehört. Auch für den Fall, daß sich erfahrungsgemäß Selbstmanifestationen solcher Geistwesen auf Erden nicht nachweisen ließen, ist die Wahrscheinlichkeit doch sehr groß, daß die göttliche Schöpferkraft ihren unendlichen Reichthum nicht blos in den Menschen, sondern auch noch in anderen höher organisirten Geistwesen niedergelegt haben wird. In diesem Sinne entspricht die Annahme der realen Existenz eines außerirdischen Geister- oder Engel-Reiches auch einem Bedürfnisse des vernünftigen Denkens. Allein der Satan und sein Reich gehören nach der Schrift gar nicht den außerirdischen Schöpfungskreisen an. Auch solche Ausleger, welche in der Schrift eine wirkliche Lehre vom Teufel und seinem Reiche vorzufinden glauben, geben doch zu, daß kein jenseitiger Sündenfall der Geisterwelt in ihr gelehrt werde**), wie ja auch der 2 Pet. 2, 4 u. Jud. 6 erwähnte Sünden-

*) So auch Lange, pos. Dogmatik, 562.

**) Kurtz hat Recht, wenn er (Gesch. des A. B. I, 79) zu 1. Mos. 6, 2 erklärt, daß dogmatische Gründe die Exegese seit Chrysostomus und Augustinus an der einfachen und natürlichen Auffassung verhindert hätten. Aber wie will er gerade sich über dogmatische Knechtung der Exegese beklagen, der so tief in dogmatischen Vorurtheilen steckt, daß er meint, die Verträglichkeit des Ausspruches Jesu Matth. 22, 30 mit jener

sich doch zu sehr hat imponiren lassen, hat sich die richtige Einsicht in das satanische und dämonische Wesen von vorn herein dadurch fall der Engel kein außerirdischer, sondern ein so durchaus irdischer Vorgang ist, daß er auf Seite der gefallenen Engel menschliches Geschlechtsvermögen voraussetzt *). Ueberall in der Schrift sind der Satan und seine Engel als der irdischen Schöpfungsregion angehörig und innerhalb dieser erscheinend und wirkend gedacht, aus welchem Grunde der Satan auch ausdrücklich der „Gott dieser Zeit" und „der Fürst dieser Welt", heißt **). Der Teufel ist schlechthin diesseitig und darum auch ein Gegenstand der diesseitigen Erfahrung. Was wir in ihm und seinem Reiche erfahren, das kann daher nichts Anderes als das Wesen dieser Welt und der Geist dieser Zeit sein, und zwar in ihrer Emanzipation von der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott und der uranfänglichen Vollkommenheit der Welt und in ihrer bewußten, systematischen, widergöttlichen und weltförmigen Selbstbestimmung.

Wir werden daher das Sein der bösen Geister weder als ein solches bezeichnen, „vermöge dessen sie nicht eingeschränkt sind in diese oder jene Oertlichkeit der irdischen Welt, sondern dieselbe überwalten (!), wie der Himmel die Erde umspannt" ***), noch auch als ein solches, wodurch das Böse als „kosmisches Prinzip" anerkannt und lediglich in die Naturwelt verlegt wird †). Gerade Martensen, von dessen Satanologie, obwohl sie unter den neuern Versuchen, dieselbe der Wissenschaft gerechter werden zu lassen, die erste Stelle einnimmt ††), Lücke

Stelle nachweisen zu müssen und zu können? Wenn Twesten (Vorl. über die Dogm. II, 1, 332) zum Belege dafür, daß die in 1. Mos. 6, 2 enthaltene Vorstellung „nicht so abenteuerlich" sei, ganz zweckmäßig an Th. Moores Gedicht „die Liebe der Engel" erinnert, so gehört die Geschlechtsliebe der Engel allerdings in die Poesie, aber nicht in die Dogmatik.

*) Jud. 7: ὡς Σόδομα καὶ Γόμοῤῥα . . . τὸν ὅμοιον τρόπον τούτοις ἐκπορνεύσασαι, wo τούτοις nach den besten Auslegern (Schneckenburger, de Wette, Huther u. s. w.) nur auf die V. 6 genannten Engel bezogen werden kann.

**) ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2. Cor. 4, 4; ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Joh. 12, 31.

***) Hofmann, Schriftbeweis I, 455.

†) Lücke, deutsche Zeitschrift, a. a. O., 64.

††) Die chr. Dogmatik, §. 99 — §. 107.

erschwert, daß er dasselbe ohne Weiteres als ein „Uebermenschliches" denkt. So richtig er bemerkt, daß die Welt nicht an und für sich das Böse sei, da es ja überhaupt ein Böses „an und für sich" gar nicht geben kann, indem das Böse immer nur am Guten ist, so sehr ist er im Unrechte, wenn er das Dämonische als die rein übersinnliche, rein spirituelle Macht des Bösen bezeichnet, so daß demzufolge die Geistessünden als solche einen satanischen, die Sinnlichkeitssünden als solche einen blos menschlichen Ursprung hätten. Ist schon an und für sich eine so durchgreifende Unterscheidung zwischen rein spirituellen und rein sensuellen Sünden nicht zulässig, da bei jeder Sünde, wenn auch bei jeder wieder auf andere Weise, der Geist, d. h. Vernunft und Wille, und eben so bei jeder, wenn auch noch so ungleichartig, der sinnliche Organismus, d. h. Gefühls- und Begehrungsvermögen, mitwirkt: so vermag auch außerdem die Satanologie und Dämonologie Martensen's einen an Manichäismus anstreifenden dualistischen Charakter nicht zu verläugnen. Martensen denkt den Satan, wenigstens in seiner Entstehung, nicht als ein einzelnes Geschöpf, sondern als ein universelles Princip, als den contradiktorischen Gegensatz zu Gott, und der Teufel muß daher, wenn die widergöttliche Antithese einen vollen Sinn haben soll, auch eine „gewisse Allgegenwart" besitzen. Auf die Frage, wie ein solches universelles dem guten contradiktorisch entgegengesetztes böses Princip in die ursprünglich vollkommene Schöpfung Gottes eingedrungen sei, hat Martensen freilich nicht einmal den Versuch einer Antwort in Bereitschaft, ja seine Auffassung steht in dieser Beziehung sogar hinter der herkömmlichen zurück. Wenn nach dieser das Böse in dem Falle eines guten Engelfürsten seinen Ursprung genommen hat, so hat diese Vorstellung, wie wenig sie auch die Möglichkeit jenes Falles denkbar zu machen vermag, doch darin Recht, daß sie die Entstehung des Bösen auf dem ethischen Gebiete, in einer widergöttlichen persönlichen Selbstbestimmung, aufsucht. Die Vorstellung von Martensen dagegen verlegt den Ursprung des Bösen in die unpersönliche Schöpfung, und unter diesen Umständen bleibt dann keine andere Wahl, als das Böse entweder pantheistisch aus der göttlichen Ursächlichkeit, oder manichäisch aus einem außergöttlichen Urprinzipe zu erklären!*)

*) Folgerichtig erblickt Martensen auch in der Schlange des Paradieses die verblümte Bezeichnung des kosmischen Princips, welches dem

Ist aber demzufolge das Böse als solches eigentlich Substanz, nicht Subjekt: dann bleibt es auch sehr problematisch, ob es überhaupt zu der individuellen Bestimmtheit eines satanischen Personlebens zu gelangen vermag? Das „kosmische Princip“ bleibt an und für sich Substanz; als Person hat es bereits aufgehört, es selbst zu sein; es ist ein Anderes geworden, das entweder nicht mehr grundböse, oder noch nicht wahrhaft Person sein kann. Daher ist auch der Teufel Martensen's, in entschiedener Abweichung von dem Teufel der Kirchenlehre, eine so zu sagen undefinirbare Größe, ein Wesen, das ist und doch auch wieder nicht ist, das zwischen Dasein und Nichtsein, Persönlichkeit und Personification, Wirklichkeit und Möglichkeit, „ist“ und „bedeutet“, nebelartig hin und her schwankt, das sich erst ein Dasein zu geben oder zu erschleichen, das zu werden bemüht ist, was es in Wirklichkeit doch niemals sein kann*).

Allerdings durfte Martensen, wollte er in diesem Punkte mit der Kirchenlehre nicht völlig brechen, bei diesem Ergebnisse auch nicht stehen bleiben. Wenn er daher, obwohl es ihm feststeht, daß in der Schrift nicht allenthalben nothwendig unter Engeln persönliche Geister zu denken sind, jenes kosmische Princip dennoch in einer überirdischen grundbösen Centralpersönlichkeit „geoffenbart“ (!) werden läßt, und nicht nur diese, sondern auch die übrigen bösen übermenschlichen Persönlichkeiten oder Dämonen als überall wahrhaft allgegenwärtig, da sie im Universum sein können, wo sie wollen, bezeichnet**), so nimmt freilich der speculative Anlauf, von welchem er ursprünglich in seiner Satanologie anhob, einen im Ganzen kläglichen Ausgang. Wie viel consequenter lehrt doch die herkömmliche Kirchenlehre, wenn ihr das Böse von Anfang bis zu Ende Subjekt bleibt. In welchen bedenklichen Widerspruch setzt sich Martensen mit sich selbst, wenn er das Böse an sich als ein Unpersönliches faßt und doch wieder in der Form einer grund-

---

Menschen versuchend entgegentritt (a. a. O., §. 103, Anm.). Ein böses kosmisches Princip, das keine Persönlichkeit ist, sich also nicht selbst bestimmt, sondern bestimmt wird, ist außerhalb des manichäischen Gedankenkreises undenkbar.

*) A. a. O., §. 103: „Die Vorstellung vom Teufel, als Gott der Zeit, führt uns auf die Vorstellung einer unablässig werdenden Persönlichkeit hin“.

**) A. a. O., §. 106.

bösen überirdischen Centralpersönlichkeit zur Erscheinung kommen läßt! Weßhalb bedarf es zur „Offenbarung" des Bösen überhaupt einer außerirdischen dasselbe offenbarenden Persönlichkeit? Ist es einerseits richtig, daß der Kampf mit dem Bösen als ein Kampf mit einem persönlichen Selbstbewußtsein ein rechter Geisterkampf ist: so leuchtet andererseits ein, daß dieser Kampf, gegen Menschen geführt, ebenfalls ein Kampf gegen persönliche Geister ist; es bleibt mithin unbewiesen, weßhalb er nothwendig ein solcher gegen übermenschliche Geister sein solle *).

Neuerlich ist geradezu die Behauptung ausgesprochen worden, daß die „sittliche Erschlaffung unserer Zeit" eine Folge des Unglaubens an die Existenz des persönlichen Teufels sei, und daß die „Offenbarung" des Teufels die große Bedeutung habe, den finstern Hintergrund für die Lichtoffenbarung Gottes zu bilden. Abgesehen davon, daß die wissenschaftliche Forschung als solche nicht zu fragen hat, wozu ihre Ergebnisse nützlich sein können: so möchten wir auch noch bezweifeln, daß die Vorstellung von der überirdischen persönlichen Existenz des Satans und der Dämonen der sittlichen Erschlaffung irgendwie zu wehren im Stande sei. Wo mit dieser Vorstellung voller Ernst gemacht wird: da kann höchstens, in Folge des natürlichen Schauers vor einer schlechthin bösen überirdischen Geisterwelt, jenes Phänomen eintreten, welches die Periode der Hexenprocesse mit Blut und Feuer in unauslöschlichen Zügen auf die Gedächtnißtafel der Geschichte eingegraben hat. Die kirchlich überlieferte Satanologie und Dämonologie kann jedenfalls nur unter der Bedingung dogmatische Bedeutung für sich in Anspruch nehmen, daß eine persönliche Gemeinschaft, ein individueller Verkehr zwischen den Dämonen und den Menschen, möglich ist. Allein in diesem Falle entsteht vor Allem die Frage nach der Denkbarkeit eines solchen Verkehrs? Wie

*) Martensen scheint an dieser Stelle die Gottesfurcht geradezu mit der Furcht vor dem Teufel zu verwechseln: „Das Bewußtsein von dem dämonischen Reiche und dem Fürsten desselben ist der dunkle, nächtliche Hintergrund für das christliche Bewußtsein und die Furcht vor dem Teufel und das tiefe Grauen vor der dämonischen Gemeinschaft der dunkle Grund für die christliche Gottesfurcht". Er scheint zu vergessen, daß die Gottesfurcht ihre Quelle in dem alttestamentlichen Gesetzesbewußtsein, in der Ehrfurcht vor der göttlichen Heiligkeit hat.

sichtbare Dinge, wie auch leibhafte Menschen auf uns einwirken, das wissen wir aus Erfahrung. Woher wissen wir dagegen aus der Erfahrung, daß und wie der Satan und seine Engel auf uns einzuwirken vermögen? *) Aus der Erfahrung wissen wir, daß, außer der Einwirkung Gottes als des absoluten Geistes, die im Gewissen ursprünglich und unmittelbar auf unser Geistleben stattfindet, weil das Absolute in dem Gewissen als solches unserem Geiste schlechthin gegenwärtig ist, jede andere geschöpfliche Einwirkung organisch vermittelt ist, daß es keine rein geistige Wirkungsarten geschöpflicher Wesen auf uns giebt. Auch die geistigsten Elemente des menschlichen Personlebens, Gedanke und Wille eines Andern, werden durch das Organ des Wortes unter Mitwirkung der Sinnenthätigkeit unserem Ich vermittelt. Daß überirdische creatürliche Geistwesen in einen rein geistigen Contakt mit uns treten können, ist an und für sich unmöglich, d. h. möglich wäre dies nur unter der Bedingung, daß jene creatürlichen und endlichen Wesen unendliche wären und göttliche Eigenschaften, wie Allgegenwart, Allwissenheit u. s. w. besäßen, was eben nicht möglich ist. Je mehr der Satan und die Dämonen ihrer geschöpflichen Begrenzung entkleidet werden: desto mehr verwickelt sich auch die Satanologie und Dämonologie in unlösbare metaphysische und ethische Schwierigkeiten. Nehmen wir als möglich an, daß der Satan jeden Augenblick eine unmittelbare Einwirkung auf alle Menschen auszuüben vermöge, so müssen wir uns denselben, da diese Einwirkung auf viele, an den entlegensten Oertlichkeiten befindliche, Menschen gleichzeitig stattfinden kann, zu dem Zwecke allgegenwärtig, allwissend, d. h. göttlich denken; und er hört auf, ein bloßes Geschöpf zu sein. Nehmen wir an, daß er eine der göttlichen wenigstens ähnliche Macht besitze, so hat der Mensch in ihm ein Uebergewicht des Bösen sich gegenüber, womit sein persönliches Vermögen keinen Vergleich mehr aushält.

Der Kampf zwischen zwei metaphysisch durchaus ungleichen Wesen hat aber keine ethische Bedeutung mehr. Giebt es wirklich einen Verkehr zwischen den Dämonen und den Menschen, so muß die-

---

*) Martensen, a. a. O., §. 106, erklärt ohne Weiteres, „daß wir die reale Möglichkeit dieses bösen Geschöpfes, die Macht und Einwirkung desselben auf die Menschenwelt, nicht einzusehen vermögen“.

ser organisch vermittelt, so müssen die Dämonen selbst organische Geschöpfe sein. In diesem Fall muß ihre Einwirkung auf die Menschen auch nothwendig durch die sinnliche Erscheinung geschehen, und es muß der Satan mit seinen Engeln die Eigenschaft besitzen, gleichzeitig in den verschiedensten Organismen sich zu manifestiren. Wenn es wirklich persönlich existirende Teufel giebt, so müssen dieselben auch wirklich persönlich erscheinen. Darum nahm auch die ehrlich gemeinte Satanologie der orthodoxen Jahrhunderte die Realität von Teufelserscheinungen unbedingt und ohne alle Bedenken an*). Luther z. B. weiß gar wohl, wie es zugeht, daß man Morgens die Leute todt im Bett findet. Der Satan kann den Leib erwürgen**), und wie dieser ächte, d. h. zur gewaltthätigen Einwirkung auf den Menschen mit den ausreichendsten Organen wohlausgerüstete, Teufel physisch auf den Menschen wirkt und auch sonst noch Gewitter macht und Pestilenzen hervorruft, so kann derselbe nach Luther's Meinung auch auf physikalischem Wege, durch eine zweckmäßige Medicin, ein feines Saitenspiel, einen guten Trunk, heitere Scherzreden, aus dem Felde geschlagen werden***). Wird einmal ein solcher realer, d. h. organisch ver=

---

*) Calov (systema IV, 331): Non videtur quicquam obstare, quominus Daemon intellectui species quasdam proponere ac imprimere possit . . . Unde Enthusiasmi fanaticorum, nisi a Diabolo species mentibus eorum imprimente? . . . Quo pertinent apparitiones Daemonum, vel spectra, siquidem spectra nihil aliud sint, quam apparitiones Diaboli externae, homines aut res alias propter homines infestantes, quae variis formis fiunt: quadrupedum, avium, serpentum, hominum etc., aut monstrosis etiam, unde nomina: Striges, Lamiae, Lares, Satyri, Pygmei, seu Virunculi, Koboldi etc.

**) Vgl. mein Wesen des Prot. II, 137 ff.

***) Luther an Wenc. Link (Briefe bei de Wette, III, 348): De phreneticis sic sentio, omnes moriones et quicunque usu rationis privantur, a daemonibus vexari vel occupari . . . . quod variis modis Satan homines sic tentat alios gravius, alios levius, alios brevius, alios longius. Nam quod medici multa ejusmodi tribuunt naturalibus causis et remediis aliquando mitigant fit, quod ignorant, quanta sit potentia et vis daemonum . . . etiamsi plurima talia herbis et aliis remediis naturalibus curari possunt . . . . Ebenderselbe an den herzogl. bayerischen Hofmusikus L. Senfel (a. a.

mittelter, Verkehr zwischen Dämonen und Menschen als möglich betrachtet, dann ist es auch folgerichtig, wenn diejenigen Menschen, welche sich in denselben einlassen und unter Umständen sogar verbrecherische Pakte mit dem Teufel abschließen, von Kirche und Staat als Verbrecher, und zwar mit der härtesten Strafe, bestraft werden. Die „Hexenepidemie, von welcher — nach den Worten eines trefflichen Kirchenhistorikers — Deutschland vom Ende des fünfzehnten Jahrhunderts an ergriffen worden zu sein scheint" *), hat ihre Entstehung in keinem blos zufälligen Contagium genommen. Sie ist das Produkt eines durch und durch ehrlichen Glaubens an die Existenz des persönlichen Satans und persönlicher Dämonen als außerirdischer großmächtiger Geistwesen und an ihre reale Einwirkung auf die Menschen. In der verwilderten Phantasie einer Zeit, welcher die ethische Würdigung der Sünde beinahe gänzlich abhanden gekommen und nur ein magischer Schauer vor der durch sie bedingten furchtbaren Schuld und Strafe zurückgeblieben war, verwandelten sich die verbrecherischen Gedanken vieler Menschen in satanische und dämonische Visionen, und leider waren nicht protestantische Juristen und evangelische Theologen, sondern ein Arzt und ein Jesuit die Ersten, welche den, die gebildetsten Völker der damaligen Welt umspannenden, gräßlichen Bann brechen halfen **).

O., IV, 180): Nec pudet asserere, post theologiam esse nullam artem, quae musicae possit aequari, cum . . . . id praestet, quod alioqui sola theologia praestat . . . . quod Diabolus, curarum tristium et turbarum inquietarum autor, ad vocem musicae paene similiter fugiat, sicut fugit ad verbum theologiae. Ebenderselbe an Hieronymus Weller (a. a. O., 188): Quoties istis cogitationibus te vexaverit Diabolus, illico quaere confabulationem hominum, aut largius bibe, aut jocare, nugare, aut aliquid hilarius facito. Est nonnunquam largius bibendum, ludendum, nugandum, atque adeo peccatum aliquod faciendum in odium et contemtum Diaboli . . . . Proinde si quando dixerit Diabolus: noli bibere, tu sic fac illi respondeas: atqui ob eam causam maxime bibam, quod tu prohibes, atque adeo largius in nomine Jesu Christi bibam!

*) Henke in Herzog's Realencyclopädie VI, 73.

**) Die Ehrenmänner, die in Deutschland den Hexenglauben zuerst bekämpften, sind der Leibarzt des Herzogs Wilhelm von Cleve, Joh. Weier, in seiner Schrift de praestigiis daemonum (1563) und Friedrich von

Will die Dogmatik in unserer Zeit mit dem Glauben an die Existenz des persönlichen Teufels und der Dämonen wieder vollen Ernst machen: dann bleibt ihr auch nichts Anderes übrig, als auf's Neue Diejenigen wie scheußliche Verbrecher zu behandeln, die mit dem Fürsten der Finsterniß Bündnisse abgeschlossen zu haben meinen; dieselben können ihr nicht mehr als bemitleidenswerthe Kranke, sie müssen ihr als ruchlose Sünder erscheinen; mit der Rückkehr zur alten Theorie muß auch die Rückkehr zur alten Praxis consequenterweise Hand in Hand gehen*).

Wie sollen wir uns nun aber die in Luther und zum Theil auch in der auf ihn folgenden Zeit so stark hervortretende Neigung, alle möglichen sündlichen Reizungen und Zustände aus satanischer und dämonischer Einwirkung herzuleiten**), erklären? Auch in dem Irrthum verbirgt sich immer noch der Instinkt der Wahrheit, die Wahrnehmung, daß zwischen der subjektiven und der satanischen und dämonischen Sünde ein wesentlicher Unterschied obwaltet. Die richtige, zumal auch schriftgemäße, Anschauung ist, daß das Böse als Manifestation einer Gesammtheit oder als Collektiv-Böses den Charakter des Satanischen und Dämonischen an sich nimmt. Es wird in diesem Falle zu einer Macht, welche die sittlichen Kräfte des Einzelnen schlechterdings übersteigt, welche dann nicht selten das Individuum mit unwiderstehlicher Gewalt wie in einem Zauber verstrickt und einem Spielball gleich mit sich fortreißt. Diese Collektivmacht des Bösen bedroht nicht mehr blos einzelne Subjekte, sondern die ganze

---

Spee in seiner cautio criminalis seu de processibus contra sagas (1631).

*) Dann müßte es freilich erst in Deutschland wieder so werden, wie es nach Henke's trefflicher Schilderung zur Zeit der Blüthe der Hexenprozesse gewesen ist (a. a. O.): „Seit dem Verfall philosophischer und humanistischer Bildung ... die vermehrte Leichtgläubigkeit und Vorliebe für recht roh und phantastisch ausgeschmückte Doktrinen, daneben die Scheu durch wenig glauben für ungläubig zu gelten, die Ueberschätzung bloß der Suborbination gegen hyperpositive Tradition, und die Verachtung des eigenen Wahrheits- und Rechtsgefühls als eines rohen Naturalismus und einer hochmüthig sich auflehnenden Menschenweisheit."

**) S. den Nachweis in meinem Wesen des Prot. II, S. 12.

Gemeinschaft mit Auflösung und Zerrüttung, Verwirrung und Verderben. Allerdings sind die Einwirkungen dieser satanischen und dämonischen Zeitmächte, des Geistes dieser Welt und seiner Diener, immer ethische; das einzelne Subjekt kann vermöge der Gewissensaktion, und zwar um so kräftiger, je mehr das Gewissen durch göttliche Geistesmittheilung potenzirt ist, gegen dieselben reagiren, und dies insbesondere in Gemeinschaft mit der Collektivmacht des Guten*). Wenn daher der religiöse Volksgeist schon zur Zeit des fortschreitenden sittlichen Zerfalls in Israel nach dem Exile die satanischen und dämonischen Mächte personificirt hat: so hat er in einem richtigeren Instinkte gehandelt als Martensen, wenn er diese Mächte ihrer Entstehung nach universalisirt und substantialisirt, und aus der Region des unpersönlichen Kosmos entspringen läßt. Das Böse ist immer persönlich; es gibt kein Böses außerhalb der Selbstmanifestation des Personlebens. Aber das Satanischböse ist nicht mehr subjektiv-, sondern collektiv-persönlich. Der Satan ist eine Person, juristisch betrachtet: eine sogenannte moralische, eine Collektiv-Person des Bösen, und eben daher schreibt sich seine wenigstens relativ außerordentliche überindividuelle Macht. Aber zur vollen und fertigen Einzelpersönlichkeit hat er es bis jetzt nicht gebracht. Als Collektiv-Person ist er eine übermenschliche, jedoch nicht überirdische Persönlichkeit, die, wie das Böse überhaupt, stets werden will, aber doch niemals wahrhaft ist. Er ist, nach der treffenden Schilderung des Apostels Paulus, eine „Macht des Geistes dieser Zeit", die sich mit dem

---

*) Wenn Ebrard (a. a. O., 255) die Einwirkungen der Dämonen als Einwirkungen und Einströmungen der dämonischen Leiblichkeit auf das menschliche Nervenleben, oder als Nervenreizungen faßt: so hebt er den Begriff der dämonischen und satanischen Sünde damit geradezu auf; denn gegen übermenschliche Nervenreize gibt es noch weniger ethische Gegenmittel als gegen menschliche, zumal sie von „unsichtbaren" Organismen auf unsere sichtbaren ausgehen. Es ist dies ein neuer Beweis, wie wenig die althergebrachte Satanologie sich mit einer gediegeneren ethischen Auffassung des Bösen verträgt, um so weniger, je mehr sie ihre Blößen mit dem Feigenblatte moderner Naturphilosophie zu bedecken sucht. Die alten Dogmatiker wollten den Teufel doch wenigstens noch mit Gottes Wort ausgetrieben wissen; unser moderner Orthodoxismus ruft dafür Magnetiseurs zu Hülfe.

Wechsel der Zeit in immer neuen Wandelungen chamäleonartig darstellt; er ist nicht wirklich ein Geist, da er nicht getragen ist von dem Leben des absoluten Geistes, aber er ist ein titanenartig sich aufblähender Affe des Geistes, nach der treffenden Bezeichnung des Apostels immer nur ein Geist — der Luft. Und so bewährt sich demgemäß der Schlußsatz unseres Lehrstücks. Nicht am Anfangspunkte ihrer Entstehung, sondern erst am Endpunkte ihrer Entwicklung wird die Sünde dämonisch und satanisch. Im Subjekte hat sie individuell ihren Anfang genommen, zum collektiven Bösen hat sie erst später sich entwickelt, und sie wird damit enden, daß sie als das menschheitliche Böse, und somit als das vollendet Satanische sich auslebt*).

Siebentes Lehrstück.

Die Herleitung der Sünde aus der menschlichen Freiheit.

A. Hahn, Ephräm der Syrer über die Willensfreiheit des Menschen, nebst den Theorien derjenigen Kirchenlehrer bis zu seiner Zeit, welche hier besondere Berücksichtigung verdienen (Illgen's Denkschrift der hist. theol. Gesellschaft zu Lpzg., 1819, II, 30 f.). — *Augustinus, de libero arbitrio, lib. III (Opera, I, 570 f.).—*Erasmus, de libero arbitrio διατριβή sive collatio, 1524. — *Luther, de servo

*) Apok. 20, 10. Gegenüber der aufklärerischen Bornirtheit, welche sogar auf der Kanzel gegen den „Teufel" als ein „Wahngebilde" u. s. w. eifert, ist an das Wort Schleiermacher's zu erinnern (d. chr. Glaube I, §. 45, Zusatz), daß keinem Christen die Berechtigung abzusprechen sei, sich dieser Vorstellung in der religiösen Mittheilung zu bedienen, um sich die positive Gottlosigkeit des Bösen, wenn es für sich gedacht wird, anschaulich zu machen . . . auch daß es einen liturgischen Gebrauch derselben gebe . . . und es nicht nur unzweckmäßig, sondern in mancher Beziehung nicht leicht zu verantworten wäre, wenn jemand auch aus unserem christlichen Liederschatz die Vorstellung des Teufels verdrängen wollte.

arbitrio ad Des. Erasmum, 1525. — Bockshammer, die Freiheit des menschlichen Willens, 1821. — *Romang, über Willensfreiheit und Determinismus, 1835. — *Batke, die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade, 1841.

Der Ursprung der Sünde ist lediglich aus der menschlichen Freiheit, d. h. aus der ethischen Selbstbestimmung der Persönlichkeit, zu erklären, vermöge welcher der Mensch im innersten Punkte seines Personlebens sich gottwidrig selbst entscheidet, nicht weil er muß, sondern weil er kann, und weil, wenn er nicht könnte, er überhaupt sich nicht für das Gute zu entscheiden vermöchte. Der Ursprung der Sünde ist insofern nicht unbegreiflich, als der Mensch vermöge seines Doppelverhältnisses zu Gott und zur Welt so beschaffen ist, daß die Möglichkeit, sich vom Mittelpunkte seiner Persönlichkeit überwiegend auf die Welt anstatt auf Gott zu beziehen, in seiner Personbeschaffenheit, jedoch nur als Möglichkeit, enthalten ist. Obwohl demzufolge die Sünde das Produkt des Menschen selbst ist: so darf dabei doch nicht übersehen werden, daß, wenn Gott dieselbe schlechthin nicht wollte, sie auch schlechthin nicht in der Welt wäre, daß daher Gott die Sünde nicht als das Böse, sondern um des Guten willen in einem gewissen Sinne, d. h. als Das, was als ein Nichtseinsollendes und das Sein zur verstärkten Bejahung seiner selbst Aufforderndes, durch das Gute wieder aufgehoben werden muß, allerdings auch will.

Die pelagianische Controverse.

§. 34. Ist die Sünde, wie wir nachgewiesen haben, weder aus der göttlichen, noch aus der satanischen Ursächlichkeit zu erklären, so muß sie aus dem Menschen selbst erklärt werden. Und in dieser Beziehung sagt nun unser Lehrsatz, daß sie ihre Erklärung in der menschlichen Freiheit, d. h. in der ethischen Selbstbestimmung der Persönlichkeit, finde. Vielleicht giebt es keine Frage in der Dogmatik, welche seit langer Zeit sich so sehr verwickelt hat, wie die Frage nach der freien Selbstbestimmung

des Menschen. Die nächste innere Ursache dieser Verwicklung liegt darin, daß der Begriff der Freiheit mit dem der Freiheit des Willens überhaupt verwechselt wurde. In der Reformationsperiode war die Freiheitslehre überdies noch gleich anfänglich durch ein mit ihr auf's Engste sich verbindendes polemisches Interesse verschoben worden. Die erste äußere Veranlassung zu der Verwicklung ist aber in dem pelagianischen Streite zu suchen. Dagegen, daß der erste Mensch aus freier innerer Entscheidung sich selbst bestimmt habe, war, abgesehen von dem Umstande, daß der Teufel als die primäre veranlassende Ursache zum Sündigen betrachtet, und dadurch der Ursprung der Sünde über die Region des menschlichen Personlebens hinaus verlegt wurde, eigentlich niemals ein Zweifel erhoben worden. Darüber jedoch, ob der Mensch auch nach dem Sündenfalle noch innerhalb des menschheitlichen Gesammtlebens vermöge freier Selbstbestimmung sündige, oder ob nicht vielmehr die Sünde in seiner gegenwärtigen Personbeschaffenheit ein unfreiwilliges Ergebniß der menschlichen Corruption sei, entzündete sich zwischen Augustinus und Pelagius der Streit. Denn daß vor dem Ausbruche des pelagianischen Streites kein einziger Theologe der damals in dogmatischen Fragen maßgebenden griechischen Kirche einen wesentlichen Unterschied zwischen der Sünde des ersten und den Sünden der nachgeborenen Menschen angenommen hat, das ist eine unzweifelhafte Thatsache, und die in neuerer Zeit aufgestellte Behauptung, daß es sich in dieser Beziehung mit den Aussagen der lateinischen Väter anders verhalte, entbehrt wenigstens bis jetzt einer ausreichenden Begründung *).

---

*) Vgl. Thomasius (Christi Person und Werk, I, 377). Den Stellen, die bei Irenäus, Tertullian, Cyprian u. s. w. für die Annahme eines unfreien Willens des Sünders zu zeugen scheinen, läßt sich eine beträchtlichere Anzahl von Stellen entgegenhalten, in welchen das Vorhandensein des freien Willens in jenem mit den ausdrücklichsten Worten anerkannt wird. Was beweist z. B. der Ausspruch des Irenäus von dem homo a peccato in servitium tractus gegen den freien Willen, den derselbe kirchliche Schriftsteller adv. haer IV, 38, 3 als τὸ αὐτεξούσιον τοῦ ἀνθρώπου und in der auch von Hagenbach (Dogmengeschichte, 125) angeführten Stelle mit den Worten: 'homo rationabilis et secundum hoc Deo similis, liber in arbitrio factus et suae potestatis, ipse sibi causa est etc. (IV, 4, 231) so entschieden und kräftig betont? Als noch weniger begründet erscheint es, wenn Tho-

In dem Zeitpunkte, in welchem der Streit zwischen Augustinus und Pelagius ausbrach, fehlte es zunächst an einer scharfen Präcision des Begriffs von dem Wesen und Umfang der menschlichen Freiheit im Allgemeinen. Je entschiedener Augustinus der Ueberzeugung lebte, daß das Böse nicht den Begriff des Menschen selbst bilde, d. h. daß der Mensch nicht an sich böse, sondern daß das Böse umgekehrt am Menschen sei, um so weniger durfte er einräumen, daß ein das Wesen des Menschen mitconstituirendes Vermögen, wie dasjenige der Freiheit, gänzlich der Gewalt des Bösen verfallen, daß in Folge der Sünde etwas von dem Begriffe der Persönlichkeit Unzertrennliches schlechthin untergegangen sei. Daher erscheint ihm denn auch vor dem Ausbruche des pelagianischen Streites das Böse in der Regel als eine Unterdrückung der höhern geistigen Vermögen im Menschen durch die niedrigeren, wobei er den ersteren die Möglichkeit, die Freiheit des Geistlebens im Verhältnisse zu den letzteren behaupten zu können, nachdrücklich vindicirt *). Und wer sollte ihm hierin nicht Recht geben? Ist doch

---

masius Tertullian als Vertreter der Lehre von der Willensunfreiheit aufführt, der nicht nur den ersten Menschen als liber et suae potestatis qui seductus est bezeichnet (adv. Marcion. II, 8), sondern die Willensfreiheit als vom Wesen des Menschen unzertrennlich betrachtet (adv Marc. II, 5): Liberum et sui arbitrii et suae potestatis invenio hominem a Deo institutum . . . neque enim facie et corporalibus lineis tam variis in genere humano ad uniformem Deum expressus est, sed in ea substantia quam ab ipso Deo traxit, id est animae ad formam Dei respondentis, et arbitrii sui libertate et potestate signatus est. Die Willensfreiheit des Menschen bestätige auch die göttliche Gesetzesaufstellung, nicht nur die der lex paradisiaca . . . sed et in posteris legibus creatoris invenias, proponentis ante hominem bonum et malum, vitam et mortem . . . . avocante Deo et minante et exhortante, nisi et ad obsequium et ad contemptum libero et voluntario homine. Wenn Ambrosius (de vocat. gent., 9) bemerkt: nulla species cujusquam virtutis occurrit, quae vel sine dono divinae gratiae, vel sine consensu nostrae voluntatis habeatur, so ist mit letzterer Wendung die Realität der eigenen Willensentscheidung deutlich genug anerkannt, insbesondere aber zeigt sich, wie dieser abendländische Lehrer des Augustinus noch ganz wie die Morgenländer die Synergie lehrt.

*) De libero arbitrio, I, 8 ff.: Appetitus, cum rationi subditus non est, miseros facit. . . Ratio vel mens vel spiritus, cum irrationales animi motus regit, id scilicet dominatur in mente, cui

das wahre Wesen des Menschen, die Persönlichkeit, trotz des Sündenfalles ungestört geblieben, und ist doch eine wahre Bethätigung des Personlebens ohne freien Vollzug der Funktionen des Geistes, des Gewissens, der Vernunft und des Willens, gar nicht denkbar. Allein allerdings bezog sich der Streit nicht auf die Freiheit der Person überhaupt, sondern lediglich des Willens, und es hätte nicht übersehen werden sollen, daß die letztere durch die erstere schlechthin bedingt ist. Ist nämlich der Wille diejenige Bezogenheit des Geistes auf die Welt, vermöge welcher der Geist die Welt bildet: so wird es sich vom ethischen Gesichtspunkte aus darum handeln: ob er die Welt gottgemäß oder gottwidrig bilden wolle? Sicherlich wird er sie um so weniger gottgemäß zu bilden sich vorsetzen, je weniger er durch das Gewissen, die Centralfunktion des Personlebens, auf Gott bezogen, je mehr er vorzugsweise oder gar lediglich auf die Welt gerichtet ist.

Aus der Thatsache, daß der Wille gleichsam zwischen zwei Pole, Gott und Welt, hineingestellt ist, ergiebt sich unstreitig schon an und für sich, daß er so wenig als die Person mehr unbedingt frei ist, d. h. daß er sich nicht mehr lediglich aus sich selbst entscheidet. Die unbedingte Selbstbestimmung, oder die schlechthinige Freiheit des Willens, hatte auch kein Lehrer der Kirche gelehrt. Dagegen anerkennt Augustinus noch in seiner frühern Periode eine bedingte Freiheit des Willens, die darin besteht, daß derselbe, in Folge seines ursprünglichen wesentlichen Zusammenhangs mit dem Guten, für das Böse nicht gezwungen, sondern aus eigenem Antriebe sich entscheidet *).

---

dominatio lege debetur ea, quam aeternam esse comperimus . . . Putasne ista mente, cui regnum in libidines aeterna lege concessum esse cognoscimus, potentiorem esse libidinem? Ego enim nullo pacto puto. Neque enim esset ordinatissimum, ut impotentiora potentioribus imperarent. Quare necesse arbitror esse, ut plus possit mens quam cupiditas, eo ipso quo cupiditati recte justeque dominatur.

*) De lib. arbitr. II, 19: Voluntas ergo, quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono eique communi non proprio. . . . . tenet homo beatam vitam . . . . Voluntas autem aversa ab incommutabili et communi bono et conversa ad proprium bonum aut ad exterius, aut ad inferius, peccat. Ad proprium convertitur, cum suae potestatis vult esse, ad exterius, cum . . . quaecunque ad

Unstreitig ist Augustinus gerade über den entscheidenden Punkt in der Frage nach dem Wesen des freien Willens schon damals sich nicht recht klar geworden. Kam es doch vor Allem darauf an, zu untersuchen, in wie weit der Wille nach dem Sündenfalle noch in Uebereinstimmung mit Gott wollen könne? Daß er dieß theilweise, in einzelnen Momenten noch vermöge, daß es Gedanken, Entschließungen, Handlungen des Menschen gebe, welche das Gewissen als dem Gesetze Gottes gemäß anerkennt: daran kann Augustinus damals schon deshalb nicht gezweifelt haben, weil er die Selbstentscheidungen für das Böse als freiwillige betrachtete. Der menschliche Wille erschien ihm damals, obwohl zum Bösen geneigt, doch noch nicht als schlechthin böse*). Und folgerichtig mußte er so urtheilen. Denn da die Sünde, seiner Ansicht nach, das Wesen der Persönlichkeit nicht zerstört, so muß der Mensch in seinem Wesensgrunde auch trotz der Sünde noch in Gemeinschaft mit Gott verbleiben. Die Möglichkeit einer bedingten Willensfreiheit beruht aber eben auf der Thatsache, daß der Sünder nicht schlechthin gottwidrig, sondern als ein persönliches Wesen immer noch auf Gott bezogen ist, und daß das Böse im Menschen dessen sittliche Lebensfunktionen nicht zerstört, sondern nur gestört hat**).

---

se non pertinent, cognoscere studet, ad inferius, cum voluptatem corporis diligit . . . Die voluntas libera ist trotzdem non mala . . . sed malum est aversio ejus ab incommutabili bono, et conversio ad mutabilia bona, quae tamen aversio atque conversio, quoniam non cogitur, sed est voluntaria, digna et justa eam miseriae poena subsequitur.

*) Die Richtigkeit dieser Auffassung beweist nicht nur die ganze Haltung der Schrift de libero arbitrio, sondern namentlich auch die Stelle, II, 20: Tu tantum pietatem inconcussam tene, ut nullum tibi bonum vel sentienti, vel intelligenti, vel quoquo modo cogitanti occurrat, quod non sit ex Deo.

**) A. a. O.: Nulla natura occurrit, quae non sit ex Deo. Omnem quippe rem, ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artifici tribuere ne cunçteris . . . ita detracto penitus omni bono, non quidem nonnihil, sed omnino nihil remanebit. Omne autem bonum ex Deo: nulla ergo natura est, quae non sit ex Deo. Motus ergo ille aversionis, quod fatemur esse peccatum, quoniam defectivus motus est, omnis autem defectus ex nihilo est, vide quo pertineat, et ad Deum non pertinere ne dubites. Qui tamen defectus, quoniam est voluntarius, in nostra est positus

Ueber die Beweggründe nun, wodurch Augustinus veranlaßt worden ist, seine ursprüngliche Ueberzeugung von der nach dem Sündenfalle zurückgebliebenen bedingten Willensfreiheit im Verlaufe des pelagianischen Streites aufzugeben, ein möglichst sicheres Urtheil zu gewinnen, ist um so wünschenswerther, als die protestantische Dogmatik gerade in diesem Lehrstücke den Fußstapfen des Augustinus ohne alle principielle Selbstständigkeit gefolgt ist. Um Mißverständnisse zu verhüten, wollen wir keineswegs verbergen, daß, nach unserer Ansicht, ein Sieg des Pelagius über Augustinus zugleich die Niederlage einer der folgereichsten christlichen Heilswahrheiten gewesen wäre. Damit, daß Augustinus den Pelagius bekämpfte, erfüllte er nur eine heilige Gewissens- und Berufspflicht. Schon in den Grundüberzeugungen der beiden Männer war ein, keiner Vermittelung zugänglicher, tiefer Gegensatz enthalten. Die Art der Willensfreiheit, welche Pelagius lehrte, ist von derjenigen, welche Augustinus auch in seinen früheren Schriften gelehrt hatte, wesentlich verschieden. Augustinus hatte stets anerkannt, daß der menschliche Wille erfahrungsgemäß sich nicht mehr schlechthin gottgemäß selbst bestimmt, sondern durch die böse Lust, durch ein verkehrtes, Gott zurückstellendes, Verhalten zu Natur und Welt vielfach von der Sünde bestimmt wird. Die Gemeinschaft zwischen dem sündigen Menschen und Gott ist zwar durch den Sündenfall nicht schlechterdings aufgehoben worden, da auch nachher noch gute, nur aus göttlicher Einwirkung zu erklärende Gedanken, Entschließungen und Handlungen der Menschen vorkamen; allein was seit dem Sündenfalle aus dem Menschen als solchem, d. h. abgesehen von seiner Wesensgemeinschaft mit Gott,

potestate. Man vergl. noch die sehr entschiedene Stelle, de vera religione, 14: Usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium: et hoc quidem ita manifestum est, ut nulla hinc doctorum paucitas, nulla indoctorum turba dissentiat. Quare aut negandum est, peccatum committi, aut fatendum est, voluntate committi. . . . Si non voluntate male facimus, nemo objurgandus est omnino, aut monendus: quibus sublatis Christiana lex et disciplina omnis religionis auferatur necesse est. Voluntate ergo peccatur. Et quoniam peccari non dubium est, ne hoc quidem dubitandum video, habere animas liberum voluntatis arbitrium. Tales enim servos suos meliores esse Deus judicavit, si ei servirent liberaliter.

hervorging: das war böse geworden. In Folge dessen äußerte sich nach Augustinus die Willensfreiheit insbesondere in dem Andersseinkönnen des Menschen als Gott will, und er hatte vollkommen Recht, wenn ihm der Mensch auch in seinen guten Handlungen erst unter der Bedingung als ein sittlich freies Wesen erschien, daß das Gegentheil des Guten zu thun ihm ebenfalls frei stand.

Pelagius dagegen verstand unter Willensfreiheit das Vermögen, zwischen Gutem und Bösem nach Belieben wählen zu können. Die tiefe Anschauung des Augustinus, daß der Mensch durch die ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott auf das Gute wesentlich angelegt und für dasselbe bestimmt, daß das Thun des Guten der wahrhaft freie Selbstvollzug seines Wesens ist, fehlt ihm gänzlich. Nach Pelagius besteht der Begriff des Menschen, d. h. der Persönlichkeit überhaupt, in der sittlichen Unbestimmtheit; und dasjenige Vermögen, welches Pelagius als Willensfreiheit bezeichnet, ist im Grunde ein Vermögen der Willkür, so daß es ein bloßer Zufall ist, wenn die Einen für das Böse, die Andern für das Gute, und ein Räthsel, daß die Meisten für das Böse sich entscheiden. Wird auf diesem Wege durch Pelagius die Sünde zu einer zufälligen Erscheinung herabgesetzt: so liegt die Folgerung nahe, daß auch die Erlösung ein bloß zufälliges Ereigniß sei, ja, man sieht auf diesem Standpunkte um so weniger ein, wozu es überhaupt einer Erlösung bedarf, als der, nicht vermöge eines ihm anhaftenden Naturhanges, sondern zufälliger Umstände, zur Sünde verführte Mensch durch zufällige Umstände auch wieder zurecht gebracht werden kann, und um so eher wieder zurecht gebracht werden muß, als die sittliche Unverdorbenheit seines Wesens, die ihm trotz des Sündenfalles erhalten geblieben ist, wiederherstellende Kraft in sich trägt. Unzweifelhaft ist die erlösende göttliche Thätigkeit vom pelagianischen Standpunkte aus nicht nothwendig, sondern höchstens zweckmäßig, etwa der Arznei eines Arztes zu vergleichen, welcher bei einem Krankheitsanfalle, zu dessen Ueberwindung die Natur an sich ausreichte, durch angemessene Nachhülfe der Kunst die Heilung fördert und beschleunigt*).

*) Nach der Stelle (De gratia, 5) unterscheidet Pelagius so, daß das posse des Guten allerdings ad Deum proprie pertinet, qui illud

Nicht als ob Pelagius die bedenkenerregenden Folgerungen selbst erwogen oder gezogen hätte, welche sich an seinen Freiheitsbegriff knüpfen. Daß der Mensch zur Bethätigung des Guten in seinem Leben berufen sei, daß er auch das Böse zu thun nur darum die Freiheit habe, damit er das Gute um so besser thue: das hat er mit würdigem Ernste ausgesprochen.*) Allein er ist völlig für die Erkenntniß verschlossen geblieben, daß das Böse nicht auf gleicher Linie mit dem Guten, sondern außerhalb des wahren Begriffes vom Menschen liegt, und daß, wo es einmal in den Menschen eingedrungen ist, zu seiner Ueberwindung lediglich der Mensch um so weniger ausreicht, als er es mit einer Corruption zu thun hat, welche nicht nur das Verhältniß des Menschen zu sich selbst, sondern insbesondere zu Gott gestört hat. Pelagius

creaturae suae contulit, duo vero reliqua, h. e. velle et esse, ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Dieser an sich nicht falsche Satz wird es dadurch, daß Pelagius übersieht, wie das göttliche posse keine abstrakte Möglichkeit, sondern eine concrete Pflicht für den Menschen enthält, so daß sein nolle quod potest wie eine Verschuldung so auch eine Verläugnung seines wahren Wesens ist, und es keineswegs in seiner Willkür steht, sich für das Gute oder Böse zu entscheiden. Wenn er von seiner Freiheit der Selbstentscheidung für das Böse Gebrauch macht, so hebt er damit zugleich die Wahrheit seines eigenen Wesens theilweise auf und verwickelt sich in einen schweren sittlichen Selbstwiderspruch. Zur Erläuterung des pelagianischen Begriffes des freien Willens dient besonders die Stelle epist. ad Demetriad., 3: In hoc enim gemini itineris discrimine, in hac utriusque partis libertate rationabilis animae decus positum est. — Hinc totus naturae nostrae honor consistit, hinc dignitas, hinc denique optimi quique laudem merentur, hinc praemium: nec esset omnino virtus ulla in bono perseverantis, si is ad malum transire non potuisset. Volens namque Deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere et liberi arbitrii potestate donare, utriusque partis possibilitatem homini inserendo, proprium ejus fecit esse quod velit, ut, boni ac mali capax, naturaliter (!) utrumque posset, et ad alterutrum voluntatem deflecteret.

*) Pelagius, a. a. O.: Utrumque (bonum et malum) nos posse voluit optimus creator, sed unum facere, bonum scilicet, quod et imperavit, malique facultatem ad hoc tantum dedit, ut voluntatem ejus ex nostra voluntate faceremus. Quod cum ita sit, hoc quoque ipsum quod etiam male facere possumus, bonum est... quia boni partem meliorem facit. Facit enim ipsam voluntatem sui juris, non necessitate devinctam, sed judicio liberam.

hat zwar nirgends jenen trivalen Satz aufgestellt, in welchem J. Müller die Quintessenz der modernen Pelagianer zusammengefaßt hat, „daß jeder Mensch in jedem Augenblick vermöge seiner Willensfreiheit die Macht habe, sich hinfort aller sündlichen Handlungen zu enthalten“*). Er hätte denselben schon deßhalb nicht aufstellen können, weil er den Reiz des bösen Beispiels und den Zauber der sündlichen Gewohnheit allzu genau kannte. Allein er hat die begriffswidrige, räthselhafte, widerspruchsvolle, allen Berechnungen der menschlichen Vernunft und allen Gegenwirkungen des menschlichen Willens spottende, in ihren dämonischen und satanischen Erscheinungen wahrhaft schauerliche, Natur des Bösen nicht in ihrer Tiefe gewürdigt. Er hat, obwohl im Leben ein sittlich reiner und edler Charakter, es dennoch in der Theorie mit der Sünde zu leicht genommen, und wer es so ernst mit derselben, wie Augustinus nahm, der konnte dem Kampfe auf Leben und Tod mit ihm nicht aus dem Wege gehen.

Die unverhüllte Offenheit, mit welcher Pelagius dem sündigen Menschen das Vermögen der sittlichen Willkür zuschrieb, erfüllte den Augustinus mit einer solchen sittlichen Entrüstung, daß er, weit über die Grenzen seiner ursprünglichen Ueberzeugungen hinausgehend, jenem das Vermögen der Willensfreiheit überhaupt absprach. Ist auch mit Recht daran erinnert worden, daß Augustinus in seinen Streitschriften mit Pelagius den Begriff des freien Willens in mehrfachem Sinne gebraucht habe**): so ist jedoch diese Unterscheidung für den Hauptpunkt der Controverse um so weniger von wesentlicher Bedeutung, als die drei von J. Müller aufgezeigten Unterschiede sich auf den einen gemeinsamen Punkt zurückführen lassen, daß Augustinus die Selbstbestimmung des Menschen in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen als die wahre Bethätigung des freien Willens ansieht, und mithin den Willen nur auf so lange für frei hält, als er schlechthin will was Gott will. War in der vorpelagianischen Periode der freie Wille dem Augustinus ein wesentlich formales, so ist er ihm mithin in der pelagianischen ein wesentlich reales Vermögen, dort ein Vermögen, sich auch anders bestimmen zu können, als Gott

---

*) Die chr. Lehre von der Sünde II, 50.

**) Ebendaselbst, 45 — 48.

will; hier ein Vermögen, sich lediglich so bestimmen zu können, wie Gott will: beidemal ein Vermögen freier, d. h. ethischer, persönlicher Selbstentscheidung. Obwohl Augustinus des tiefgehenden Unterschiedes zwischen diesen beiden Auffassungen sich schwerlich jemals ganz klar bewußt worden ist, so war doch die Hinwendung von der ersteren zur letzteren Ansicht von der größten Tragweite für sein ganzes dogmatisches Denken. Wie wenig dachte er noch in seinen früheren Schriften daran, dem Menschen den freien Willen abzusprechen, wie würde er demselben damals mit dem freien Willen ein Stück seines persönlichen Wesens abgesprochen zu haben geglaubt haben! Wohl entscheidet sich, nach der frühern Periode des Augustinus, der Mensch oft anders als Gott will, und dann mißbraucht er seinen freien Willen jedesmal zur Sünde; allein, da er hin und wieder sich auch noch gottgemäß entscheidet, da sein Geist für das Gute trotz des Sündenfalles nicht schlechthin erstorben ist, so hat doch nicht jeder Zusammenhang zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen aufgehört. So ungefähr hatte Augustinus sich zu dem Problem gestellt, als die Behauptung des Pelagius auf ihn einstürmte, daß der Mensch schlechterdings wollen könne, was ihm beliebe, entweder das Böse, oder das Gute. Mit je entschiedenerer Consequenz Pelagius seine Behauptung vertheidigte, um so weniger wagte Augustinus seine erste, nicht hinlänglich durchdachte, Meinung im Gedränge des Kampfes auch nur noch zu wiederholen. Hätte er offen anerkannt, daß es trotz des Sündenfalles dem Menschen noch immer möglich sei, wenigstens in einzelnen Momenten seines Lebens theilweise gottgemäß zu handeln: so würden Pelagius, Julianus und Andere dieses Zugeständniß benützt, sie würden gesagt haben: Das ist es gerade, was wir behaupten, daß der freie Wille zwischen Gutem und Bösem hin und her schwankt und bald das Eine, bald das Andere wählt.

Daher erklärt Augustinus, indem er sich von vorn herein in einen unversöhnlichen Gegensatz zu Pelagius begiebt, von nun an in immer neuen Wendungen, mit immer stärkeren Betheuerungen, daß der freie Wille, als das Vermögen des schlechthin gottgemäßen Handelns, seit dem Sündenfalle dem Sünder als solchem gänzlich verloren gegangen, daß derselbe im Zustande

der Sündhaftigkeit gar nicht mehr im Besitze des freien Willens sein kann*). Allerdings hütet er sich, dem Menschen den freien Willen abzusprechen, ja er bemüht sich anscheinend sogar, den Beweis zu führen, daß derselbe freien Willen habe. Allein diese Beweisführung zeigt sich doch gar zu bald in ihrer sophistischen Schwäche, wenn er bemerkt, für den Fall, daß der Mensch der Sünde diene, sei er frei, nämlich von der Gerechtigkeit, und für den Fall, daß er der Gerechtigkeit diene, sei er frei, nämlich von der Sünde, jenes sei der böse, dieses der gute Wille, gut im wahren Sinne des Wortes jedoch sei nur die göttliche Gnade, durch welche der vorher böse Wille des Menschen in einen guten verwandelt werde**). Unverkennbar spielt hier Augustinus mit dem Begriffe „frei." Will er doch nichts Anderes sagen, als daß der Mensch als solcher in Folge des Sündenfalles nur noch einen bösen, d. h. zum Guten unfreien, Willen habe, und daß jede bessere Regung in ihm auf eine wunderbare Wirkung der göttlichen Gnade zurückzuführen sei***). Hatte er doch in einer beim Beginne des Streites geschriebenen Schrift den bösen Willen sofort als einen nicht mehr freien geschildert†). Und gerade in dieser Schrift tritt der zweideutige Inhalt der späteren Freiheitslehre des Augustinus an das Licht. Die Festigkeit, mit welcher er den Pelagia-

---

*) Bezeichnend ist die durchaus nicht im polemischen Interesse geschriebene Stelle de civ. dei XIV, 11: Arbitrium voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo, quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest.

**) De gratia et lib. arbitr., 15: Semper est ... in nobis voluntas libera, sed non semper est bona. Aut enim a justitia libera est, quando servit peccato, et tunc est mala; aut a peccato libera est, quando servit justitiae, et tunc est bona. Gratia vero Dei semper est bona et per hanc fit, ut sit homo bonae voluntatis, qui prius fuit voluntatis malae. Per hanc etiam fit, ut ipsa bona voluntas, quae jam esse coepit, augeatur et tam magna fiat, ut possit implere divina mandata quae voluerit, cum valde perfecteque voluerit.

***) Ebendaselbst, 16: Certum est, nos mandata servare, si volumus; sed quia praeparatur voluntas a Domino, ab illo petendum est, ut tantum velimus quantum sufficit ut volendum faciamus . . . ille facit, ut velimus bonum.

†) De spiritu et litera, 30: Si servi sunt peccatores, quid se jactant de libero arbitrio? . . . Si autem liberati sunt, quid se jactant velut de opere proprio et gloriantur quasi non acceperint?

nern gegenüber darauf beharrte: der Wille sei nur dann reell frei, wenn der Mensch in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen willig sich für das Gute entscheide, und diese Selbstentscheidung des Menschen für das Gute sei niemals lediglich des Menschen, sondern Gottes Werk, und begründe darum kein Verdienst, sondern nur Dankgesinnung gegenüber der göttlichen Gnade, wollen wir zwar nur loben; allein, daß er über den entscheidenden Punkt: ob nach dem Sündenfalle der Mensch auch vor seiner Bekehrung noch das Vermögen besitze, sich für das Gute, wenigstens in einzelnen Momenten seines Lebens, theilweise zu entscheiden, gar keine Untersuchung anstellt, Das unterliegt um so größerem Tadel. Mag er immerhin behaupten, daß die Möglichkeit, die Heilswahrheit zu glauben, von der göttlichen Einwirkung abhängig sei; hätte er nur auf die Prüfung der Frage, ob der Mensch an sich seiner sündlichen Beschaffenheit noch in einem solchen Zusammenhange mit Gott stehe, daß gute Regungen in ihm möglich seien, sich eingelassen; hätte er nur den Kern des Problems nicht gänzlich unberührt gelassen *). Damit ist wenigstens nichts entschieden, daß er immer wieder auf den Satz sich zurückzieht: was der Mensch Gutes wolle und thue, Das entspringe aus dem höchsten Gute, aus Gott **).

Eben hier begegnen wir dem großen Denker nun auch auf den Spuren eines Selbstwiderspruches. Wagt er es einerseits nicht — und er kann es nach seiner ganzen Theorie von der Sünde nicht wagen — in Betreff des Menschen, wie er seit dem Sündenfalle ist, zu behaupten, daß der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Gott und ihm gänzlich unterbrochen sei, da die Sünde den Menschen überhaupt wesent-

*) Ebendaselbst, 34: Non ideo tantum istam voluntatem (qua credimus) divino muneri tribuendam, quia ex libero arbitrio est, quod nobis naturaliter concreatum est, verum etiam quod visorum suasionibus agit Deus, ut velimus et ut credamus, sive extrinsecus per evangelicas exhortationes . . . . sive intrinsecus, ubi nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem, sed consentire vel dissentire propriae voluntatis est. His ergo modis quando Deus agit cum anima rationali, ut ei credat . . . . profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, consentire autem vocationi, vel ab ea dissentire . . . propriae voluntatis est.

**) Contr. duas epist. Pelag. II, 9: Nulla facit homo, quae non facit Deus, ut faciat homo. Cupiditas boni. . . . si bonum est, non nisi ab illo nobis est, qui summe atque incommutabiliter bonus est.

lich nicht verändert hat: so stellt er andererseits dennoch in Betreff des Menschen die Behauptung auf, daß dessen Wille nur noch das Böse zu thun vermögend, daß er nur noch frei zum Bösen, d. h. schlechthin geknechtet unter die Macht der Sünde, sei. Von dieser letztern Behauptung hätte ihn eigentlich die Consequenz seines Systems abhalten müssen. Allein es drängt ihn die Furcht vor dem gefährlichen Gegner zur Inconsequenz. Es ist denn doch ein gar zu deutlicher Nothbehelf, wenn Augustinus dem mit dem scharfsinnigen Einwurfe, woher die guten Werke der Ungläubigen kommen, ihn bedrängenden Julianus nichts Anderes zu erwidern weiß, als ihre guten Werke kommen von Gott, ihre bösen von ihnen selbst*). Was Julianus wünschte, das räumte Augustinus ja eben damit ein. Steht der Mensch trotz des Sündenfalles, an dessen Folgen er participirt, vor seiner Bekehrung noch in einem solchen Wesenszusammenhange mit Gott, daß er nicht nur Böses, sondern auch Gutes thut: so ist er mithin in Folge des Sündenfalles nicht schlechthin dem Bösen verfallen. In diesem Punkte bietet Augustinus den Einreden des Julianus so augenscheinliche Blößen dar, daß er sie durch die Heftigkeit seiner Sprache und die Geflissentlichkeit seiner Verdächtigungen nicht nur sehr übel verdeckt, sondern auch in der Hitze der Controverse sich bis zu der, seinen principiellen Standpunkt verläugnenden, Behauptung fortreißen läßt, daß selbst das Wesen des Menschen seit dem Sündenfalle böse geworden sei**). Mit dieser Behauptung war die Sünde von dem

*) Contr. Julianum, IV, 3: Ipsa bona opera, quae faciunt infideles, non ipsorum esse, sed illius qui bene utitur malis. Ipsorum autem esse peccata, quibus et bona male (?!) faciunt. Das letztere Paradoxon wird sehr unglücklich mit Röm. 14, 23 zu begründen versucht, wo Augustinus unter der πίστις den Kirchenglauben versteht, während bekanntlich die durch das Gewissen normirte Ueberzeugung darunter zu verstehen ist.

**) Man lese die scharfsinnigen Einwendungen Julian's selbst nach: Opus imp. c. Jul. V, 61 ff. In seinem Satze: Possibilitatem voluntatis adscribe naturae, voluntatem autem nec bonam, nec malam naturae, ist die letztere Behauptung freilich irrthümlich. Er verkennt, daß der freie Wille in seinem innersten Grunde immer gut ist. Aber doch erklärt er ganz augustinisch, voluntatem naturae non esse malam. Und ganz unaugustinisch erwidert Augustinus, a. a. O., 62: Quid ergo malitia voluntatis quaeris excusare naturam, cujus est velle seu nolle . . . . Quod abscribis homini, non vis adscribere

ethischen Gebiete, welches Augustinus früher so standhaft eingenommen hatte, auf das naturalistische verpflanzt; das Böse hörte auf eine freie That des Menschen, der wesentlich gut ist, zu sein. Es erschien von jetzt an als der nothwendige Ausfluß einer eingetretenen Wesensveränderung des Menschen. Der als Sünder geborene Mensch erschien von vorn herein als schlechthin unter die Naturmacht der Sünde gebannt*), und die natürliche Folge einer solchen veränderten Naturbeschaffenheit mußte sein, daß nicht mehr ein ethischer Vorgang, sondern nur ein dem ethischem Verständnisse schlechthin sich entziehender absoluter metaphysischer Wunderakt die Menschheit aus den Banne jener finsteren Naturgewalt wieder zu befreien vermögend sein konnte.

§. 35. Je tiefer die pelagianische Vorstellung von dem freien Willen als der in das Belieben des Subjektes gestellten sittlichen Willkür, für das Gute oder das Böse nach Gutbefinden sich zu entscheiden, mit der Zeit in die Praxis der römischen Kirche eingedrungen war; je höher das Verdienst der „guten" Handlungen des Menschen, und je geringer der Werth der erlösenden Gnade Gottes in Folge dieser Anschauungsweise angeschlagen wurde: desto näher mußte es dem Protestantismus liegen, vom Standpunkte des Gewissens aus die schlechthinige Unzulänglichkeit des Menschen, sich lediglich aus sich selbst das Heil zu schaffen, und die unbedingte Kräftigkeit Gottes, dasselbe den Menschen zu gewähren, ernst und kräftig hervorzuheben. War es demnach für den Protestantismus ein unabweisliches Bedürfniß, an die Freiheitslehre des Augustinus sich anzulehnen, so ist um so mehr zu bedauern, daß er Die synergistische Controverse.

naturae, quasi ullo modo possit homo non esse natura! Man vgl. damit den Satz des Augustinus de civ. Dei, XII, 3: Sola ergo bona alicubi esse possunt, sola mala nusquam: quoniam naturae etiam illae, quae ex malae voluntatis vitio vitiatae sunt, in quantum vitiosae sunt, malae sunt, in quantum autem naturae sunt, bonae sunt ... Non enim quisquam de vitiis naturalibus, sed de voluntatis poenas luit.

*) Contr. duas epistolas Pelag. III, 8: Liberum arbitrium captivatum non nisi ad peccatum valet. Enchiridion, 30: Quid enim boni operatur perditus? Numquid libero voluntatis arbitrio? Et hoc absit: nam libero arbitrio male utens homo, et se perdidit et ipsum .... Victore peccato amissum est liberum arbitrium .... Ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est. Vgl. auch ep. 89 u. 105.

dies gethan hat, ohne den Begriff derselben einer eindringenden Revision zu unterwerfen, namentlich ohne ihn von seinem innern, ihm seit Augustinus anhaftenden, Widerspruche zu reinigen. Die Verwirrung in Betreff desselben war insbesondere während der scholastischen Periode groß geworden. Im Allgemeinen lehnten zwar die Scholastiker sich an den augustinischen Lehrbegriff an, aber mit einer Art von Mentalreservation, so daß sie den Consequenzen, die Augustinus selbst niemals entschieden gezogen hatte, zu entschlüpfen wußten. Petrus Lombardus z. B. zählt drei Modi der Willensfreiheit auf: die Freiheit des Willens von der Nothwendigkeit, von der Sünde, vom Elend. In Betreff der ersteren erklärt er, daß sie dem Menschen auch nach dem Sündenfalle noch geblieben ist; daher kommt es, nach seiner Ansicht, daß der freie Wille in dem Sünder beim Thun des Guten gehemmt, zum Thun des Bösen geneigt, und um das Gute zu wollen und zu vollbringen, der Unterstützung der göttlichen Gnade bedürftig ist. Zum Guten ist jedoch ein Rest von freiem Willen zurückgeblieben, wenn auch in einem Zustande sittlicher Abschwächung und Lähmung*). In der That wurde auch ein totaler Verlust des freien Willens in Folge des Sündenfalls von den Scholastikern nicht eingeräumt, freilich eben so wenig deutlich aufgezeigt, worin die zurückgebliebene partiale Freiheit

*) Es ist dies der Augustinismus in semipelagianischer Milderung, d. h. in seiner widerspruchsvollen, unvermittelt belassenen Fassung. Vgl. Petrus Lombardus Sent. lib. II, dist. 25: Ex praedictis apparet, in quo per peccatum sit imminutum vel corruptum liberum arbitrium, quia ante peccatum nulla erat homini difficultas, nullumque impedimentum de lege membrorum ad bonum, nulla impulsio vel instigatio ad malum. Nunc autem per legem carnis ad bonum impeditur, et ad malum instigatur, ut non possit velle et perficere bonum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur. . . liberum ergo arbitrium cum semper et in singulis sit liberum, non est tamen pariter liberum in bonis et in malis, et ad bona et ad mala. Liberius est enim in bonis, ubi liberatum est, quam in malis, ubi non liberatum est. Et liberius est ad malum, quod per se potest, quam ad bonum, quod, nisi gratia liberetur et adjuvetur, non potest. Aehnlich schon die den Semipelagianismus, obwohl sie gegen ihn gerichtet waren, in der Wurzel nicht überwindenden Canones der Synode von Oranges (526): Quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum, aut operari propter Deum quod bonum est possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit.

bestand, und in wie fern ein solcher Rest als wirkliche Freiheit betrachtet werden konnte.

Wenn der Protestantismus in seinen hervorragendsten Vertretern anfänglich den totalen Verlust der Willensfreiheit behauptete, so geschah dies nicht allein im Gegensatze zu der herrschenden scholastischen Schule, sondern eben so sehr aus Mangel an richtiger psychologischer Einsicht in das Wesen der Persönlichkeit überhaupt. Setzt doch Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner Hypotyposen weitläufig auseinander, daß der Mensch seine Affekte gar nicht, seine äußeren Handlungen aber nur einigermaßen zu beherrschen vermöge!*) Eine natürliche Folge dieser Voraussetzung ist, daß der Mensch von Natur nach innen und außen unter der unbedingten Gewalt der Sünde steht, indem die äußere Sünde aus dem Mutterschooße der Affekte entspringt. Nun hätte aber eine richtige psychologische Betrachtung gelehrt, daß unsere äußeren Handlungen mit unseren inneren Motiven aufs Engste verknüpft sind, und daß, so weit wir bei unseren äußeren Handlungen uns noch selbst bestimmen, wir auch die inneren Motive derselben in der Gewalt haben müssen, wie ja in der That die tägliche Erfahrung uns Beispiele von innern Motiven genug an die Hand giebt, die glücklicherweise nur darum die Region des Thatlebens nicht betreten, weil es der durch Gewissen und Vernunft geregelten Willenskraft gelingt, sie noch im Keime zu ersticken.

In Betreff der Kernfrage aber, auf die es bei dieser Untersuchung ankommt: ob in dem Menschen nach dem Sündenfalle noch irgend ein Selbstentscheidungsvermögen für das Gute zurückgeblieben sei, hatte Melanchthon noch vor seiner Bearbeitung der Augsburger Confession anerkannt, daß derselbe ein gewisses Ver-

*) Hyp. theol., 14: Negari non potest, juxta rationem humanam, quia sit in ea libertas quaedam externorum operum, ut ipse experiris in potestate tua esse, salutare hominem aut non salutare, indui hac veste vel non indui, vesci carnibus aut non vesci, als ob das mit dem inneren Affekte nichts zu schaffen hätte. . . . Contra interni adfectus non sunt in potestate nostra. Experientia enim usuque comperimus, non posse voluntatem sua sponte ponere amorem, odium aut similes adfectus, sed adfectus adfectu vincitur (!!). Die voluntas wird dann unpsychologisch genug als adfectuum fons beschrieben.

mögen zur Leistung gesetzlicher Werke noch besitze*). Je weniger jedoch Melanchthon dabei Veranlassung nahm, sich die Frage vorzulegen, ob solche gesetzliche Werke sittliche, und ob ein sittliches Handeln ohne religiöse Beweggründe möglich sei, um so weniger vermochte er, die Frage bis in ihre innersten Wurzelpunkte zu erörtern. Im Allgemeinen ringt er sich von jenem dualistischen Standpunkte nicht los, welcher die sittliche Selbstbestimmung des Menschen und des Christen unvermittelt neben einander hergehen läßt, ohne sich darüber klar zu machen, wie aus dem Menschen auf dem Wege freier persönlicher Selbstentscheidung ein Christ werden kann. In so weit giebt sich auch in dem Standpunkte Melanchthon's nicht nur kein Fortschritt über Augustinus hinaus, sondern eher ein Rückschritt hinter denselben zurück zu erkennen. Während Augustinus seine ursprüngliche Ueberzeugung, daß alles Gute auch in dem Unbekehrten von Gott kommt, im Grundsatze wenigstens niemals verläugnet, läßt der melanchthon'sche Dualismus an dem Unbekehrten gar nichts Gutes mehr gelten; das Gute in ihm ist bloßer Schein, und seine Gerechtigkeit die Gerechtigkeit des Gesetzes, d. h. des selbstsüchtigen Fleisches. Der freie Wille ist in dem Unbekehrten lediglich auf die irdischen vergänglichen Güter bezogen; zu dem Zwecke, ein bekehrtes und wiedergeborenes Herz zu erhalten, besitzt der Wille gar keine Freiheit**).

Wie hätte die protestantische Dogmatik bei solchen, eine Lösung des Freiheitsproblems so wenig anbahnenden, Bestimmungen auf die Dauer sich beruhigen können! Man hat freilich der ursprünglichen Ansicht Melanchthon's und insbesondere Luther's noch

---

*) In seiner Erklärung des Colosserbriefes, 1527 (Auszüge bei Galle, Versuch einer Charakteristik Mel., 279): Claris sententiis traditum est, humanam voluntatem non habere ejusmodi libertatem, ut justitiam christianam seu spiritualem efficere possit, idque ideo, ut discamus christianam justitiam non tantum esse civilia opera, seu ejusmodi opera, quae ratio per se efficit, sed novam quandam vitam prorsus ignotam impiis .... Habet libertatem voluntas humana in deligendis his, quae ψυχικά sunt ... habet et vim carnalis et civilis justitiae efficiendae: continere manus potest a caede, a furto, abstinere ab alterius uxore.

**) Conf. Aug., 18: De libero arbitrio docent, quod humana voluntas habeat aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas, sed non habet vim sine Spiritu Sancto efficiendae justitiae Dei seu justitiae spiritualis.

neuerlich die Spitze abzubrechen gesucht und behauptet: „Luther sei weit entfernt gewesen, die Freiheit des Willens im Allgemeinen zu läugnen und damit die Erlösungsfähigkeit der menschlichen Natur aufzuheben, er scheide nur möglichst scharf zwischen Natur und Gnade, er wolle nur dem Gefallenen das Vermögen, einen neuen Lebensanfang oder etwas wahrhaft Gutes aus sich zu erzeugen, nicht zugestehen." *) Allein, indem die lutherische Theologie dem gefallenen Subjekte den freien Willen zum Guten schlechterdings absprach und eine freie Selbstbestimmung desselben lediglich auf dem nicht wahrhaft sittlichen Gebiete einräumte: bestritt sie ja augenscheinlich, daß der Mensch nach dem Falle noch einen wahrhaft ethischen Person-Werth, und ein wesenhaft ethisches Person-Verhältniß zu Gott habe. Zwar stellte sie seine Vernünftigkeit nicht in Abrede; als ein lediglich vernünftiges Wesen hat er aber nur ein unmittelbares Verhältniß zur Welt; indem sie die unmittelbare Bezogenheit seines Personlebens auf Gott läugnete, läugnete sie, daß er als religiöses Wesen noch ein unmittelbares Verhältniß zu Gott habe. Wenn es sich nun aber auf der einen Seite nicht bestreiten läßt, daß der Mensch vor seiner Bekehrung Gutes thut, auf der anderen, nicht, daß der Akt seiner Bekehrung ohne vorangehende Empfänglichkeit für das Gute, die selbst wieder etwas Gutes ist, sich nicht vorstellen läßt: so tritt die altprotestantische Anschauung damit als wissenschaftlich und ethisch gleich unbefriedigend hervor. War auch ein praktisch-christliches Bedürfniß vorhanden, durch Impotenzerklärung des natürlichen Menschen in den Angelegenheiten des Heils dem die sittliche Grundkraft lähmenden herkömmlichen Semipelagianismus entgegenzutreten; war es auch auf keinem anderen Wege möglich, den Mißbräuchen mittelalterlichen Werkdienstes zu steuern, als dadurch, daß alle Ansprüche menschlicher Leistungen auf göttliche Belohnungen verworfen wurden: so war doch damit die Läugnung eines auch in der gefallenen Persönlichkeit zurückgebliebenen guten Kerns keineswegs gerechtfertigt. Das Gewissen ist eine Thatsache, welche der Sündenfall nicht beseitigt hat, und im Gewissen hatte der Mensch als solcher Gott auch noch nach dem Sündenfalle. Wenn aber in dem Menschen noch

*) Thomasius a. a. O., 430 ff.

irgend ein unmittelbarer Zusammenhang, irgend eine ursprüngliche Gemeinschaft mit Gott ist: dann kann auch nicht von einer schlechthinigen Unfähigkeit desselben zum Guten, dann auch nicht von einem schlechthin bösen Willen in ihm die Rede sein Haben wir nicht einmal den satanischen Willen als einen schlechthin bösen vorzustellen vermocht: wie wäre es denn möglich, den menschlichen als einen solchen vorzustellen?

Der synergistische Streit stellt uns Seitens einer nicht durch das Gewicht innerer Gründe, sondern der gegnerischen äußeren Machtstellung unterdrückten Partei das aufrichtige Bemühen auch des reformatorischen Protestantismus vor die Augen, die ethische Bedeutung der Persönlichkeit, wo möglich, neben der unumwundenen Anerkennung ihrer Corruption durch die Sünde zur Geltung zu bringen. Der Cardinalpunkt, um welchen sich dieser Streit drehte, war die von den Synergisten behauptete sittliche (spontane) Aktualität des Sünders bei seiner Bekehrung. Ob der menschliche Wille sich der erlösenden Einwirkung Gottes gegenüber rein passiv verhalte, d. h. ohne persönliche Selbstbestimmung nur das wolle, wozu Gott ihn bestimme, oder ob er sich dabei aktiv verhalte, d. h. vermittest freier Entschließung aus eigener Bewegung das wolle, wozu Gott ihn bestimmt habe: das war die Kernfrage*).

---

*) Zu vgl. hierüber mein Wesen des Protestantismus II, §. 38 und Galle a. a. O., 274—342. Folgende Aeußerungen Melanchthon's sind charakteristisch (Corp. Ref. V, 109, an Calvin): Adsentientem Deus adjuvat, qui per verbam est efficax. In einem für den Kurfürsten von Sachsen bestimmten Bedenken vom Jahre 1548, in welchem meines Wissens Melanchthon zum erstenmale sich des Ausdruckes „mitwirken" in Betreff der streitigen Frage bedient, sagt er: „Wiewohl der Mensch die Gerechtigkeit vor Gott nicht durch sein eigenes Verdienst erlangt, so wirkt der barmherzige Gott doch nicht also mit dem Menschen wie mit einem Block, sondern ziehet ihn also, daß sein Wille auch mitwirket, so er in verständigen Jahren ist". Flacius war auf dem Religionsgespräche zu Weimar (1560) bis zur Behauptung vorgegangen, daß Gott seinen h. Geist auch denen, die ihn nicht wollten (invitis) gebe, so daß also nicht einmal eine capacitas passivá zur Bekehrung erforderlich wäre. (Acta, disp. de origine pecc. et lib. arbitrio inter M. Fl. Illyricum et V. Strigelium, publ. Wineriae etc.) Strigel hielt besonders an der capacitas activa fest und sagt in seiner declaratio (bei Otto de Victorino Strigelio, liberioris mentis in eccl. luth. vindice, 59 f.): Si in humano arbitrio post lapsum consideraveris vim agendi, non est nisi servum et captivum Satanae, si autem consideraveris apti-

Mit dem Satze, daß der Mensch als Sünder in einem widerspruchsvollen und begriffswidrigen sittlichen Zustande sich befinde, war der Synergismus völlig einverstanden. Um so mehr widerstrebte er der Voraussetzung, daß derselbe die sittliche Selbstkraft und das ethische Selbstbestimmungsvermögen durch den Sündenfall schlechthin verloren habe. Die Concordienformel, welche auf die wohlbegründeten, wenn auch nicht immer folgerichtig durchgeführten, Einreden des Synergismus am scharfsinnigsten geantwortet hat, hat die Streitfrage zwar genau präcisirt*), aber in so fern unrichtig dargestellt, als diejenigen, welche die Mitwirkung des Menschen bei der Heilsaneignung behaupteten, jene nicht nothwendig so verstehen mußten, daß sie durch lediglich menschlichen Kraftaufwand verursacht werde. Der Mensch als Person ist an sich auf Gott bezogen, vom Begriffe des Menschen ist der Begriff Gottes unzertrennlich**). Deßhalb bewegt sich auch im tiefsten Grunde die Controverse um den Punkt, ob der Mensch in Folge des Falles überhaupt aufgehört habe, auf Gott bezogen zu sein, d. h. ob der Sünder, wie er seit dem Falle vor der Bekehrung ist, gar keine Gemeinschaft mit Gott mehr habe, oder, was dasselbe ist, gar kein Gewissen mehr besitze? Die Concordienformel, an welcher Thomasius den feinen Takt der zwischen den Gegensätzen aufgefundenen rechten Mitte bewundert***), hat dem Menschen, wie er seit dem Falle an sich ist, ohne Weiteres die unmittelbare Bezogenheit auf Gott abgesprochen, und damit nicht nur die wesentlich religiöse Beschaffenheit des Menschen, sondern auch das wesentlich sittliche Vermögen im Menschen, das Gewissen, unbedingt geläugnet. Ist doch fürwahr diese Bekenntnißschrift gewisser-

---

tudinem, non est saxum sive truncus, sed est in hoc divinitus conditum, ut sit capax coelestium donorum Sp. S.

*) Sol. Decl. II, 2: Hic est verus et unicus controversiae status: quid hominis nondum renati intellectus et voluntas in ipsa conversione et regeneratione ex propriis suis et post lapsum reliquis viribus praestare possit, quando videlicet verbum Dei praedicatur et Dei gratia nobis offertur. Hic quaeritur: an homo ad hanc Dei gratiam apprehendendam sese applicare, eam amplecti, et verbo Dei assentiri possit?

**) Heppe (Dogmatik I, 450) bemerkt ganz richtig ist, daß den lutherischen Dogmatikern das Verständniß der Person ganz verloren gegangen ist.

***) A. a. O. I, 440 f.

maßen zu einem Zeichen gesetzt, an welchem erkannt werden soll, auf welche falsche Bahnen der Protestantismus auch bei den besten Absichten und von den tüchtigsten Kräften geführt werden muß, wenn er seine Grundlage, den Standpunkt des Gewissens, preisgiebt. Thomasius selbst räumt ein: die Concordienformel lehre „die völlige Erstorbenheit in spiritualibus", und bewundert ihre „rechte Mitte" *). Es bedarf aber wohl keines übermäßigen Scharfsinnes zu der Einsicht, daß, sobald der Mensch in Beziehung auf sein ursprüngliches Verhältniß zu Gott völlig erstorben, d. h. sobald das Gottesbewußtsein und damit die höhere sittliche Lebensbethätigung in seinem Geistleben ausgelöscht ist, auch seine Vernunft und sein Wille nur diejenigen einer raffinirten und cultivirten höheren Thiergattung sein können, und es dann auch mit seiner sittlichen Selbstverantwortlichkeit ein Ende haben muß. Einer solchen, das System principiell vernichtenden, Consequenz sucht dasselbe vergeblich durch Berufung auf den Begriff der capacitas mere passiva sich zu entziehen. Eine solche kann doch ihrem Wesen nach nichts Anderes als das Vermögen eines Gefäßes, irgend einen beliebigen, von außen beigebrachten, Inhalt ohne alles eigene Zuthun in sich aufzunehmen, d. h. lediglich ein dingliches, niemals ein persön-

*) Sie lehrt a. a. O., II, 7: Quod hominis non renati intellectus, cor et voluntas in rebus spiritualibus et divinis ex propriis naturalibus viribus (nach Augustinus ist die natura schlechthin von Gott) prorsus nihil intelligere, credere, amplecti, cogitare, velle, inchoare, perficere, agere, operari, aut cooperari possunt, sed homo ad bonum prorsus corruptus et mortuus sit, ita, ut in hominis natura post lapsum ante regenerationem ne scintillula quidem spiritualium virium reliqua manserit aut restet . . . . sed homo sit peccati servus et mancipium Satanae a quo agitatur. Nach 17 lehrt sie: hominem non tantum infirmum, imbecillem, ineptum et ad bonum emortuum, verum etiam . . . . veneno peccati infectum et corruptum esse (die Sünde also doch als Substanz gedacht, trotz des Widerspruches gegen Flacius), ut ex ingenio et natura sua totus sit malus, Deo rebellis et inimicus. Sie lehrt ferner, 20: In spiritualibus et divinis rebus, quae ad animae salutem spectant, homo est intar statuae salis, imo est similis trunco et lapidi ac statuae vita carenti, quae neque oculorum, oris, aut ullorum sensuum cordisve usum habet. Sie lehrt endlich nach dem Vorgange Luther's, 89: hominem in conversione sua pure passive sese habere, id est plane nihil agere, sed tantummodo pati id, quod Deus in ipso agit.

liches Vermögen sein. Es gehört gerade zum Begriff der Person, als eines selbstständigen, selbstthätigen und selbstverantwortlichen Wesens, daß sie nicht mere passive, wie eine blos bestimmbare Sache, sondern active, sich selbst bestimmend, sowohl anderen Personen, als namentlich Gott gegenüber, sich verhalte. Wer das Selbstbestimmungsvermögen und die Selbstverantwortlichkeit — zwei von einander unzertrennliche Begriffe — der Persönlichkeit preisgiebt, wer dieselbe seit dem Sündenfalle das Gute nur von außen noch „erleiden" (pati), aber nicht aus eigener Bewegung von innen wirken und mitwirken lassen will, der verwandelt sie aus dem zur Herrschaft über die Welt berufenen Ebenbilde Gottes in ein ohnmächtiges Schattenbild des theologischen Begriffs.

In welche Verlegenheiten sich die Vertreter des Lehrbegriffes der Concordienformel bei diesem Lehrpunkte verwickeln: dafür liefert die Apologie desselben durch Thomasius den schlagendsten Beweis. Die Concordienformel soll nämlich in jenen Bedenken erregenden Beschreibungen des unbekehrten Menschen diesen in seiner „reinen Natürlichkeit und Gottentfremdung", mithin so, wie er gar niemals vorkommt, da er in Wirklichkeit ja immer umgeben ist von göttlichen Gnadenzügen, darzustellen beabsichtigen*). Demzufolge fände nicht nur die Lehre der Concordienformel vom natürlichen Menschen keine Anwendung mehr auf den getauften Christen, sondern nicht einmal mehr auf den ungetauften Juden, „und wenn sich's herausstellen sollte, daß lutherische Dogmatiker eine göttliche Pädagogie in der Heidenwelt anerkennten", so könnte auch auf die Heiden jene Lehre in Wahrheit nicht mehr zur Anwendung kommen. Sicherlich, wenn was in der Concordienformel von dem Menschen, wie er seit dem Sündenfalle ist, gelehrt wird, weder auf Christen, noch auf Juden, noch auch auf Heiden, sondern lediglich auf den Menschen, wie er erfahrungsgemäß nicht ist, paßt: dann befinden wir uns mit Thomasius in so fern in der überraschendsten Uebereinstimmung, als auch nach unserer Ansicht die Concordienformel den Menschen beschreibt, wie er thatsächlich nicht ist, wie er nur dann sein könnte, wenn er durch die Sünde aus einem auf Gott bezogenen persönlichen ein mit Gott außerhalb aller Gemeinschaft getretenes unpersönliches Wesen geworden wäre**).

*) A. a. O., 443.

**) Die Bestimmungen der späteren lutherischen Dogmatiker über den freien

Die Revision der Freiheitslehre.

§. 36. Vielleicht giebt es in der Dogmatik keinen Lehrsatz, der so sehr einer durchgreifenden Revision vom Standpunkte des

---

Willen sind so sehr von den Aufstellungen der Conc. Formel beherrscht, daß sie eine wesentliche Abweichung nicht wagen. Chemnitz sagt (loci th. I, 199) ganz kurz: Natura mortua (!) nihil agit. Doch weicht Chemnitz von der Conc. Formel in so fern einigermaßen ab, als er zugiebt (a. a. O., 207): habet se homo in conversione non ut truncus, während er im Uebrigen die Sätze der Formel bestätigt. Auch J. Gerhard (loci th. XII, 10, 130) erklärt: renovatio non ita recipitur velut lapis aut cera aliquam impressionem recipit, wie ja auch das steinerne Herz Ezech. 36, 26 nicht eigentlich zu nehmen sei, sed docetur his et similibus phrasibus, in homine nullas ne modiculas quidem vires naturales superesse, quibus sui operationem operari possit. Doch macht J. Gerhard nicht ganz unbedenkliche Zugeständnisse an die Gegner, wenn er in dem Unbekehrten nicht nur notitiae naturales theoreticae, quod sit Deus, sondern auch practicae, quod sit justus et vindex scelerum, zurückgeblieben sein läßt und von einem angeborenen internum in homine testimonium spricht, ad quod accedit testimonium Sp. S. in verbo: haec conjuncta etiam in nondum conversis studium quoddam audiendi ac discendi excitare possunt, ut postea per operationem Sp. S. interiore et exteriore testimonio homo convictus ad Deum convertatur. Das Einzige, was den späteren Dogmatikern noch anliegt, ist, trotz der gänzlichen Willenserstorbenheit in Betreff des Guten doch die Spontaneität zu retten, oder daran festzuhalten, daß die essentia des Willens nicht verloren gegangen sei; allein ein Wille, der schlechthin nur Böses wollen kann, ist nicht nur in seiner Form, sondern auch in seiner essentia alterirt, und die Distinktion ist rein scholastisch (vgl. Quenstedt, systema II, 185, Hollaz, examen, 579). Hollaz versucht es nochmals in den stärksten Ausdrücken, aber mit sehr unzulänglicher Beweiskraft, das ältere Dogma zur Geltung zu bringen: Ante conversionem hominis irregeniti intellectus tam spissis oppletus est tenebris, ut bonum supernaturale vere non cognoscat et approbet. Voluntas ipsius, peccati servituti subjecta, impotens est ad eligendum bonum spirituale. Idcirco homo inconversus omni vi naturali παρασκευαστικῇ seu praeparativa ad conversionem sui destituitur. Dadurch wird dem Willen des Menschen jedenfalls eine engere Grenze gezogen als bei J. Gerhard. Dagegen versichert uns Thomasius (a. a. O., 446), daß er die „die sogenannten (sic) Tugenden der Heiden nicht als splendida vitia anzusehen vermöge, indem sie nicht nur ein mehr oder minder Böses, sondern auch ein mehr oder minder Gutes seien." Damit zeigt er aber auf's Neue, daß es der restaurativen Dogmatik unserer Zeit nicht mehr möglich ist, die vollen und energischen Consequenzen zu ziehen. Sie hat den Zweifel an ihrer Wahrheit als ein corrosives Element in sich aufgenommen.

Gewissens aus bedürfte, wie derjenige von der menschlichen Freiheit. Wenn von einem berühmten Vertreter des römisch-katholischen Systems der lutherischen Lehre von der natürlichen Unfreiheit des Menschen zum Vorwurfe gemacht worden ist, daß es ihr nicht gelingen wolle, für die in dem Geiste des Menschen unvertilgbare Idee der Zurechnung eine haltbare Stelle aufzufinden *): so hat auch ein geistreicher Apologet des lutherischen Systems einräumen müssen, daß, wenn irgendwo der römisch-katholischen Lehre der Vorzug vor der protestantischen zuerkannt werden zu müssen scheine, es an diesem Punkte sei **). Zwar hat Baur gegen Möhler auf unübertreffliche Weise nachgewiesen, daß der freie Wille, als ursprüngliche sittliche Indifferenz in Beziehung auf das Gute und das Böse gedacht, den Pelagianismus zur unausweichlichen Folge hat und alle Vorbedingungen der Erlösung aufhebt ***), und er hat unwiderleglich gezeigt, daß das römische System in der Art, wie es sich auf das Princip der Freiheit stützt, einer das Bedürfniß, die Idee und die Realität der Erlösung schwächenden und aufhebenden pelagianisirenden Richtung nothwendig verfallen muß †). Allein damit ist doch nur der Widerspruch des Protestantismus gegen die römische Freiheitslehre, nicht aber dessen eigener Begriff von der Willensunfreiheit gerechtfertigt. Baur bemerkt ganz richtig, daß eine Freiheit, die als ein Vermögen der Wahl nicht zugleich auch ein Vermögen zum Guten ist, ein völlig unhaltbarer Begriff ist; allein die Lösung, welche er selbst giebt, um die Bestimmung der lutherischen Dogmatik, daß der Mensch von Natur schlechthin böse sei, annehmbar zu machen, daß der Geist, wenn sein natürliches Dasein hervortrete, sich als Geist negire, um natürlich zu werden, und eben in dieser Natürlichkeit seines Wesens und Willens als bloßes Naturwesen von Natur böse sei, weil er nicht so sei, wie er als Geist an sich sein solle, und in seiner Wirklichkeit mit seinem Begriffe sich entzweit habe ††): — diese Lösung schürzt in dem Augenblicke, in welchem

*) Möhler, Symbolik, 110.

**) Baur, der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, 118 f.

***) Ebendaselbst, 126 f.

†) Ebend., 172.

††) Ebendaselbst, 213.

sie den von den Verfassern der Concordienformel geschlungenen Knoten zerschneidet, nur einen neuen noch viel verwickelteren.

Unverkennbar wird hier der Begriff des Bösen von dem ethischen auf das natürliche Gebiet hinübergeschoben, als ob da schon von „böse sein" die Rede sein könnte, wo es sich noch gar nicht um freie Selbstbestimmung, sondern um eine rein überkommene, leidentliche Naturbeschaffenheit handelt. In so fern der Mensch auf seiner ersten Daseinsstufe noch als reines Naturwesen erscheint, ist er weder gut noch böse; das Eine oder das Andere wird er erst von dem Augenblicke an, in welchem die Funktionen der sittlichen Selbstentscheidung in ihm seinen Anfang genommen haben, und da eben entsteht die Frage: ob er von hier an lediglich für das Böse, d. h. das Begriffs- und Gottwidrige, oder ob er auch für das Gute, d. h. das Begriffs- und Gottgemäße, wenigstens innerlich sich zu entscheiden vermöge? Dagegen handelt es sich keineswegs darum, ob in jenem Zustande des angeblich gänzlichen Böseseins von Natur „die absolute Forderung liege, darin nicht zu beharren", sondern darum, ob in dem Begriffe der menschlichen Natur, auch wie sie seit dem Sündenfalle beschaffen ist, die Richtung enthalten sei, das Böse zu überwinden, ob sie auf Ueberwindung des Bösen noch immer in sich selbst angelegt sei? Gerade an diesem Punkte tritt nun Baur mit sich selbst in Widerspruch, oder vielmehr macht er dem Gegner die glänzendsten Zugeständnisse. Muß nämlich Alles, was der Mensch seinem geistigen Leben nach ist, als ein inneres Moment der Entwicklung desselben begriffen werden, so geht auch das Gute aus der innern Selbstbestimmung des menschlichen Geistes auf dem Wege immanenter Entwicklung mit Nothwendigkeit hervor. Das ist die Lehre Baur's; aber sicherlich nicht der Concordienformel, und nicht der lutherischen Dogmatik. Die capacitas mere passiva in Betreff der spiritualia, an welcher die lutherische Dogmatik mit so unüberwindlicher Zähigkeit festhält, ist ja das gerade Gegentheil der innern Selbstbestimmung; sie ist das schlechthinige Bestimmtwerden müssen des menschlichen Geistes von außen. Und wenn der Mensch an sich schlechthin böse ist, wie Baur einerseits behauptet, woher kommt ihm denn mit einem Male jene aus seinem eigenen Wesen hervorgehende Bewegung, sich zum Guten selbst zu bestim-

men, welche Baur andererseits voraussetzt? Auf diese Frage giebt es nur eine genügende Antwort: das Zugeständniß, daß jenes „natürliche" Böse gar kein eigentlich Böses, sondern der geistig und sittlich noch unentwickelte Zustand des an sich guten menschlichen Wesens ist, daß also der Mensch an sich eigentlich nicht böse, sondern vielmehr gut ist*). Eben das, was Baur mit so großer Entschiedenheit behauptet, daß dem Menschen das Princip der Freiheit und Selbstbestimmung zum Guten immanent sei, daß das Gute aus ihm, d. h. aus seinem eigenen, wenn auch ursprünglich durch die Natürlichkeit noch gehemmten, Wesen, hervorgehe, bestreitet die lutherische Dogmatik als einen schweren Irrthum.

Unter diesen Umständen werden wir es daher nur erklärlich finden, wenn schon frühe gegen den kirchlichen Lehrbegriff in diesem Punkte ein heftiger Widerspruch sich erhoben hat. Namentlich der Socianismus hatte mit scharfem Blicke die Mängel des lutherischen Dogmas bald herausgefunden, und der Rakauer Katechismus hebt auf's Nachdrücklichste hervor, daß das dem Menschen von Gott anerschaffene Vermögen des freien Willens durch den Sündenfall nicht habe verloren gehen können**). Worin aber das Wesen der Freiheit eigentlich bestehe, darüber weiß er nur wenig Befriedigendes zu sagen. Es ist doch im Grunde kaum ein Hinausschreiten über die pelagianischen Sätze, wenn die Frei-

*) Vgl. Hegel, Rel.-phil. II, 209, wo sich das Räthsel völlig folgendermaßen löst: „Hier kommen wir gleich auf die entgegengesetzten Bestimmungen: der Mensch ist von Natur gut, ist nicht entzweit in sich, sondern sein Wesen, sein Begriff ist, daß er von Natur gut, das mit sich Harmonische, der Frieden seiner in sich ist, und — der Mensch ist von Natur böse, . . . sein Ansichsein, sein Natürlichsein ist das Böse. In diesem seinem Natürlichsein ist sein Mangel sogleich vorhanden; weil er Geist ist, ist er von demselben unterschieden, die Entzweiung." Dahin gehört auch der Satz von Blasche (das Böse u. s. w., 62): „Alles Gute wird nur durch seinen Gegensatz, das Böse, offenbar, d. h. mit Bewußtsein erkannt".

**) Sect. 6, cap. 4: Certum est, primum hominem ita a Deo conditum fuisse, ut libero arbitrio praeditus esset, nec vero ulla causa subest, cur Deus post ejus lapsum illum eo privaverit, ac neque aequitas ac justitia, seu rectitudo Dei permittit, ut hominem recte agendi voluntate ac facultate privet, praesertim cum post illud tempus nihilominus ut recta velit atque agat, ab eo sub comminatione poenae exigat....

heit in das bloße Vermögen der Wahl, sich für das Gute oder das Böse selbst zu bestimmen, gesetzt, und, damit die Selbstbestimmung zum Guten wirklichen Erfolg habe, die göttliche Unterstützung nachträglich noch hinzugedacht wird*). Die letztere wäre folgerichtig gar kein Erforderniß; das Bedürfniß darnach erklärt sich F. Socinus aus der in geschichtlicher Progression fortgeschrittenen Degeneration des Menschengeschlechtes, durch welche ihm der in den meisten Menschen sich manifestirende Hang zum Bösen und ein damit zusammenhängender Mangel an Energie zum Guten als bedingt erscheint**). Nur bleibt bei dieser Anschauung zweierlei gleich unerklärt, sowohl wie der überwiegende Hang zum Bösen sich auf sittlich indifferentem Grunde allmälig habe entwickeln können, als auch in welchem Verhältnisse die göttliche Unterstützung in den Guten zu dem ihr vorangehenden wenigstens theilweisen sittlichen Unvermögen derselben steht. Im Grunde verlegt auch der Socinianismus, ähnlich wie der Pelagianismus, den Schwerpunkt des Problems schlechthin in die Region der Willkür, und wie es auf der einen Seite in das Belieben des Menschen gestellt wird, ob derselbe sich für das Gute entscheiden wolle, oder für das Böse; so wird es auf der anderen Seite in das Belieben Gottes gestellt, ob er dem Menschen seine Unterstützung im Guten angedeihen lassen wolle, oder nicht.

Beachtenswertheren Versuchen, das Wesen der Freiheit zu ergründen, begegnen wir schon auf dem Gebiete der reformirten

---

*) Ebendaselbst: Communiter in hominibus natura exiguae admodum sunt vires ad ea, quae Deus ab illis requirit, perficiendum; at ut voluntatem suam flectere possint ad ea facienda, omnibus adest natura, et si accedat divinum auxilium, nec vires deerunt ad ipsa opera: neque enim Deus quidquam supra vires a quoquam exigere censendus est.

**) F. Socinus, prael. theol. (Opera, I, 547): Concedimus in plerisque hominibus non quidem propter peccatum primi parentis, sed propterea, quia homines paulatim degenerarunt et se ipsos corruperunt, innatam quodammodo esse magnam ad peccandum proclivitatem ... idcirco dicimus, in plerisque hominibus naturaliter exiguas esse vires ad ea praestanda, quae Dei lex jubet; ea autem praestandi voluntatem in omnibus natura esse posse (!), atque adeo in plerisque esse, nisi peccandi assuetudine factum sit, ut quis ipso peccato atque iniquitate delectetur.

Dogmatik. Lag es doch trotz des scheinbaren Widerspruches, in welchen hier sich die Erwählungslehre zu der Freiheitslehre setzte, je mehr sie den Begriff des wahrhaft Menschlichen festzuhalten suchte, überhaupt in ihrer Aufgabe, noch irgend einen Rest von freier Selbstbestimmung in dem Unbekehrten vorauszusetzen. Selbst Calvin, so widersprechend auch seine Aeußerungen oft lauten, und obwohl er die Willensfreiheit zum Guten dem Unbekehrten schlechthin absprach, hat wenigstens den Glauben an die Spontaneität des Willens unerschütterlich festgehalten *). In der That gelangte auch die reformirte Theologie, indem sie an die augustinischen Sätze wieder anknüpfte, auf einem anderen Wege als Augustinus, wenigstens zu einer theilweisen Anerkennung des ethischen Faktors in dem Unbekehrten. Wenn sich nämlich die Thatsache nicht bestreiten läßt, daß auch auf Seite unbekehrter Menschen noch wirklich Gutes vorkommt, so erklärt Hyperius sich dieselbe dadurch, daß er dieses Gute einer unmittelbaren göttlichen Einwirkung zuschreibt. Mit dieser Erklärung war unstreitig die richtige Spur des protestantischen Freiheitsbegriffs gefunden **).

Freilich herrschte dabei über das Verhältniß der Freiheit zum Willen noch immer große Unklarheit. Auch die reformirten Theologen hatten das Verhältniß des Willens zu den übrigen Geistesvermögen sich in keiner Weise deutlich gemacht, und es ist daher ein wirkliches Verdienst der Arminianer, insbesondere des Episkopius, daß sie vor Allem auf eine Revision der psychologischen Grundbegriffe drangen. Als ob der Geist etwas Besonderes für sich, und die Vermögen: Vernunft und Wille, wieder etwas Besonderes für sich wären; als ob kein höheres

*) Vgl. mein Wesen des Prot. II, S. 10. Opera Calvini ed. Amst., VIII, 175.

**) Methodi theol. II, 465: Ex his constat, si quis animi motus bonus... in homine impio et nondum renato existat, talem non esse ipsius hominis, qui a Deo, ac proinde ab omni bono totus est per se aversus, sed Dei esse, qui tandem vult perditi hominis misereri et ad poenitentiam eum vocare inducereque .... Quam primum homo Deum eo pacto tacite vocantem audit et obtemperat, jam credit ei. Man vgl. noch Zanchius (de religione christiana, 28, bei Heppe, Dogm. I, 458), der darauf bringt, daß die substantia liberi arbitrii propter peccatum non periit.

einheitliches Band den Geist und die aus ihm entspringenden Vermögen zu einer unauflöslichen Synthese verknüpfte: — so, meint Episkopius, sei das Problem von den herkömmlichen Schulen bis dahin behandelt worden. Ihm ist die Freiheit eine nothwendige Aeußerung der Idee des persönlichen Geistes selbst; sie läugnen, heißt ihm den Geist, die Persönlichkeit, läugnen. Der Mensch als selbstverantwortliches, sittliches Geistwesen ist Herr, nicht zwar über den Erfolg, aber über die ursprüngliche Richtung seiner Handlungen. Während der äußere Erfolg der Handlungen in Gottes Hand steht, ist für die innere Richtung der Gesinnung der Mensch Gott selbstverantwortlich. Demgemäß ist die Freiheit weder ein Attribut lediglich der Vernunft, noch lediglich des Willens; sie wurzelt nach Episkopius in dem Centralorgane des menschlichen Geistes selbst, vermöge dessen die Thätigkeiten der Vernunft und des Willens normirt werden. Neben dieser centralen Richtung des Personlebens überhaupt machen sich dann auch noch die sinnlichen Triebe und Begehrungen geltend, und diese sind in nicht wenigen Fällen die bewegenden Motive der menschlichen Handlungen. Eben diesen gegenüber hat die Freiheit ihren centralen Beruf am Nachdrücklichsten zu manifestiren. Vermittelst des Geistes soll der Mensch die sinnliche Natur beherrschen; thut er es nicht und verfällt er in sinnliche und sündliche Knechtschaft: so ist dies seine Schuld, und selbst darin feiert die menschliche Freiheit noch einen, freilich traurigen, Triumph, daß der Mensch die Freiheit hat, unfrei und sogar thierähnlich zu werden*).

*) Wir verweisen auf die beiden geistvollen Ausführungen des Episkopius instit. theol. IV, 356 ff. und im tractatus de libero arbitrio: (Opera I, 2, 198). Die letztere Abhandlung dient sehr zur Erläuterung der ersteren Erörterung. Hier sagt Episkopius, 199: Difficultatis radicem in schola natam esse . . . . Dicitur in scholis anima hominis constare duabus facultatibus sive potentiis, realiter ab ipsa anima et inter se distinctis, intellectu scilicet et voluntate. Diese Schulmeinung bekämpft er sodann. Den freien Willen definirt er inst. th., 358, als potentia activa ex intrinseca sua vi et natura ita indifferens, ut positis omnibus ad agendum requisitis, nihilominus tamen possit agere aut non agere, aut hoc vel illud agere. Am letzt. O., 201 sagt er: Hic est apex humanae libertatis, quod homo possit hominem exuere et se ipsum brutum atque irrationalem reddere. Unde deinde sequitur, quod supremus libertatis usus sit extremus et maximus ejus abusus.

§. 37. Es zeugt von dem weittragenden Scharfblick des Episkopius, daß er die Wurzel der menschlichen Freiheit nicht in einem besonderen Vermögen, sondern im Centrum der menschlichen Persönlichkeit selbst aufzusuchen sich entschloß; damit hatte die Lehre von der Freiheit, die von Anfang an durch Verwechselung des freien Willens mit der Freiheit, wie wir schon oben bemerkten, sich verwirrt hatte, einen wirklich neuen Ausgangspunkt gewonnen. Handelte es sich doch im innersten Punkte jetzt nicht mehr darum, ob einem besonderen Vermögen des Menschen das Attribut der Freiheit zukomme, sondern ob der ganze Mensch als Person ein freier sei. Eben so wenig war es jetzt noch in Frage, ob der Mensch der Welt gegenüber freie Entschließungen zu fassen und dieselben spontan auszuführen das Vermögen habe, was eigentlich von Niemandem in Abrede gestellt wurde, sondern, ob er als solcher befähigt sei, sich für Gott, d. h. für das Gute, zu bestimmen, ob es in der menschlichen Persönlichkeit an sich, d. h. auch vor ihrer Bekehrung, spontane Selbstentscheidungen zum Guten gebe: Das war von jetzt an der Kernpunkt der Controverse. Die Begreiflichkeit des Ursprungs des Bösen.

Daß diese spontanen Entscheidungen in Betreff des Verhältnisses des Menschen zu Gott von den Vorkämpfern der Freiheit ohne Weiteres dem Willen zugeschrieben wurden: das hatte von vornherein eine gedeihliche Erledigung des Streites ausnehmend erschwert. Ist der Wille, wie wir schon im ersten Bande gezeigt haben*), kein religiöses Vermögen, und daher nicht unmittelbar auf Gott, sondern lediglich auf die Welt bezogen, wird durch ihn an sich nur das Vermögen der Persönlichkeit, ihren Inhalt in die Welt hineinzubilden, bezeichnet: so kommt ihm als solchem selbstverständlich Freiheit der Welt gegenüber zu. Es ist nicht eine dunkele Naturgewalt, welche den Willen drängt, das Wesen der Persönlichkeit in die Erscheinungen der Welt hineinzugestalten, sondern die Person bildet sich in ihren Entschließungen und Handlungen die Welt selbstbewußt und mit klarer Ueberlegung und Absicht nach ihrem eigenen Bilde. Wenn J. Müller in dieser Beziehung die Freiheit auch als etwas betrachtet,

*) Erster Band, §. 23, S. 98 f.

was unmittelbar in dem Begriffe des Willens enthalten sei*), so müssen wir Vatke gegen ihn zustimmen, daß der Wille immer „Selbstbestimmung, Spontaneität, Freiheit im allgemeinen Sinne des Wortes", und namentlich „verschieden von der Bewegung des organischen Bildungstriebes, der Triebe und Begierden lebendiger Wesen" ist**). Bloßen Naturwesen dürfen wir auch nicht einmal in „einem gewissen Sinne" Selbstbestimmung zuschreiben. Die Selbstbestimmung aber ist immer ein Ausfluß des Selbstbewußtseins; sie hat immer einen immanenten, ihr wohl bewußten Grund, und verhält sich in dem was durch sie wird immer aktiv, wogegen bloße Naturwesen, wie z. B. die Pflanzen, wenn sie auch anscheinend von innen heraus sich entwickeln, doch nur von einer ihnen immanenten organischen Naturkraft bestimmt werden, aber sich nicht selbst bestimmmen, sondern lediglich passiv verhalten.

Nun aber kann es sich in unserem Lehrstücke nicht um die Frage handeln, ob der Mensch die äußere Freiheit, vermöge welcher er die Welt bildet, sondern, ob er die innere Freiheit, vermöge welcher er sich für das Gute entscheidet, besitze? Wenn die herkömmliche Dogmatik dem Willen das Vermögen, sich aus sich selbst für das Gute zu entscheiden, nicht eingeräumt hat, so hat sie in so fern Recht, als der Wille als solcher sich überhaupt nicht unmittelbar auf Gott bezieht. Allein auch seine Bezogenheit auf die Welt ist, obwohl eine unmittelbare, so doch keine ungetheilte, sondern immer mitverursacht durch die Thätigkeit der Vernunft. Wie Kant ganz richtig gesehen hat, so ist der Wille praktische Vernunft, d. h. eine derartige Bezogenheit der Vernunft auf die Welt, vermöge welcher der Geist seinen Vernunftinhalt in die Welt hineinzubilden bestrebt ist***). Demzufolge ist der Wille kein schlechthin selbstständiges, sondern ein der Natur der Sache nach in der Synthese mit der Vernunft zur Erscheinung

---

*) A. a. O., II, 31.

**) Die menschliche Freiheit u. s. w., 31 f.

***) Grundlegung zur Methaphysik der Sitten, 7: „Die Vernunft ist uns als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll, zugetheilt". — „Die Vernunft erkennt ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens."

kommendes Vermögen. Er kann daher auch nicht ausschließlich für sich betrachtet werden, obwohl er keineswegs, mit J. Müller zu reden, nichts Anderes als der Mensch selbst ist. Denn das Wesen des Menschen beruht nicht darauf, daß er will, sondern darauf, daß er unmittelbar auf Gott bezogen ist. Romang hat treffend nachgewiesen, daß der Wille an sich nicht der Grund sein kann, aus welchem die menschlichen Handlungen hervorgehen*); denn wir wollen weder immer Das, was wir sind, noch sind wir immer Das, was wir wollen. Dagegen erscheint in dem Willen der Geist als ein mehr oder weniger vernünftiger, immer von dem Bestreben getragen, seine Besonderheit, in die er die Welt hineingebildet, als eine bereicherte und geförderte wieder in die Welt zurückzubilden, um diese immer mehr zu einem Abbilde vernünftiger Gedanken zu verklären. Daher war es ein richtiger Griff Kant's, wenn derselbe bei der Untersuchung über das Wesen der Freiheit nicht bei dem Willen stehen blieb, sondern die Wurzeln derselben in einer jenseitigen intelligiblen Welt aufsuchte. Aus der Sinnenwelt läßt sich die Freiheit nicht begreifen**).

Daß freilich auch Kant das Problem von den ihm anhaftenden Widersprüchen nicht zu befreien vermochte, das hat noch neuerlich J. Müller treffend nachgewiesen***). Wenn er auf der einen Seite das Böse als eine intelligible That der Freiheit, auf der andern als einen dem menschlichen Wesen tief eingewurzelten (radikalen) nicht weiter zu erklärenden Hang faßte†), auf der einen dem Menschen das Vermögen zuschrieb, jeden Augenblick jenen Hang durch die Autonomie des Willens, oder die sittliche Gesetzgebung in der Form der Maxime, zu überwinden††), auf der an-

*) Ueber Willensfreiheit und Determinismus, 24 f.

**) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 117: „Der Rechtsanspruch, selbst der gemeinen Menschenvernunft, auf Freiheit des Willens, gründet sich auf das Bewußtsein und die zugestandene Voraussetzung der Unabhängigkeit der Vernunft von bloß subjektiv bestimmten Ursachen, die insgesammt Das ausmachen, was bloß zur Empfindung, mithin unter die allgemeine Benennung der Sinnlichkeit, gehört".

***) Die chr. Lehre von der Sünde, II, 143 f.

†) Religion innerhalb der Grenzen u. s. f., 36 f.

††) Kritik der prakt. Vernunft, 58: „Die Autonomie des Willens ist das alleinige Princip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten . . . die eigene Gesetzgebung der reinen und als solche prak-

dern die Thatsache doch auch nicht zu läugnen vermochte, daß der böse Hang in der Regel stärker ist als die Maxime des Guten: dann traten in diesen Sätzen alle Schwierigkeiten der pelagianischen Freiheitslehre auf's Neue an's Licht*). Es wird dem Menschen im Grundsatze die unbedingte Freiheit, das Gute oder das Böse zu wählen, zugeschrieben; aber es bleibt durchaus unerklärt, warum er von dieser Freiheit im Leben keinen Gebrauch macht? Es wird dem Menschen aus der Erfahrung ein tief in seinem Innern wurzelnder Hang zum Bösen beigelegt; aber es bleibt durchaus unerklärt, warum dieser Hang allen Individuen anhaftet und woher er in sie hineingekommen ist?

Allein auch durch die mit so vielem Geiste und großem Scharfsinne ausgeführte Entwicklung des Begriffes der Freiheit von J. Müller fühlen wir uns nicht ganz befriedigt. Wie unmöglich es ist, die Freiheit aus dem Willen in seiner empirischen Erscheinung zu erklären, zeigt J. Müller einleuchtend dadurch, daß er, um das Böse als eine That der Freiheit aufzufassen, sich genöthigt sieht, die Region der Zeitlichkeit zu überschreiten, und in einem über alle Erfahrung hinausliegenden, schlechthin jenseitigen Dasein den Quell der Freiheit aufzusuchen**).

Nun hat aber von einem außerzeitlichen Dasein unseres Person-

---

tischen Vernunft, ist Freiheit im positiven Verstande. Also drückt das moralische Gesetz nichts Anderes aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können". Ueber das radikale Böse, 19: „Davon, warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, können wir ebenso wenig weiter eine Ursache angeben, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört".

*) Ueber das radikale Böse, 43: „Wenn das moralische Gesetz gebietet, wir sollen jetzt bessere Menschen sein, so folgt unumgänglich (?), wir müssen es auch können".

**) A. a. O. II, 97: „Soll der sittliche Zustand, in welchem wir, abgesehen von der Erlösung, den Menschen antreffen, in ihm selbst, in seiner Selbstbestimmung beruhen . . . so muß die Freiheit des Menschen ihren Anfang im Gebiete des Außerzeitlichen haben, in welchem allein reine unbedingte Selbstbestimmung möglich ist. In dieser Region ist die Macht der ursprünglichen Entscheidung zu suchen, welche allen sündhaften Entscheidungen in der Zeit bedingend vorangeht."

lebens unser Selbstbewußtsein nicht die geringste Erfahrung; weder Schrift noch Gewissen sagt etwas darüber aus; es fehlen somit die unentbehrlichen Grundbedingungen zur Aufstellung eines dogmatischen Lehrsatzes*). Die Hypothese von einer außerzeitlichen Selbstbestimmung des Menschen zum Bösen ist daher nur ein Ausdruck speculativer Verzweiflung gegenüber der Schwierigkeit, auf dem bisherigen Wege einen Erklärungsgrund für die menschliche Freiheit zu finden. Der von allen Seiten gedrängte Denker ergreift die Flucht und verbirgt sich hinter dem dämmernden Schleier einer jenseitigen, d. h. unserem Wissen schlechthin unzugänglichen, Welt. Selbst für den Fall jedoch, daß der Aufstellung der Hypothese an sich kein Hinderniß im Wege stände, vermag sie keineswegs auch nur einiges Licht auf den dunkeln Ursprung des Bösen zu werfen. Eine außerzeitliche Selbstentscheidung für das Böse von Seite eines urzeitlich schlechthin gut geschaffenen Wesens ist ein noch viel größeres Räthsel, als ein in der Zeit erfolgter Sündenfall von Seite eines Wesens, das zwar gut geschaffen, aber noch nicht im Guten bewährt, und in ein derartiges Verhältniß zur organischen Natur gestellt war, welches eine Umkehrung des Grundverhaltens zu Gott wenigstens als möglich erscheinen läßt. Ist auch in dem Begriff der Freiheit die Möglichkeit des Bösen enthalten, so war doch in dem vorausgesetzten außerzeitlichen Urdasein des Menschen zugleich auch die Wirklichkeit des Guten enthalten**). Und wie nun die ursprüngliche Vollkommenheit des außerzeitlichen Menschen in die tiefe Verkehrtheit der Sünde übergeschlagen haben soll: Das ist ein Räthsel, welches durch den Schleier der Außerzeitlichkeit, der dasselbe umgiebt, keineswegs begreiflicher wird.

Hat nun vielleicht Schelling in seinen Untersuchungen über die Freiheit uns ein Licht über den Ursprung des Bösen aus der Freiheit des Menschen angezündet? Gewiß hat er Recht, wenn er den realen und lebendigen Begriff der Freiheit in dem Umstande

*) Vgl. Dogm., Bd. II, S. 143.

**) Es ist unrichtig, wenn J. Müller a. a. O. II, 231 f. neben der Möglichkeit des Bösen nur die Möglichkeit des Guten in dem uranfänglichen Dasein des Personlebens sich vorfinden läßt. Der Mensch hat als guter nicht mit der bloßen Möglichkeit, sondern mit der Wirklichkeit des Guten, aber freilich eines noch nicht in seinen Momenten aus sich heraus gesetzten Guten, anfangen müssen.

findet, daß sie ein Vermögen des Guten wie des Bösen sei*). Allein, da sie nicht ein Vermögen willkürlicher Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen sein kann; da die Freiheit, welche das Böse wählt, ihrem Wesen nach das Gute hätte wählen sollen; da die das Böse wählende Freiheit sich in Widerspruch mit ihrem eigenen Wesen setzt; da endlich die Freiheit, ohne die lebendige Bethätigung ihres eigenen Wesens, das Personleben immer tiefer unter das Joch der Unfreiheit (servum arbitrium) herabdrückt: so kommt Alles darauf an, zu erklären, wie dieser räthselhafte Abfall der Freiheit von ihrem eigenen Wesen ihre eigene That sein kann? wie der Mensch wesentlich auch dann noch frei, eine sich selbstbestimmende und selbstverantwortliche Persönlichkeit bleibt, wenn er seine Freiheit eingebüßt hat?**) Wenn Schelling sagt: der Mensch habe sich von Ewigkeit, d. h. am Anfange der ersten Schöpfung, in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen und alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren, so daß alles Wesen und Leben durch dieses Princip nunmehr in der Zeit bestimmt sei***): so ist damit noch nichts für die Erkenntniß gewonnen, wie jenes Princip der Eigenheit und Selbstsucht in dem außerzeitlichen Personleben auf dem Wege der Freiheit sich zu einer so furchtbaren allgemeinen Macht ausgewirkt habe? Umgekehrt: die uranfängliche Selbstentscheidung erscheint, anstatt als des Menschen eigenste That, vielmehr als ein von ihm erlittenes Schicksal. Aus dem Bösen ist nach Schelling ein Schleier der Schwermuth gewoben, der, über die ganze Natur ausgebreitet, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens ist. Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden. So entsteht das Böse zwar wohl im innersten Willen des eigenen Herzens, und wird nie ohne eigene That vollbracht; aber die Lust zum Kreatürlichen oder der eigene Wille wird

*) Philosoph. Schriften, phil. Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, I, 422.

**) Wir vermögen formale und reale Freiheit nicht in dem Sinne, wie es noch neuerlich J. Müller gethan hat (a. a. O. II, 21 ff.), zu unterscheiden. Formal frei ist der Mensch seit dem Sündenfalle so weit als er real frei ist, d. h. so fern er das Böse nicht thun muß, sondern das Gute immer noch thun kann, d. h. es potenziell in sich hat.

***) Schelling, a. a. O., 487 f.

im Grunde doch von Gott sollicitirt, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sei, und damit er vom Guten überwältigt und durchdrungen werde. Was also im Grunde als aktivirte Selbstheit zur Schärfe des Lebens und zur Verwirklichung des Guten nothwendig ist, wird böse erst durch den völligen Gegensatz, in welchen das Selbst dabei sich zu Gott stellt. Ohne die Möglichkeit des Bösen giebt es also kein Gutes. „Die überwundene, aus der Aktivität zur Potentialität zurückgebrachte Selbstheit ist selbst das Gute"; Gut und Böse sind dasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen.

Hier haben wir allerdings einen Versuch, das Böse wirklich zu begreifen. Allein wir kennen ihn schon. Er macht Gott zum Urheber des Bösen und verwandelt, was eigentlich als eine That freier Selbstentscheidung angesehen sein will, in einen höhern Naturproceß. Der Schlüssel zu dieser Freiheitslehre ist in dem Worte enthalten: „Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grund; nur der Verstand ist es, der das in diesem Grunde verborgene und blos potentialiter enthaltene herausbildet und zum Aktus erhebt" *).

Wenn Schelling somit den Ursprung des Bösen in einer Weise begreiflich zu machen gesucht hat, welche die Freiheit im Grunde aufhebt, so hält dagegen J. Müller mit tiefem Ernste an der Thatsache von dem Ursprunge des Bösen aus der Freiheit fest, allein er glaubt dabei auf die Begreiflichkeit desselben verzichten zu müssen. Sollte es nun aber wirklich sich so verhalten, daß das Böse das schlechthin versiegelte Geheimniß der Welt wäre?**) Unmöglich! Das einzige Geheimniß der Welt ist Gott; er allein ist der schlechthin Unendliche, Unermeßliche, darum Unbegreifliche. Das Böse dagegen ist seinem Begriff nach endlich, und eben darum nothwendig begreiflich. Es ist nichts Unbegreifliches, daß das Subjekt sich in ein solches Verhältniß zu der dasselbe umgebenden und begrenzenden Natur und Welt setzt, wodurch es diese zum Mittelpunkte seiner Vernunft- und Willensthätigkeit macht. Wenn Das unbegreiflich wäre, so würde der Mensch in der Regel nicht ein viel aufgeschlosseneres Verständniß für das

*) Schelling, a. a. O., 508.

**) A. a. O. II, 234 f.

Böse als für das Gute besitzen; es wäre in diesem Falle nicht möglich, daß gerade das Gute dem natürlichen Menschen so unbegreiflich vorkäme; es würden in diesem Falle Beispiele des Seelenadels und der Opferwilligkeit nicht so leicht den Verdacht auf sich ziehen, daß sie aus schwärmerischer und phantastischer Erhitzung entsprungen seien. Darum darf an der Möglichkeit, die Sünde in ihrem Ursprunge wenigstens annähernd zu begreifen, nicht verzweifelt werden. Es muß eine irgendwie zureichende Ursache dafür aufgefunden werden können, daß ein anfänglich vom Schöpfer auf das Gute angelegtes persönliches Wesen sich in freier Weise böse, d. h. gottwidrig, selbst bestimmt hat. Das Böse ist freilich in einem gewissen Sinne grundlos, weil es seinen Grund nicht in dem Unbedingten, in der ewigen Quelle alles Seins hat. Allein eine zureichende, endliche Ursache muß es dennoch haben, wenn es nicht, wie Rothe treffend bemerkt hat*), geradezu als „Verrücktheit" beurtheilt werden soll; denn rein unmotivirt ist nur die Geistesverwirrung.

Nach J. Müller hat die Sünde ihren Ursprung eigentlich nun auch in der Willkür, nicht in der Freiheit genommen. Bei Veranlassung der ersten Sünde hat in der Persönlichkeit ein urplötzlicher, durch nichts motivirter, Abbruch von ihrer ursprünglichen Bestimmung stattgefunden. Sie, die außerzeitlich schlechthin durch Gott bestimmte, hat mit einem Male sich selbst nach dem Princip der schrankenlosen Selbstheit bestimmt, ohne daß eine Andeutung über einen für eine so gewaltsame Losreißung von ihrer wahren, allein berechtigten, Selbstentwicklung und Bethätigung der Freiheit einigermaßen zureichenden Beweggrund angegeben werden könnte. Ist aber das Wirklichwerden des Bösen somit schlechthin grundlos**), dann hört es auch schlechterdings auf,

---

*) Theol. Ethik II, 187. Mit vollem Rechte bemerkt Rothe, daß jedes Begreifen des Bösen in seiner Entstehung ausgeschlossen ist, durch welches sich unser Verwerfungsurtheil über dasselbe irgend milderte.

**) Die chr. Lehre von der Sünde, II, 234: „Aber mit alle dem ist der entscheidende Punkt, das Wirklichwerden des Bösen, keineswegs begriffen, vielmehr müssen wir in dieser Beziehung das Böse, da es nur durch Willkür zu Stande kommt, die Willkür aber das Abbrechen vom vernünftigen Grund und Zusammenhang ist, als das seinem

ein Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung zu sein; es ist dann die räthselhafte Sphinx, die vor dem Vorhofe der Dogmatik als schauerliche Voraussetzung stehen bleiben muß, ohne daß Hoffnung gemacht werden dürfte, ihr Räthsel jemals zu lösen.

Die Sünde als eine That der Freiheit auf dem Grunde der Sinnlichkeit.

§. 38. Wenn es nun aber eine durch Gewissen und Schrift verbürgte Thatsache ist, daß die Sünde nicht einen außerzeitlichen Ursprung, sondern daß mit ihr die diesseitige menschheitliche Entwicklung ihren Anfang genommen hat; wenn sie eine geschichtliche, obgleich den geschichtlichen Verlauf der Menschheit vielfach störende und verwirrende, Thatsache ist: so muß sie auch als ein geschichtliches Phänomen sich irgendwie begreifen lassen. Eine Hauptursache, weßhalb in neuerer Zeit die Unbegreiflichkeit des Bösen so entschieden behauptet worden ist, liegt unstreitig in dem Umstande, daß die Quelle der Freiheit lediglich in dem Willen aufgesucht, und demnach die erste Sünde lediglich als eine That des Willens, der Wille als der Vater der Sünde betrachtet worden ist. Das große Gewicht, welches von der neueren Philosophie und Theologie auf den Willen gelegt wird, ist unverkennbar noch eine Nachwirkung des kantischen Systems. Nur haben Diejenigen, welche die Mängel dieses Systems namentlich

---

Wesen nach Unbegreifliche anerkennen". Wenn Lange (Pos. Dogmatik, 432) bemerkt: „Die Sünde kann überhaupt als der unberechtigte Gegensatz alles Vernünftigen und Guten nicht erklärt, sondern nur nach ihrer Möglichkeit, Genesis und Erscheinung beschrieben werden": so will uns scheinen, daß eine solche Beschreibung nach Möglichkeit und Genesis doch wohl irgend einen Erklärungsversuch in sich enthalten muß. In der That stellt auch Lange im Folgenden einen solchen Versuch an, indem er unter Anderm sagt: „Dem Irrgange der Sünde liegt der mißverstandene Lebenstrieb des Menschen zum Grunde, insbesondere das Sehnen nach der Autonomie oder der verwirklichten Freiheit, das Sehnen nach der Erkenntniß, nach dem vollendeten Lebensgenuß und nach der Göttlichkeit des Daseins. Der Lebensdrang dieses Sehnens wird unter der Entwicklung der Sünde in verderblichen Wahn verkehrt, verschlungen in den Fall." Wenn Lange (a. a. O., 436) sagt, die Wirklichkeit der Sünde lasse sich nicht begründen, so hat er Recht; sie läßt sich aber begreifen, freilich nicht als etwas, das sein sollte, ein Nothwendiges, sondern als etwas, das nicht sein sollte, ein Begriffswidriges. Das an sich Begriffswidrige ist darum an sich nicht unbegreiflich. Wir erinnern nur an die Begriffswidrigkeiten, die im Leben des Kindes vorkommen.

in seinen religiösen Grundlagen richtig erkannt haben, um so weniger Ursache, in diesem Punkte von Kant abhängig zu erscheinen.

Daß auch dann, wenn wir den Willen lediglich als ein Vermögen, die Welt zu bilden, betrachten, von einer unbedingten Freiheit desselben niemals die Rede sein kann, haben wir vorhin nachgewiesen. Haben wir gezeigt, daß er durch die Einwirkung der Vernunft mitbedingt ist: so kommt noch überdies seine Abhängigkeit von dem organischen Faktor, von Gefühlen und Empfindungen, Trieben und Begehrungen hinzu. Der Hungernde will essen, weil er hungert; der Liebende den Bund der Ehe schließen, weil er liebt; der Vaterlandsfreund patriotische Opfer bringen, weil sein Herz für das Vaterland erglüht ist. Man kann mit Sicherheit sagen: einen unbedingt freien, d. h. sich lediglich aus der Immanenz des eigenen Geistwesens bestimmenden, Willen giebt es in Wirklichkeit nicht*). Die beziehungsweise Willensfreiheit in diesem Sinne ist auch von den rechtgläubigsten Dogmatikern niemals bezweifelt worden. Was nun aber die Freiheit betrifft, in Gemäßheit welcher der Mensch als solcher auch nach dem Sündenfalle ein Selbstbestimmungsvermögen zum Guten besitzen würde: so kann diese unmöglich im Willen an sich begründet sein. Nur in dem Falle wäre dies möglich, wenn der Wille ein religiöses Vermögen wäre. Da nun aber derselbe ein solches nicht ist, so beruht die religiöse Freiheit auch nicht auf dem Willen, und die alte Dogmatik hat richtiger als die neuere gesehen, wenn sie die unmittelbare Bezogenheit des Willens auf Gott läugnet, während die letztere denselben nicht nur

*) Wenn Ritter (System der Logik u. s. w. II, 263) bemerkt: „Von der Erkenntniß unseres Wollens und daher von unserem Wollen geht unser Erkennen aus. Ohne wissen zu wollen, würden wir nicht wissen", und wenn er somit das Wollen zum Grunde des Erkennens macht, so können wir ihm hierin nicht beipflichten. Das Erkennen vollzieht sich unmittelbar durch Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf die sinnlich wahrnehmbare Welt. Wir erkennen in der Regel nicht, weil wir erkennen wollen, sondern nur ausnahmsweise wollen wir etwas Besonderes erkennen, was uns auf dem Wege unmittelbaren Bezogenseins auf die Welt nicht sofort erkennbar ist. Die gesammte erkennende Thätigkeit des Kindes ist in der Regel eine unwillkürliche; dagegen will das Kind, was es erkannt hat, in der Welt bethätigen, es will nach seinen Erkenntnissen handeln.

in unmittelbare Beziehung zu Gott, sondern geradezu mit dem „Geiste“ gleich setzt*).

Schon deßhalb, weil der Mensch lediglich im Gewissen unmittelbar auf Gott bezogen ist, kann die Freiheit lediglich im Gewissen, als dem religiösen und sittlichen Centralorgane der Persönlichkeit, nicht aber in einem besonderen Vermögen, wie Vernunft oder Wille, ihren tiefsten und ewigen Grund haben. Es giebt nun einmal für den Menschen keine wahre, d. h. auf Gott bezogene und in Gott gegründete, Freiheit außer dem Gewissen, und ein Wollen, das nicht durch das Gewissen normirt ist, ist, aller in demselben sich kundgebender Scheinfreiheit ungeachtet, in Wirklichkeit doch immer unfrei, d. h. durch die organischen Gefühle und Triebe nach innen und durch die Schranken der Natur und der Welt von außen allseitig beschränkt. Nur in der Region seiner Unendlichkeit ist der Mensch wahrhaft frei, nicht zwar in jener phantastischen, in dem Gebiete der Außerzeitlichkeit schwebenden, von welcher es in Wirklichkeit keine Möglichkeit der Erfahrung giebt, sondern in jener thatsächlichen, durch die reale Gemeinschaft unseres Geistlebens mit Gott im Gewissen unmittelbar verbürgten, Unendlichkeit, die jeder in den Creaturdienst noch nicht versunkene Mensch in seinem Innern als einen stets erfrischenden Lebensborn trägt, und welche eine unversiegliche Quelle stets neuer Erhebungen und Siege des Geistes über die Natur und die Welt ist. Völlige Freiheit besitzt allerdings der Mensch nur dann, wenn er in ungetrübter Gemeinschaft mit Gott lebt, wenn ihm Gott das allein Gewisse, oder wenn sein Gewissen so ganz ausschließlich auf Gott bezogen ist, daß die gesammte Schöpfung ihm auch ausschließlich im Lichte des göttlichen Lebens, als unbedingt abhängig von Gott, und Gott daher als das in der Welt allein Wünschenswerthe erscheint. Mit dieser Freiheit hat der Mensch angefangen, allein er hat sie nicht in ihrem vollen Umfange behauptet. Ursprünglich beruhte das Wesen der Freiheit darauf, daß der Mensch, obwohl er nach seiner leiblichen Seite

*) J. Müller, a. a. O., I, 97: „Das also steht fest: nicht zunächst die sinnliche Natur, sondern der Geist, bestimmter der Wille ist es, von welchem die Unterordnung seiner selbst unter das Sittengesetz gefordert wird, und in dessen verschiedenen Richtungen darum die Begriffe des Guten und Bösen wurzeln müssen.“

von dem Gesetze der Naturnothwendigkeit abhängig war, mit seinem Geistleben in Folge seines unmittelbaren Zusammenhanges mit Gott, sich frei von dem Drange des Naturtriebes, wie von dem Zwange des Naturgesetzes unabhängig wußte, und sich lediglich in Uebereinstimmung mit seinem Geistwesen selbst bestimmen konnte. Da es aber hiernach der Beruf des Menschen war, diese anerschaffene Freiheit in eine anerworbene zu verwandeln, und so seinen Begriff als Person in dem vollen Umfange aller Lebenserscheinungen zu verwirklichen: so bot sich eben an diesem Punkte die Möglichkeit dar, was vorerst als bloße Potenz vorhanden war, nur unvollkommen zu verwirklichen, und eine dem Personbegriffe nicht adäquate Lebenserscheinnng hervorzubringen. Diese Möglichkeit des Bösen, die formale Freiheit, war bedingt durch die Wirklichkeit des Guten, die reale Freiheit. Wäre der Mensch im Principe nicht real frei, d. h. wirklich gut, so wäre er auch nicht formal frei, d. h. befähigt gewesen, durch eine That seiner Selbstentscheidung böse zu werden. Die formale Freiheit ist ihm geblieben, so fern er immer nur böse ist in Folge freier Selbstbestimmung, und aus eben diesem Grunde steht ihm auch der Erwerb der vollen realen Freiheit, d. h. der persönlichen Selbstverwirklichung des Guten, noch immer offen.

Der Sündenfall eines rein geistigen, außer aller Bezogenheit auf die sichtbare Welt stehenden persönlichen Wesens, ist allerdings rein unbegreiflich. Der Geist ist unmittelbar von Gott, und deßhalb unmittelbar auf Gott bezogen; wenn der Geist nicht an sich gut wäre, so könnte Gottes Wesen nicht lediglich als Geistwesen beschrieben werden. Daher kann der Ursprung der Sünde unmöglich aus dem Geiste, als solchem, begriffen werden. Der Mensch als reines Geistwesen würde gar nicht sündigen können. Die Sünde ist daher nur darum möglich, weil der Mensch nicht als reines, sondern als organisches Geistwesen geschaffen, und so von vorn herein nicht lediglich auf Gott, sondern auch noch auf die Welt bezogen ist. Demzufolge beruht die Möglichkeit der Sünde nicht auf einer abstrakt-metaphysischen Hypothese, sondern auf einer geschichtlich-realen Thatsache. Nicht als ob die Materie an sich sündhaft, als ob Natur und Welt „Principien der Sünde", als ob das organische Leben böse wäre. Es giebt überhaupt kein Böses an sich.

Alles, was wirklich ist, das ist gut. Da aber, wie unser Lehrsatz sagt, der Mensch vermöge seines Doppelverhältnisses zu Gott und zur Welt so beschaffen ist, daß er sich vom Mittelpunkte seiner Persönlichkeit überwiegend auf die Welt, anstatt auf Gott, beziehen kann, so wohnt ihm nach seiner Wesensbeschaffenheit die Möglichkeit, wiewohl auch nur diese, ein, das ursprüngliche normale Verhältniß zu Gott in ein anormales zur Welt zu verkehren und sich auf die geschöpfliche Creatur so zu beziehen, als ob sie Gott wäre. Eine derartige Verkehrung der von Gott ursprünglich gesetzten normalen Personbeschaffenheit ist begriffswidrig, aber nicht unbegreiflich. Sie ist nicht aus dem Geiste des Menschen als solchem hervorgegangen: dies ist der tiefere Sinn der Erzählung von der Verführung durch die Schlange. Die Schlange, als ein Sinnbild des auf den menschlichen Organismus wirkenden Weltreizes, lehrt, daß der Reiz zur Sünde von der materiellen Schöpfung ausgeht, daß es keine Sünde giebt, welche nicht in sinnlicher Lust-Erregung ihre gegenständliche Quelle hätte. Stellt uns der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen dagegen die Schranke vor Augen, welche Gott innerhalb der dem Menschen zum Genusse dargebotenen Welt dem Genusse von vorn herein gesetzt hat: so liegt hierin die Lehre, daß der Mensch die Welt nicht so genießen darf, als ob er Gott selbst, d. h. als ob er unbeschränkt über sie zu verfügen berechtigt wäre. Gerade aber die dem Menschen im Gewissen gesetzte Schranke, welche von Anfang an, wie dessen unmittelbare Gemeinschaft mit Gott, so auch dessen schlechthinige Abhängigkeit von Gott bezeugte, reizte ihn, wie der Apostel so treffend darlegt*), zur Uebertretung. Reell frei ist der Mensch nur innerhalb der vom Gesetze gezogenen Schranke, in der schlechthinigen Unterordnung unter den im Gewissen und der h. Schrift kundgegebenen göttlichen Willen. Demzufolge muß das Verhältniß des Menschen zur Welt nothwendig ein durch sein Verhältniß zu Gott bedingtes und geregeltes sein, und es ist ihm die Welt nur so zu lieben vergönnt, wie sie für Gott, aber nicht wie sie lediglich für sich ist. Gott allein, als der schlechthin Unbedingte, herrscht schrankenlos über die Welt.

*) Röm. 7, 8: Ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν.

Nun liegt es aber auch im Wesen der Freiheit, daß der Mensch die ihm von Gott gesetzte Schranke übertreten, daß er, ähnlich wie Gott, wenn auch nur als der Affe Gottes, sich auf die Welt in der Art beziehen kann, als ob ihm das unbedingte Verfügungsrecht und der unbeschränkte Genuß in Betreff der Welt zustände. Diese formale Freiheit ist schon deßhalb das nothwendige Correlat der realen, weil ohne jene die letztere bloße Naturnothwendigkeit, d. h. gar keine Freiheit, wäre. In der formell falschen Geltendmachung der Freiheit ist übrigens nicht Alles falsch. Auch hier bewährt sich unser Satz, daß das Böse nicht etwas für sich, sondern immer am Guten ist*). Daß der Mensch herrschen soll über die Welt, ist ein göttliches Gebot**), und es gehört zur vollen Manifestation der Idee des Menschen, daß derselbe als Gottes Bild, und darum als Stellvertreter Gottes auf Erden, über die Natur verfüge und der Welt sein eigenes Urbild einbilde. In diesem Weltbildungsprocesse ist nun aber Gott die unbedingte Schranke für die Selbstverwirklichung der Freiheit des Menschen, d. h. der Mensch darf auf die Welt nicht anders frei einwirken, als wie er selbst durch Gott bestimmt ist. Wirkt er dennoch anders, d. h. gottwidrig, auf die Welt ein, wozu er die formale Freiheit besitzt, so begeht er Sünde. Der Ursprung der Sünde liegt mithin in einer falschen Anwendung der formalen, und zugleich in der Verzichtung auf die ursprünglich völlige reale Freiheit, und die Sünde ist hiernach die Verkehrung dessen, was an sich gut ist, in sein Gegentheil. Indem der Mensch es unternimmt, die Welt zu beherrschen und zu genießen, erfüllt er an sich nur seine Bestimmung als Gottes Bild. Indem er aber die Verwirklichung dieser seiner Bestimmung, welche nur in ungetrübter Gemeinschaft mit Gott den erwünschten Erfolg haben kann, ohne Gott und wider Gott unternimmt und sein ursprüngliches Gemeinschafts-Verhältniß zu Gott dabei auflöst, setzt er sich in Widerspruch mit Gott, und während er an sich thut, was er soll, thut er in Wirklichkeit dennoch, was er nicht darf.

*) Gegen J. Müller (a. a. O., II, 234): „In seiner innersten Tiefe bleibt das Böse immer undurchdringliche Finsterniß."

**) 1. Mos. 1, 26.

Unstreitig ist es, wie Rothe treffend bemerkt hat, ein Irrthum, die Sünde mit ihrem Maximum anheben zu lassen*). So wenig wir uns den Urstand als den Zustand des vollendeten Guten vorzustellen vermögen, ebenso wenig können wir uns den Urfall als den Zustand des vollendeten Bösen denken, zumal wir auch schon im vorigen Lehrstücke erkannt haben, daß das dämonisch und satanisch Böse als der vollendete Höhepunkt des Bösen nur innerhalb der Gemeinschaft zur Entwicklung und Ausgestaltung zu gelangen vermag. Wenn der Apostel die erste Sünde als durch Täuschung verursachte Verführung darstellt, und der Mensch mithin im Sündenfalle als der Betrogene erscheint, so liegt unverkennbar in diesem Umstande ein Milderungsgrund**). Der Mensch ist, indem er das erste Mal sündigt, noch in der Meinung, zu thun, was recht ist, und erst die schmerzliche Folge seiner That ruft das Bewußtsein seiner Schuld und damit die Ueberzeugung, daß er Unrecht gethan hat, in seinem Innern hervor.

Wenn nun aber jener der ersten Sünde zu Grunde liegende Selbstbetrug durch die Schlange, d. h. den Reiz der materiellen Welt, bewirkt wird, so zeigt sich hierin unwiderleglich, daß die sinnliche Lust, wenn auch nicht die einzige Sünde, so doch die unerschöpfliche Quelle aller Arten von Sünden wird, so wie sie mit der Schranke der sittlichen Gesetzgebung in Collision geräth. So ist denn schon die erste, wie eine jede Sünde, aus drei Faktoren hervorgegangen: 1) aus dem nach unbedingter Weltherrschaft und Weltgenuß strebenden Freiheitsvermögen (dem Verlangen nach dem Genusse des Baumes der Erkenntniß); 2) aus dem von der Welt ausgehenden verführerischen Reize (der Schlange); 3) aus der die Verwirklichung des Freiheitsvermögens herausfordernden Schranke (der verbotenen Frucht). Den eigentlichen Ausschlag zum Sündigen giebt aber noch immer der erste Faktor, die Freiheit, indem sie ihre Realität formell bethätigend sich selbst reell anscheinend aufgiebt, um sich formell immer aufs Neue zu verwirklichen. Darin, daß die Sünde durch eine Complication aller drei Faktoren

*) Theol. Ethik II, 84: „Nur in ihrer (der Sünde) elementarischsten Form können die causalen Momente, welche sie erzeugen, d. i. kann ihr Princip zu Tage liegen."

**) 2. Cor. 11, 3.

zu Stande kommt, liegt nunmehr nichts Unbegreifliches. Alle drei wirken an sich wie sie sollen; alle drei können von dem rechten Gebrauche zum Mißbrauche führen. Die Möglichkeit des Mißbrauches im Allgemeinen liegt jedoch darin, daß der Mensch kein reines, sondern ein organisches Geist-Wesen ist, in der möglichen Trübung und Verdunkelung des Geistlebens durch die organischen Gefühle und Empfindungen, Triebe und Begehrungen. Jede Sünde nimmt aber nach Analogie der ersten noch immer ihren Ursprung in einer Verdunkelung des Geistlebens durch das Weltleben; jede Sünde kommt noch immer auf dem Wege der Freiheit, d. h. des bewußten Strebens nach persönlicher Weltherrschaft und persönlichem Weltgenusse von Seite des Menschen, zu Stande; jede Sünde ist noch immer ein Sieg des Fleisches über den Geist, wie denn auch die h. Schrift bezeichnend das Gute als Licht = Geist, das Böse als Finsterniß = Fleisch beschreibt*).

Um so weniger kann es befremden, daß zum Oefteren der Versuch gemacht worden ist, die Sünde aus der Sinnlichkeit abzuleiten; hat doch auch J. Müller das Gewicht desselben so sehr gefühlt, daß er ihn einer besonders eingehenden Prüfung unterworfen hat. Die Voraussetzung, daß die Sinnlichkeit die ausschließliche Quelle der Sünde sei, d. h. die einseitige Ableitung des Bösen aus der sinnlichen Naturbeschaffenheit des Menschen, ist schon deßhalb unhaltbar, weil die Sünde nur aus der Totalität des Men-

---

*) Wir erinnern an Stellen wie Matth. 6, 22: *το φῶς τὸ ἐν σοί*, wo der ursprünglich auf Gott bezogene Geist des Menschen als Licht, 1. Tim. 6, 16, wo der göttliche Geist als *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον* beschrieben wird. Joh. 3, 20 sagt Christus: *Πᾶς ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς καὶ οὐκ ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς . . . . ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς*. Die *ὅπλα τοῦ φωτός* (Röm. 13, 12) sind die Waffen des Geistes, der *καρπὸς τοῦ φωτός* (Eph. 5, 9) ist die Frucht des Geistes, vgl. Gal. 5, 22: *ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος*. Umgekehrt ist Finsterniß (*σκοτία, σκότος*) ein Bild der Sünde; vgl. Joh. 8, 12: *ὁ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσῃ ἐν τῇ σκοτίᾳ*; ebenso Joh. 12, 35; Eph. 5, 8: *Ἦτε ποτε σκότος*, und 11: *Μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους*. Daher auch Col. 1, 13: *ὅς ἐῤῥύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους* u. s. w. Das finstere Wesen heißt Fleisch, Eph. 2, 3: *Ἀνεστράφημεν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν*; Gal. 5, 17: *ἡ σάρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος*.

schen, der Persönlichkeit überhaupt, eine genügende Erklärung finden kann. Die einseitige Ableitung derselben aus der sinnlichen Naturbeschaffenheit würde den Menschen in zwei Hälften theilen, deren eine (die geistige) von der Sünde unberührt bliebe, während die andere (die körperliche) allein sündhaft und schuldig wäre. Weil es immer die ganze Person ist, die sündigt, darum muß auch der Geist des Menschen an der Sünde participiren, und die Verantwortlichkeit für jede begangene Sünde das ganze Personleben treffen. Eben so entschieden ist aber festzuhalten, daß die Sünde nicht aus der wesentlichen Selbstbestimmung des menschlichen Geistes hervorgegangen sein kann, daß sie nicht eine, man weiß nicht woher, entsprungene, schlechthin unbegreifliche, positive Selbstverkehrung des Geistes ist*). Die letztere Annahme bildet zu der Sinnlichkeitstheorie nur den ebenso einseitigen Gegensatz. Nicht nur verzichtet sie auf den Grundsatz der wesentlichen Sündlosigkeit des Geistes, als eines solchen, sondern sie theilt auch das Personleben in zwei Hälften, von denen die eine (die geistige sündigt, während die sinnliche im Grunde von der Sünde freibleibt, oder doch nur ganz uneigentlich als sündhaft bezeichnet werden kann.

Nur die auf das Gewissen und die h. Schrift gestützte Erfahrung vermag das richtige Licht auf den Ursprung der Sünde zu werfen. Zunächst ist es eine unläugbare Thatsache, daß jede Sünde noch immer, wie die erste, von einem sinnlichen Reize ausgeht. Wir berufen uns hierfür auf das Zeugniß des eigenen Herzens, wie auf die h. Schrift**). Der sinnliche Reiz ist zwar an sich selbst noch nicht Sünde, er kann nur Versuchung zur Sünde werden, d. h. es ist in ihm für das Subjekt die Möglichkeit enthalten, vermöge seiner Freiheit sich in der Art auf das sinnliche Objekt zu beziehen, daß dadurch das ursprüngliche Verhältniß des Personlebens zu Gott gestört wird, und die Welt einen verdunkelnden

*) J. Müller, a. a. O., I, 413.

*) Jac. 1, 14 f.: *Ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος· εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν.* — Dem Apostel Jacobus erscheint also die Sünde nicht als schlechthin unbegreiflich nach ihrem Ursprunge. Eine etwas abweichende Erklärung der Entstehung der Sünde giebt Paulus Röm. 7, 7 ff. Noch ist zu vergl. das Wort des Herrn Matth. 26, 41: *Τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.*

Schatten auf das Licht des Gottesbewußtseins wirft. Durch jede derartige Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf die Welt, wodurch die Gemeinschaft mit Gott, wenn auch nur theilweise und an irgend einem Punkte, unterbrochen wird, entsteht Sünde, und diese besteht wesentlich immer in einer Trübung oder Verdunkelung des Geistwesens in Folge stattgefundener Störung oder Unterbrechung des Zusammenhanges mit der schlechthinigen Geistesquelle, mit Gott*).

Wenn J. Müller gegen die einseitige Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit mit vollem Rechte geltend macht, daß sie die Möglichkeit nicht erkläre, wie das Angenehme über das Gute, die Forderung der niederen sinnlichen über das unbedingte Gebot der höheren geistigen Natur jemals die Oberhand gewinne**), so kann eine ähnliche Schwierigkeit auf unserem Standpunkte für uns nicht entstehen. Zwar besitzt der dem Menschen anerschaffene Geist selbstverständlich nur eine beziehungsweise Stärke, indem die absolute lediglich Gott selbst eignet, und man könnte insofern auch sagen: die Möglichkeit der Sünde liegt für den Menschen überhaupt darin, daß er nicht Gott, sondern lediglich Creatur ist. Allein mit dieser rein abstrakten Möglichkeit wäre die Thatsache des Bösen allerdings noch keineswegs erklärt. Auch wäre es keineswegs dasselbe, zu sagen: die Sünde nimmt ihren Ursprung in der Sinnlichkeit, oder in der natürlichen Schwäche des Geistes***). Der Geist als solcher hat in sich keine Veranlassung, sich von Gott abzuwenden; in der von ihm behaupteten grundlosen Selbstverkehrung des Geistes räumt J. Müller schon vermittelst des Attributes „grundlos" ein, daß eine solche Selbstverkehrung keinen Grund hätte. In seiner Bezogenheit lediglich auf Gott giebt es in der That für den Geist keinen Grund, und daher auch keine Möglichkeit zur Sünde. Nur in seiner Bezogenheit auf die Welt hat er einen Grund, wenn auch keinen unbedingten, schlecht-

*) Augustinus, de civ. Dei XXII, 22: Quis ignorat, cum quanta ignorantia veritatis, quae jam in infantibus manifesta est, et cum quanta abundantia vanae cupiditatis, quae in pueris incipit apparere, homo veniat in hanc vitam.

**) A. a. O., I, 411.

***) A. a. O., I, 415.

hin nothwendigen, sondern nur einen bedingten und beziehungsweisen, sich gottwidrig selbst zu bestimmen. Seine sittliche Aufgabe, die ihm anerschaffene Freiheit als das Wesen seiner Persönlichkeit zu verwirklichen, erreicht er nämlich durch die Sünde scheinbar auf einem für ihn bequemeren und vortheilhafteren Wege als durch sein Verharren in der Uebereinstimmung mit Gott. Indem er dem kosmischen Reize nachgiebt, und die Welt auf Unkosten seiner Gemeinschaft mit Gott in Besitz nimmt und genießt, fühlt er sich augenblicklich wirklich als Herr der Welt, und es läßt sich ja nicht bestreiten, daß mit jeder Sünde sich auch in der That das Weltbewußtsein erweitert, daß mit dem fortgesetzten Sündigen der Kreis unseres Wissens sich bereichert und die Grenze unserer Erfahrungen sich ausdehnt. Es wird nicht in Abrede gestellt werden können, daß der aus der Gewalt der Sünde erlöste, durch die verschlungenen Irrpfade des Bösen hindurchgerettete, Mensch ein viel entschiedeneres Bewußtsein des Guten, einen viel aufgeschlosseneren Sinn für die Herrlichkeit und Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott besitzt, als ein Mensch, an welchem die Sünde, und wäre es auch nur als verlockender Reiz der Lust, ihr wahres Wesen niemals energisch manifestirt hat. Sicherlich ist es nicht bloßer Zufall, sondern göttliche Pädagogik gewesen, wenn Jesus mit der Einladung zum Eintritte in das Himmelreich sich nicht an die gesetzlich untadeligen Pharisäer und Schriftgelehrten, sondern an die groben Gesetzesübertreter, die Sünder und Zöllner, gewandt hat, und es hat seinen guten ethischen Grund, daß Männer mit starken natürlichen Affekten und ursprünglich tiefgehenden Leidenschaften, wie Paulus, Augustinus, Luther, die gesegnetsten Rüstzeuge des Evangeliums geworden sind*).

Somit haben wir den thatsächlichen Grund der Sünde aufgefunden. Die Möglichkeit jener Geistes-Trübung und Verdunkelung, jener Unterbrechung des Zusammenhanges zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Faktor, welche in jeder Sünde sich

*) Die Worte des Paulus, Röm. 7, 13: *ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία, διὰ τῆς ἐντολῆς*, und Röm. 5, 20: *οὗ δὲ ἐπλεόν[illegible]ν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις*, sind eben so wenig zu übersehen, als das Wort Röm. 3, 8: *Μὴ . . . . ὅτι ποιήσωμεν τὰ κακά, ἵνα ἔλθῃ τὰ ἀγαθά.*

mehr oder weniger manifestirt, ist in der persönlichen (realen und formalen) Freiheit, d. h. in dem Vermögen, vom Mittelpunkte des Personlebens aus die Bestimmung des Menschen zur Weltherrschaft und zum Weltgenusse in einer überwiegend auf die Welt bezogenen Richtung zu verwirklichen, begründet. Denn das an sich gute Streben nach Weltherrschaft und Weltgenuß wird böse in dem Augenblicke, in welchem der Mensch sich durch den Reiz der Welt mehr als durch die Einwirkung Gottes bestimmen läßt. Diese falsche Selbstbestimmung wird durch einen Akt der Freiheit, d. h. dadurch entschieden, daß der Mensch das Gute bös, die Realität seines Wesens formell falsch will. Dieselbe fällt auch lediglich dem Menschen selbst zur Last, da weder eine innere noch eine äußere Nothwendigkeit ihn nöthigt, sich vorwiegend durch die Welt, anstatt durch Gott bestimmen zu lassen. Zwar geht der sündlichen Entscheidung immer die Verdunkelung durch den Weltreiz voran; aber zur wirklichen Sünde wird diese erst durch die in falscher Richtung ausgeübte Freiheitsbethätigung*). Demzufolge werden wir in jeder Sünde eine doppelte, in der Freiheit begründete Ursächlichkeit unterscheiden: 1) ihre mögliche, welche in dem Verhältnisse des menschlichen Geistlebens zu der Welt überhaupt enthalten ist, wornach dasselbe sich in Folge des von der Welt auf den Geist ausgehenden Reizes in eine falsche Abhängigkeit zu jener setzen kann; 2) ihre wirkliche, welche auf einer central-persönlichen Entscheidung beruht, vermöge welcher das Personleben in die falsche Abhängigkeit von der Welt thatsächlich sich begiebt. Nur die mögliche äußere Veranlassung zur Sünde ist in dem Sinnenreize oder darin, daß eine Störung der normalen Bezogenheit des Geistes auf Gott, d. h. der normalen religiösen und sittlichen Energie, durch die Sinnlichkeit bedingt werden kann, zu suchen. Die thatsächliche innere Entstehung der Sünde dagegen beruht immer auf einer persönlichen Selbstentscheidung, einer bewußten und gewollten Abwendung des Personlebens in seinem innersten Punkte von Gott und Hinwendung desselben zur Welt. In beiden Beziehungen läßt sich die Sünde, sowohl in ihrer Möglichkeit als ein Produkt des mächtigen

---

*) 1. Mos. 3, 5.

Weltreizes, als in ihrer Wirklichkeit als eine Folge theilweiser energieloser Geistesbethätigung, begreifen. Nach beiden Seiten ist sie keine Nothwendigkeit, sondern lediglich eine Möglichkeit, die unter Umständen wirklich wird.

Die Macht des Weltreizes wird Keiner bestreiten, der in der Welt gelebt hat. Sollte etwa die theilweise energielose Beschaffenheit des Geistes in Abrede gestellt werden wollen? Ist denn der Geist nicht vielfach abhängig von dem leiblichen Organismus, von der ihn umgebenden Welt? Die sinnlichen Bedürfnisse der Ernährung, des Schlafes, der Erholung, die socialen Güter des Besitzes, des Erwerbes, der Lebensstellung, üben sie nicht auf das Personleben eine unwiderstehliche Gewalt aus? Und wenn sie auch an sich nicht sündlich sind, sind sie nicht fortwährende Dämpfer der geistigen Energie, stets geeignet, den Geist unter dem Bann des Irdischen gefangen zu nehmen und das Gottesbewußtsein im Interesse des Weltbewußtseins zu beeinträchtigen? Damit jedoch, daß wir die beziehungsweise Energielosigkeit des Geistes behaupten, sind wir nicht etwa der Meinung, daß sich die, durch diese Schwäche mitbedingte, Sünde nicht mehr als Verkehrung betrachten lasse*). Jene theilweise Energielosigkeit hat die Unterordnung des Geistes unter die Macht des Weltreizes nicht zur nothwendigen Folge; sie macht sie nur möglich, und unter Umständen wahrscheinlich. Da aber das Geistleben ursprünglich auf Beherrschung und Ueberwindung des Weltreizes, auf Aneignung und Anbildung von Natur und Welt angelegt ist, so ist es jedenfalls schlechthin begriffs- und zweckwidrig, wenn die Welt den Geist unterjocht; dieses Verhältniß ist an sich ein verkehrtes**). Warum sollte es aber ein unbegreifliches sein? Der Dieb, welcher von Hunger getrieben, oder vom Neide gestachelt, sich fremden Besitz aneignet, begeht damit einen Akt der Freiheit; er erweitert seine Weltherrschaft und seinen Weltgenuß, aber auf eine verkehrte Weise, indem er Gutes böse thut, und seine reale Freiheit der formalen opfert. Obwohl er begriffswidrig handelt, so begreifen wir jedoch, daß der Weltreiz stärker in ihm werden konnte, als die Liebe zu Gott. In derselben Art

*) J. Müller, a. a. O., I, 415.

**) Beachtenswerth ist, daß auch Kant (über das rad. Böse, 25 f.) das Böse insbesondere als Verkehrtheit beschreibt.

ließe sich an jeder Sünde aufzeigen, wie sie im Grunde eine durch den Weltreiz möglicherweise veranlaßte verkehrte Freiheitsvollstreckung ist, welche, indem sie das Personleben in seinem innersten Punkte von Gott, als der ursprünglichen Quelle aller realen Freiheit, losreißt, trotz ihrer formalen Berechtigung ihren eigenen Zweck verfehlt und darum ihrem Ausgangspunkte nach als begriffswidrig, ihrem Zielpunkte nach als zweckwidrig, ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit nach aber als begreiflich erscheinen muß*).

Das Verhältniß der Sünde zum göttlichen Willen.

§. 39. Noch bleibt jedoch die Einrede zur Erledigung übrig, ob die Sünde, wenn sie auch auf der Basis der Sinnlichkeit als eine That der Freiheit anscheinend begreiflich wird, nicht dennoch, um wahrhaft begriffen werden zu können, auf die göttliche Ursächlichkeit zurückweise, ob sie ohne deren Allmachtswirkung denn überhaupt zu Stande kommen könnte? Sicherlich giebt es keine Thatsache, von welcher gesagt werden könnte, daß Gott dieselbe unbedingt nicht wolle. Was Gott unbedingt nicht will, das wird unter keiner Bedingung**). Daß Gott also auch die Sünde irgendwie wolle, weil sie eine Thatsache ist, das unterliegt keinem Zweifel. Schon Augustinus hat dieses göttliche irgend-

---

*) Wir möchten bei dieser Gelegenheit auf die tiefsinnige Erörterung des Augustinus de civit. Dei XII, 6 aufmerksam machen: Quomodo, inquam, bonum est causa mali? Cum enim se voluntas relicto superiore ad inferiora convertit, efficitur mala: non quia malum est, quo se convertit, sed quia perversa est ipsa conversio. Idcirco non res inferior voluntatem malam fecit, sed rem inferiorem prave atque inordinate ipsa, quae facta est, appetivit . . . . Immer aber wird man nach Augustinus zu dem Resultate gelangen: voluntatem malam non ex eo esse incipere quod natura est . . . . Nam si natura causa est voluntatis malae, quid aliud cogimur dicere, nisi a bono fieri malum et bonum esse causam mali . . . . Mit dem weiteren Ergebnisse des Augustinus, daß das Böse unbegreiflich sei wie die Finsterniß, stimmen wir natürlich nicht mehr überein, wie spitzfindig-geistreich es auch gesagt sein mag: Nemo ex me scire quaerat, quod me nescire scio, nisi forte ut nescire discat, quod sciri non posse sciendum est.

**) Treffend Augustinus (enchiridion, 95 ff.): Non ergo fit aliquid nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo. Nec dubitandum est, Deum facere bene, etiam sinendo fieri quaecunque fiunt male.

wie Gewolltsein der Sünde als eine „Zulassung" derselben beschrieben, und die spätern Dogmatiker haben sich glücklich gepriesen, in diesem Ausdrucke eine Lösung des Räthsels gefunden zu haben, wodurch die göttliche Heiligkeit nicht verletzt, die menschliche Freiheit nicht vernichtet wird*). Allein, obwohl in unserer Zeit Theologen wie Nitzsch**), Martensen***), Julius Müller†), den Begriff der Zulassung wieder zu Ehren gebracht haben: so ist es ihnen dennoch nicht gelungen, die Schwierigkeiten ganz zu beseitigen, welche mit der Anwendung desselben nothwendig verknüpft sind††). Sobald Gott als ein blos zulassender gedacht wird, so wird es unumgänglich nöthig, mit J. Müller zu dem Hülfssatze einer sogenannten göttlichen Selbstbeschränkung seine Zuflucht zu nehmen, und in Gott — mit Rücksicht auf die menschliche Freiheit und die in ihr begründete Sünde — einen bedingten, d. h. sich selbst bedingenden, Willen vorauszusetzen. Hat J. Müller mit vollem Rechte die Annahme eines göttlichen Willens, der sich nicht zu verwirklichen vermag†††), zurückgewiesen: so kann nach unserer Ansicht eben so wenig von einem bedingten Willen Gottes in dem Sinne die Rede sein, als ob Gott etwas

*) Um die Ursächlichkeit des Bösen von Gott abzuwenden, werden folgende Limitationen dem Begriffe der Zulassung beigegeben (Hollaz, examen, 449): Permissio divina non est 1) blanda indulgentia, quasi Deus plane non curet, quando homines scelera committunt, nec est 2) relaxatio legis, quasi peccandi licentiam hominibus permittat, neque 3) est impotentia in Deo, vel defectus scientiae, quasi malum velit, aut probet, neque 4) Deum facit otiosum peccatorum spectatorem, qui nec vetet peccata, nec metam malitiae ponat, neque flagitia poenis exerceat; sed est 5) actus negativus consistens in negatione, vel suspensione impedimenti inevitabilis. Posset quidem Deus .... peccatorem refrenare aut coërcere; at sunt numini sanctissimo causae permittendi peccatum justissimae.

**) System der chr. Lehre, §. 104.

***) Die chr. Dogmatik, §. 86 ff.

†) Die chr. Lehre von der Sünde II, 272 ff.

††) Vgl. die treffende Entwicklung dieser Schwierigkeiten bei Twesten, a. a. O., II, 1, 131 ff.

†††) Wie ihn die Arminianer annahmen, vgl. Episkopius, (inst. th. IV, 2, 21, Opera, I, 508): Si nulla est Dei voluntas nisi efficax, nulla datur religio!

nicht wollen könnte, was unter gewissen Bedingungen dennoch geschähe. Denn, daß sich, was Gott nicht will, verwirkliche, ist eben so gottwidrig, als daß sich nicht verwirkliche, was Gott will. Wenn also etwas geschieht, wovon das Gewissen sich bewußt ist, daß es mit Beziehung auf Gott nur bedingt habe geschehen können, so sind wir genöthigt anzunehmen, daß Gott es zwar gewollt, daß er es jedoch nicht schlechthin, sondern in unzertrennlichem Zusammenhange mit einem Andern gewollt habe. Eben deßhalb aber, weil Gott Alles, was geschieht, in irgend einem Sinne will, kann auch von einer Selbstbeschränkung des göttlichen Willens in dem Sinne, als ob etwas, das geschieht, überhaupt von Gott nicht gewollt wäre, keineswegs eigentlich die Rede sein. Wenn es auch nach der Bemerkung von J. Müller in der That eine „Wirklichkeit" gäbe, „welche nicht aus dem göttlichen, sondern aus dem kreatürlichen Willen in seinem Fürsichsein entspränge", so folgte selbst daraus noch nicht, daß der absolute göttliche Wille seiner Allmacht in einer Art Schranken gesetzt hätte, wornach endlichen Wesen das Vermögen gewährt wäre, sich zu etwas zu bestimmen, wozu Gott sie nicht bestimmt wissen will*). Wäre doch mit einem solchen Zugeständnisse nichts Anderes zugestanden, als daß es kreatürlichen Willen mit einem an Gottes Stelle vikarirenden Selbstbestimmungsvermögen geben könne. Die Absolutheit Gottes wäre damit im Principe aufgegeben.

Hierauf wird nun entgegnet, daß die Selbstbeschränkung des göttlichen Willens ja nicht durch die Welt, sondern durch Gott selbst gesetzt sei; daß Gott sich lediglich in seinem Verhältnisse zu einer durch ihn selbst gesetzten Sphäre des Seins beschränkt; daß, wenn er seine Absolutheit selbst begrenzt, er sich gerade in dieser Aktion als den wahrhaft absoluten erwiesen habe. Als ob Gott sich dadurch als den absoluten erweisen könnte, daß er auf seine Absolutheit verzichtet; als ob es nicht zum Wesen Gottes als des Absoluten gehörte, dieses Wesen auf unbegrenzte Weise der Welt gegenüber stets zu offenbaren! Wie soll denn Gottes Wille noch als absolut gelten können, wenn sich ein Wille neben dem seinigen geltend macht, der mit demselben schlechterdings nicht übereinstimmt? Auf den Punkt kommt es bei dieser Controverse

*) Die chr. Lehre von der Sünde, II, 261 ff.

doch überhaupt an: ob der Selbstvollzug der menschlichen Freiheit in der Sünde so zu verstehen sei, daß der Mensch seine Selbstbestimmung zur Sünde im schlechthinigen Widerspruche mit Gott aufrechtzuerhalten vermögend sei? Die sich schlechthin aus sich selbst bestimmende Persönlichkeit soll — so wird weiter behauptet — überhaupt die höchste Realität sein, zu welcher Gott es in seiner Schöpfung gebracht hat. Besitzt aber — so müssen wir hierauf erwiedern — eine Persönlichkeit, die sich gottwidrig bestimmt, in dieser ihrer gottwidrigen Selbstbestimmung noch die wahre Realität? Setzt sich dieselbe, indem sie sich Gott widersetzt, nicht überhaupt in Widerspruch mit ihrer eigenen, wie mit der höchsten, Realität?

Wir können außerdem gar nicht zugeben, daß der Begriff der kreatürlichen Persönlichkeit, um zu seiner vollen Selbstverwirklichung zu gelangen, zu der Annahme einer göttlichen Selbstbeschränkung nöthige. In dem Begriffe der Selbstbeschränkung ist nothwendig die Verzichtleistung des sich selbst beschränkenden Subjektes auf ein ihm wesentlich eignendes Vermögen enthalten. Zum Begriffe Gottes gehört aber nothwendig die unbedingte Vollkommenheit, welche den Inbegriff alles Seins in sich schließt. Daß Gott freie Persönlichkeiten geschaffen hat, ist so wenig eine Beschränkung seines Wesens, daß es vielmehr eine Offenbarung desselben ist. Nach den neuesten Ausführungen über die göttliche Selbstbeschränkung hat es dagegen den Anschein, als ob Gott die schlechthinige Selbstbestimmung seines Willens zum Opfer bringen müßte, damit von der Selbstbestimmung des menschlichen Willens nichts geopfert zu werden braucht. Indem dem göttlichen Willen eine Schranke beigelegt wird, soll dem menschlichen eine solche weggenommen werden. Was dem Menschen an Freiheit zuwächst, das entgeht dafür an Allmacht Gott. Ist es nun aber nicht augenscheinlich, daß, wenn Gott an der menschlichen Freiheit für seinen Willen eine Schranke hätte, sein Wille ein durch den Menschen beschränkter wäre? Auf die Gegenbemerkung, daß eine von Gott selbst gesetzte Schranke seiner Absolutheit nicht widerspräche, können wir nur wiederholen, daß Gott eben deßhalb an dem kreatürlichen Willen sich keine Schranke setzen kann, weil es zu seinem Wesen gehört, von der Creatur schlechthin unabhängig, d. h. kreatürlich unbeschränkt, zu sein*).

*) Daher hat Schleiermacher (über seine Glaubenslehre an Dr. Lücke)

Durch unsere Annahme, daß die Vollstreckung des Bösen auf Seite des Menschen nicht einem Gebiete angehören könne, auf welchem das schlechthinige Walten der göttlichen Ursächlichkeit eine Beschränkung erlitten habe, wird übrigens die menschliche Freiheit als Ursächlichkeit des Bösen keineswegs aufgehoben. Vielmehr liegt die Freiheit überhaupt auf einem Gebiete, auf welchem die göttliche Ursächlichkeit der Natur der Sache nach nicht beschränkt werden kann. Daß das freie Handeln des Menschen kein beliebiges oder willkürliches, daß der Wille an sich nicht der unmittelbarste Ort der Freiheit ist: das ist bereits schon früher aufgezeigt worden. Ist dieselbe ein schlechthin innerliches, rein geistiges Central-Vermögen der Persönlichkeit, vermöge dessen die letztere sich im Verhältnisse zu Gott und zur Welt selbst bestimmt: so ist sie auch der Natur der Sache nach ein Vermögen der Selbstbestimmung und nicht der Natur- oder Weltbestimmung. Daher kann es gar nicht zum Wesen der

---

nicht Unrecht, wenn er (Stud. u. Krit., 1829, 270) bemerkt: „Wer sich einen Gott denken kann, der Akte der Selbstbeschränkung ausübt, der kann sich dann auch mit einer Freiheit schmeicheln, welche sich über die absolute Abhängigkeit erhebt.“ Vgl. auch Ritter, über das Böse (Theol. Mitarbeiten, II, 4, 78 f.), der ganz richtig bemerkt, der Begriff der Begrenzung verneine etwas, und hebe in Gott das indefinitum auf; und wenn J. Müller darauf erwiedert, es wäre als eine unzulässige Beschränkung Gottes zu betrachten, wenn ihm am wenigsten unter allen Wesen das Vermögen, sich selbst zu beschränken, zugeschrieben werden sollte, so ist hierauf einfach zu erwiedern, daß Gott kein endliches Wesen ist, und daß ihm eben aus diesem Grunde kein Vermögen zugeschrieben werden kann, welches der Natur der Sache nach lediglich kreatürlichen Persönlichkeiten eignet. Man beachte noch das Wort Rothe's (a. a. O., II, 217): „Seine (Gottes) Zulassung des Bösen beruht nicht nur nicht auf irgend einer Beschränkung, sei es in seiner Allwissenheit oder Allweisheit, in seiner Allmacht oder seiner Heiligkeit und seiner Gerechtigkeit, sondern sie ist vielmehr selbst eine Wirkung aller dieser Eigenschaften in ihrem Zusammenhange.“ S. noch das treffende Wort Dorner's (Jahrb. f. d. Theol., III, 3, 594): „In dem Lebendigen setzt Gott ein sich selbst Setzendes, eine Wirkung, die selbstwirkend, einen Akt, der aktiv wird; und weit entfernt, daß Gott dadurch seine Allmacht beschränkte, wenn er auch dem, was er nicht ist, eine wirkliche Causalität zugesteht, wird er vielmehr erst wirkende Causalität durch diese vermeintliche Selbstbeschränkung, die in Wahrheit Bethätigung seiner Macht und Erweiterung seines Machtgebietes ist.“

Freiheit gehören, daß der frei Handelnde den Erfolg irgend eines Gedankens, Entschlusses, oder einer Handlung in seiner Gewalt habe. In Beziehung auf die Ergebnisse unserer freien Selbstbestimmung sind wir völlig im Ungewissen; auch der Scharfsichtigste und Thatkräftigste muß gewärtigen, daß seine auf's Klügste ausgesonnenen, auf's Zweckmäßigste ausgeführten Pläne zu einem, im Verhältnisse zu seiner Zwecksetzung gerade entgegengesetzten, Ziele führen. Alles, was wirklich geschieht, d. h. was aus der Innerlichkeit der Subjekte in den Zusammenhang der objektiven Weltentwicklung, der Welterscheinungen und Weltzwecke, eingeht, ist an und für sich durch die schlechthinige Ursächlichkeit Gottes bedingt. Daher ist die Freiheit eine rein persönliche Eigenschaft, lediglich eine Bestimmtheit des Subjekts; die Person ist lediglich innerhalb ihrer innern Sphäre frei. Wir sind hierbei ganz mit Rothe einverstanden, daß das Ziel der Entwicklung der Welt in Gottes ewigem Rathschlusse feststehe*), wenn wir auch seine Meinung im Weiteren nicht theilen können, daß die Realisirung dieses Zieles dem freien Spiel des Handelns der persönlichen Weltwesen anheimgegeben sei**). Beides, das Ziel und die Verwirklichung der Weltzwecke, ist ein Werk der schlechthinigen göttlichen Ursächlichkeit, aber unbeschadet der menschlichen Freiheit. Denn wozu auch der Mensch in der Region seiner subjektiven Innerlichkeit, aus dem Mittelpunkte seines eigenen Geistes heraus, denkend und wollend in seinem Verhältnisse

*) Theol. Ethik I, 123.

**) Ganz einverstanden sind wir auch mit dem schönen Worte Rothe's (a. a. O., I, 224): „Der allgemeine und letzte Erfolg, das eigentliche Resultat der Bewegung aller einzelnen Weltwesen, die persönlichen und somit freien miteingerechnet, ist jedesmal genau der von ihm gewollte und vorausbestimmte, und sein Werk.“ Das Beten z. B. ist lediglich eine Bethätigung der menschlichen Freiheit, da es ein lediglich inneres Handeln ist. Sobald es aber aufhören wollte, das zu sein und äußere Wirkungen hervorzubringen sich anheischig machte, so würden diese Wirkungen von dem Willen des lebenden Subjektes unabhängig und dagegen ausschließlich dem göttlichen Weltzwecke unterworfen zu denken sein. So kann z. B. um die Genesung eines schwer erkrankten Familiengliedes gläubig und inbrünstig gebetet werden, ohne daß der erbetene Erfolg eintritt, weil dieser als wirkliches Geschehen allein in Gottes Hand steht.

zu Gott und zur Welt sich selbstbestimme: das Ergebniß dieser seiner freien persönlichen Selbstbestimmung bleibt schlechthin in Gottes Hand, der allein Alles weiß, Alles ordnet und mit absoluter Meisterschaft die vielartigen, für das menschliche Auge unübersehbaren, Fäden individueller Gedanken und Handlungen zu dem großen welt- und heilsgeschichtlichen Gewebe verknüpft, in welchem lediglich dem Guten unvergängliche Dauer und ewige Geltung gesichert ist.

Das an sich so schwierig scheinende Problem, in wie fern Gott auch das Böse wolle oder nicht, vereinfacht sich mithin in diesem Zusammenhange um Vieles. Gott will das Böse nicht als solches, d. h. nicht als ein wirkliches Sein, welches in den Zusammenhang der göttlichen Weltzwecke aufgenommen werden, und reelle Geltung in Anspruch nehmen könnte, sondern er will es, wie unser Lehrsatz sagt, als Das was, als ein Nichtseinsollendes und das Sein zur verstärkten Bejahung seiner selbst Aufforderndes, durch das Gute stets wieder aufgehoben werden muß. Er will es als ein Mittel, um das Gute in Spannung und Erregung zu versetzen und dessen reichere Entfaltung und vollendetere Ausgestaltung zu bewirken. Er will dasselbe niemals als göttlichen Zweck. So ist das Böse, wie ein neuerer Dogmatiker bemerkt, ein „schneidender Mißton“ *); aber Gott löst seine Dissonanzen vermittelst der allmäligen Verwirklichung seiner Weltzwecke in immer neue Harmonieen auf. Demzufolge behaupten wir weder die Nothwendigkeit des Bösen, noch bestreiten wir die Möglichkeit einer sündlosen menschlichen und menschheitlichen Entwicklung. Nur ist die letztere an sich eine lediglich abstrakte. Nachdem die sittliche Entwicklung der Menschheit nun einmal thatsächlich auf den Irrpfaden der Sünde vor sich gegangen ist, so wiegt diese concrete Thatsache natürlich stärker als jene abstrakte Möglichkeit, und so sehr es im Interesse der menschlichen Freiheit liegt, die Möglichkeit in ihrer Geltung zu belassen, so liegt es doch noch viel mehr im Interesse der göttlichen Absolutheit, anzuerkennen, daß die Weltentwicklung auch so in einer Gottes schlechthinigem Willen angemessenen Weise stattgefunden, daß nicht, so zu sagen, der Satan Gott das Concept seiner Weltregierung verschoben hat. Auch wenn wir mit Kant

*) Martensen, die chr. Dogmatik, §. 84.

willig einräumen, „daß unsere Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei"*), so bleibt, trotz dieser mangelhaften Vernunfteinsicht, der in unserm Gewissen wohl begründete Glaube unerschüttert, daß der ewige göttliche Weltzweck zeitgeschichtlich vollkommen wird realisirt werden. Was Gott ohne die Sünde möglicherweise hätte erreichen können, das erreicht er wirklich trotz der Sünde und mit der Sünde**). Diese tiefe Wahrheit ist nun auch in dem paradoxen: o felix culpa, enthalten. Allein wohlverstanden: nicht vom Standpunkte des Sünders, sondern erst vom Standpunkte des Erlösers hat jenes Wort thatsächliche Wahrheit. Daher hat es auch mit unserem Lehrsatze seine volle Richtigkeit, daß Gott das Böse, als das durch das Gute stets zu überwindende Nichtseinsollende, will***). Für den Menschen ist das Böse immer Etwas, was er, weil er es nicht soll thun, auch nicht darf wollen. Aus diesem Grunde ist der Dogmatik in Betreff dieses Punktes die doppelte Aufgabe gestellt, eben so fest daran zu

---

*) Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee (Vermischte Schriften III, 161).

**) Leibnitz, theodicée II, 127: Dieu a une raison bien plus forte et bien plus digne de lui (que p. ex. l'état), de tolérer les maux. Non seulement il en tire de plus grands biens, mais encore il les trouve liés avec les plus grands de tous les biens possibles: de sorte que ce seroit un défaut de ne les point permettre. — Rothe (theol. Ethik, II, 209): „Zum Werden der Vollkommenheit der Welt gehört das Böse und das Uebel geradezu mit. Denn ohne dasselbe würde die Summe des Guten in der Welt geringer sein, namentlich die Größe der göttlichen Liebe, Weisheit, Heiligkeit, Macht und Gnade sich weniger vollständig offenbaren."

***) Wie mit der Schärfe und Aufrichtigkeit eines ächten Dogmatikers Calvin sagt (inst. I, 18): Tergiversando effugiunt, Dei tantum permissu non etiam voluntate hoc fieri; ipse vero palam se facere pronuntians, effugium illud repudiat. . . . . Ridiculum esset, judicem tantum permittere, non etiam decernere, quid fieri velit. Ebendaselbst: Deus, quae bene vult, per malas voluntates malorum hominum implet. . . . . Nec utique nolens sinit, sed volens, nec sineret bonus fieri male, nisi omnipotens etiam de malo facere posset bene.

halten, daß der Mensch das Böse überhaupt niemals darf wollen, und daß Gott dasselbe niemals als das Böse kann wollen, als entschieden anzuerkennen, daß Gott das Böse um des Guten willen wirklich will*).

---

*) Chemnitz (examen conc. Trid. I, 209): Deus licet non velit, nec adjuvet, nec efficiat peccatum, determinat tamen metas, quousque et quamdiu sit permissurus, quando et ubi sit repressurus impios. — J. Gerhard bereits schärfer (loci VII, 9, 105): Deus non est ordinator malarum voluntatum scilicet modo priori, quasi ipse earum sit auctor (vollkommen richtig); interim tamen inordinatas illas malas voluntates ad ordinem universi atque ad finem bonum reducit. Die reformirten Dogmatiker suchen meist dem Vorwurfe auszuweichen, daß sie Gott zum auctor mali machen, und schwanken zwischen den Ausdrücken velle und permittere peccatum. Daher Alsted (theol. didact. schol. III, 346): Quidquid permittit, id consulto et volens permittit, volitione immediate versante circa permissionem, quae bona est, permissione circa peccatum, quod malum est. — Permissio divina est, qua Deus liberè sinit fieri mala propter bonum, et ea dirigit ad bonum. Der Grundbegriff in dieser Fassung des Ausdrucks permissio ist voluntas, wie denn Alsted im weiteren die voluntas approbans und remissa in Gott unterscheidet, die er auch permittens nennt. Keckermann (syst. theol. I, 150) sagt sehr richtig: Malum culpae seu peccati per se (das Böse als solches) et sua natura Deus nec vult, nec efficit, aber er fügt hinzu: ordinat Deus peccatum. Errant illi, bemerkt er weiter, qui permissionem mali nudam putant esse negationem omnis efficaciae divinae circa malum, cum tamen multis scripturae locis... manifestum sit, permissionem Dei non tantum esse negationem, sed etiam inferre positionem. Wendelinus (chr. th. I, 6) unterscheidet in der Sünde 1) actio per se; 2) tertium actioni inhaerens; 3) directio organi mali et actionis vitiosae in objectum certum; 4) finis directionis, und sagt: primum, tertium et quartum a Deo est Deumque auctorem habet; nur das Böse als solches gehört lediglich dem Menschen an. Wir fügen auch einen Satz des Heidanus (corp. th. I, 405) hinzu: Deum ita versari circa malum, ut, cum vult permittere ut fiat, necessario eveniat, licet interea non sit auctor ipsius peccati .... Cum vero peccatum jam fit aut factum et consummatum est, tum Deus alio modo circa illud versatur, nempe illud... dirigendo, quo vult, vel determinando, et modum illi ponendo. Gisbert Boëtius drückt sich so aus (Sel. disp. I, 1075): Deus vult seu decernit permittere peccatum, et Deus vult peccatum non qua peccatum, sed qua ordinabile, aut quatenus ordinatur et convertitur in bonum universi et gloriam nominis sui.

Die

Christliche Dogmatik

vom

Standpunkte des Gewissens aus dargestellt

von

Dr. Daniel Schenkel.

In zwei Bänden.

Zweiter Band:

Von den Thatsachen des Heils.

Zweite Abtheilung.

Τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτέννει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

Wiesbaden:

Kreidel und Niedner, Verlagshandlung.

1859.

Vorwort.

Als ich im Vorwort zur ersten Abtheilung dieses zweiten Bandes die Absicht ankündigte, denselben in drei Abtheilungen erscheinen zu lassen, stellte der drohende Ausbruch des italienischen Krieges die unmittelbare Fortsetzung des Werkes überhaupt in Frage, und es erschien wenigstens als das Räthlichste, sie in kleinere Abtheilungen zu zerlegen. In Folge des wiederhergestellten Friedens entschloß sich nun aber der Herr Verleger das noch fehlende Ganze in einer zweiten Schluß-Abtheilung auf einmal folgen zu lassen, und so ist es mir dadurch möglich geworden, das Werk noch in diesem Jahre vollendet der Oeffentlichkeit zu übergeben. Je unzweifelhafter jeder Sachkundige mit mir die Schwierigkeiten fühlen wird, welche namentlich bei dem gegenwärtigen Stande der dogmatischen Wissenschaft mit der Ausführung eines solchen Werkes verbunden sind, um so mehr glaube ich auch auf eine den Umständen angemessene, billige und umsichtige, Beurtheilung hoffen zu dürfen. Der innerste Kern des Christenglaubens — Jesus Christus, gestern und heute und in alle Ewigkeit — ist mir unabhängig von der wissenschaftlichen Arbeit, welche jenen Glauben in einem Systeme von Lehrsätzen darstellt. Daß aber das in dem nunmehr

vollendeten Werke entwickelte System von den Grundkräften jenes Glaubens getragen ist, Das wird schwerlich einem aufmerksamen Leser entgehen.

Die verehrliche Verlagshandlung hat, wie der geneigte Leser wahrnehmen wird, nichts unterlassen, um dem Werke auch eine würdige äußere Ausstattung zu verleihen. Zu besonderem Danke bin ich aber noch meinem theuern Freunde, Herrn Lic. Holtzmann, Docenten der Theologie an der hiesigen Universität, für die Mühe und Sorgfalt verpflichtet, welche er auf Besorgung der Correktur und Anfertigung des Registers dieses zweiten Bandes zu verwenden die Güte gehabt hat.

Heidelberg, im October 1859.

Dr. Schenkel.

Inhalt des zweiten Bandes.

Zweite Abtheilung.

Zweiter Theil.

Von den Thatsachen des Heils.

Erstes Hauptstück.

Von der gottwidrigen Selbstbestimmung des Menschen.

Achtes Lehrstück.

Neuntes Lehrstück.

Zweites Hauptstück.

Von der durch Jesum Christum vollzogenen Erlösung.

Zehntes Lehrstück.

Eilftes Lehrstück.

Zwölftes Lehrstück.

Dreizehntes Lehrstück.

Vierzehntes Hauptstück.

Achtzehntes Lehrstück.

Neunzehntes Lehrstück.

Zwanzigstes Lehrstück.

Einundzwanzigstes Lehrstück.

Zweiundzwanzigstes Lehrstück.

Achtes Lehrstück.

Die Erbsünde.

Baier, dissertatio de peccato originali, 1683. — *Töllner, über die Erbsünde, theol. Untersuchungen I, 2, 105 f. u. 159 f. — Löffler, über die Fähigkeit oder Unfähigkeit des Menschen zum moralischen Guten (Magazin für Prediger VI, 1, 11 ff.). — *Kant, über das radikale Böse in der menschlichen Natur (ursprünglich abgedruckt in der Berliner Monatsschrift, 1792, April). — Steudel, über Sünde und Gnade (Tüb. Zeitschrift f. Theologie 1832, 1, 32 f.). Man vgl. in Betreff des Geschichtlichen, Walch, C. G., hist. doctrinae de peccato originis, 1738.

Obwohl die Sünde ein Produkt der menschlichen Freiheit ist, so ist sie dennoch in jedem Individuum zugleich auch durch die Naturbeschaffenheit der Gattung mitbedingt, d. h. in jedem Menschen findet der Hang, sich widergöttlich selbst zu bestimmen, als ein angeborner sich vor, so daß alle Thatsünden auf irgend eine Weise aus einer zweckwidrigen Naturrichtung entspringen. Dieser auf dem Naturzusammenhange jedes Einzelnen mit der Gesammheit beruhende Hang ist jedoch keine wirkliche, d. h. persönliche, Sünde, sondern ein, auf dem Wege geschlechtlicher Fortpflanzung vererbter, Fehler der Gattung; derselbe begründet daher auch keine Schuld, sondern lediglich einen Mangel.

§. 40. Wäre die Freiheit ein bloß formales Vermögen beliebiger Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen, wie Pelagius sie verstand: dann wären wir auch zu dem Zugeständnisse genöthigt, daß sie nicht mehr vorhanden, daß der Mensch in diesem Sinne gänzlich unfrei geworden sei; denn der Annahme einer schlechthin willkürlichen sittlichen Wahlfreiheit gegenüber behauptet die herkömmliche Dogmatik mit Recht die Unfreiheit des Menschen. Nun ist aber die Freiheit, wie wir gesehen haben, das Die hergebrachte Erbsündenlehre.

gerade Gegentheil der Willkür. War sie vor dem Falle nach ihrer reellen Seite wirkliche Uebereinstimmung, nach ihrer formellen Seite mögliche Nichtübereinstimmung, des Personlebens mit Gott gewesen, so war sie in Folge des Falles dagegen nach der reellen Seite nicht mehr wirkliche, nach der formellen Seite mögliche Uebereinstimmung des Personlebens mit Gott geworden. Hieraus ergibt sich aber zweierlei. Erstens ist die Freiheit in der Form der Möglichkeit durch den Fall nicht verloren gegangen; das Band, welches den Menschen mit Gott wesentlich verknüpft, ist durch die Sünde des Protoplasten noch nicht wesentlich aufgelöst worden. Zweitens aber ist die Freiheit nach dem Falle in Wirklichkeit auch nicht mehr dieselbe geblieben, wie vorher. Ihrem Wesen nach ist sie Uebereinstimmung mit Gott. Vor dem Sündenfalle war diese, wenn auch nicht vollendet, so doch auch nicht gestört. Die Gemeinschaft mit Gott hatte damals ihren Anfang, der Widerspruch gegen Gott noch keinen genommen. Seit dem Sündenfalle haftet nun aber an der Freiheit ihr Gegensatz als ein hemmendes und störendes Element. Weil die Sünde innerhalb der sittlichen Entwicklung jedes Individuums hervorbricht, so kann auch keines seiner Freiheit mehr wahrhaft froh werden. Die Sünde ist die Unfreiheit, weil sie das Gegentheil der rechten Freiheit, die Nicht-Uebereinstimmung mit Gott ist. Die Harmonie des menschlichen Lebens ist durch sie gestört; die grellen Mißtöne des Bösen klingen bald widerlich, bald schauerlich in die besseren Regungen und löblichen Vorsätze des Personlebens hinein, und gönnen diesem keine Ruhe und keinen Frieden. Der Stand der Sünde ist ein Stand der Knechtschaft.

Und worin liegt denn nun der Grund der so eigenthümlichen Erscheinung, daß die reelle Freiheit in Allen gestört, daß das Böse allgemein verbreitet, daß jeder Mensch ein Sünder ist von Jugend an? Warum nicht ein Gerechter unter den tausend Ungerechten, nicht ein Reiner unter den zahllosen Unreinen? Ein ungeschickterer und ungenügenderer Erklärungsversuch hätte für diese Thatsache nicht wohl beigebracht werden können, als derjenige ist, welcher von Pelagius mit so großer Selbstgenügsamkeit vorgetragen wurde, daß das Böse durch das schlechte Beispiel und die schlimme Gewohnheit der Erwachsenen in den an sich sittlich indifferenten Kindern erzeugt und so in das menschheitliche Gesammt-

leben hinübergeleitet werde*). Woher — muß man in diesem Falle fragen — kommt nun aber jenes schlechte Beispiel, jene schlimme Gewohnheit? Und wie ist es möglich, daß Beispiel und Gewohnheit über den an sich nicht zum Bösen geneigten Menschen eine so allgemeine überwältigende Macht ausüben? Wie sollen wir es uns erklären, daß seit Jahrtausenden auf Erden keine unbefleckte Tugend gefunden wird? Wenn Pelagius selbst die Behauptung nicht wagt, daß jemals ein Mensch von Jugend an bis zum Greisenalter sündlos gelebt habe**): wie ist denn diese von ihm eingeräumte Erfahrung mit der Annahme verträglich, daß von Natur in jedem Menschen das Zünglein auf der Waage der sittlichen Entscheidung zwischen gut und bös unentschieden in der Mitte schwebt? Müßte doch unter dieser Voraussetzung die Zahl der Guten und der Bösen in der Welt sich das Gleichgewicht halten.

Aus diesem Grunde kann denn auch die Erfahrungsthatsache, daß alle Menschen ohne nachweisliche Ausnahme dem Bösen verfallen sind***), ihre Erklärung lediglich in dem Umstande finden, daß, wie unser Lehrsatz sagt, die Sünde, obwohl sie ein Produkt der menschlichen Freiheit ist, so dennoch in jedem Individuum zugleich auch durch die Naturbeschaffenheit der Gattung mitbedingt ist; daß in jedem Menschen der Hang, sich widergöttlich selbst zu bestimmen, als ein angeborener sich vorfindet; daß alle sündlichen Erscheinungen auf diese Weise in einer und derselben sündlichen Naturrichtung wurzeln.

Zuallernächst ist es das Gewissen, welches uns diese Thatsache aus eigener Erfahrung bezeugt. Indem wir uns im Gewissen

*) Pelagius: ad Demetriadem, 8: Neque vero alia nobis causa difficultatem quoque bene faciendi facit, quam longa consuetudo vitiorum, quae nos infecit a parvo, paulatimque per multos corrupit annos et ita postea obligatos sibi et addictos tenet, ut vim quoddammodo videatur habere naturae. Omne illud tempus, quo negligenter edocti, id est ad vitia eruditi sumus, quo mali etiam esse studuimus, cum ad incitamenta nequitiae innocentia pro stultitia duceretur, nunc nobis resistit contraque nos venit, et novam voluntatem impugnat usus vetus.

**) De gestis Pelagii, 6.

***) Vergl. hierüber die treffenden Bemerkungen Kant's (über das radik. Böse, 21 f.)

unseres gottwidrigen Verhaltens bewußt werden, werden wir uns zugleich bewußt, daß dasselbe nicht eine bloß zufällige, sondern eine mit unserer organischen Beschaffenheit auf's Innigste zusammenhängende Erscheinung ist, und wir vermögen uns nicht an einen Zeitpunkt unseres Daseins zu erinnern, in welchem wir uns schlechthin gottgemäß bestimmt hätten. Wenn wir uns dabei auch bewußt sind, daß unser gottwidriges Verhalten jedesmal durch einen von der Welt ausgehenden Reiz verursacht worden ist, so wissen wir doch eben so sehr, daß dieser Reiz spurlos an uns vorübergegangen sein würde, wenn nicht innerhalb unseres Personlebens ein Zunder sich vorgefunden hätte, an dem die Sünde sich entzündete, und von dem aus das verkehrte Denken, Wollen oder Handeln zur verderblichen Flamme sich entwickeln konnte. Wie oft auch wir uns veranlaßt fühlen, die Macht der Versuchung und den Zauber der Verführung, denen wir gegen unsere bessere Ueberzeugung unterliegen, zu beklagen: wenn das Gewissen in uns zum Worte kommt, so wird es niemals in fremder Schuld die wahre Ursache der eigenen Sünden finden. Immer ist es ein verborgener Punkt in dem eigenen Personleben, an dem die Entstehung der Sünde haftet, und von welchem aus es der unbefangenen sittlichen Selbstbeurtheilung deutlich wird, daß nur deßhalb die Sünde in einem besonderen Falle als vollendete Thatsache hervortritt, weil die menschliche Naturbeschaffenheit, wie sie seit dem Sündenfalle ist, eine unüberwindliche Neigung zum Bösen von Geburt an in sich trägt.

Diese unbestrittene Thatsache haben schon die ältesten Kirchenlehrer auf sehr verschiedene Art zu erklären versucht. Je unbegreiflicher sie Manchen erschien, um so näher lag die Versuchung, ihren ersten Anfang nicht in die Region der Zeitlichkeit zu verlegen. Daher kann es uns nicht wundern, wenn die kühne Speculation eines Origenes die Hypothese eines Urfalles zu Hülfe nahm, wornach die individuelle angeborene sündliche Neigung aus einer dem Zeitleben vorangegangenen individuellen Selbstentscheidung zum Bösen zu erklären wäre *). Wenn diese Vermuthung schon

*) De principiis III, 5, 4: De superioribus ad inferiora descensum est... et his animabus, quae ob nimios defectus mentis crassioribus istis et solidioribus indiguere corporibus, et propter eos, quibus

als eine bloße idealistische Fiktion der Phantasie, dann aber auch, weil sie nicht nur nichts erklärt, sondern das Problem noch unerklärlicher macht, keinen Eingang finden konnte: so hat die Lehrbildung dagegen um so inniger sich an die Vorstellung des realistischen Tertullian's angeschlossen. Dieser Kirchenlehrer hat jene Thatsache aus einem angeborenen Fehler der menschlichen Seele, einer an der Naturbeschaffenheit des Personlebens haftenden Verderbniß, hergeleitet. Seine hierauf bezügliche Ansicht steht mit seiner Vorstellung von dem Wesen der Seele in engstem Zusammenhange. Ist die Seele von Natur selbst leiblich und pflanzt sie sich mit Hülfe der Geschlechtsverrichtung von einer Generation zur andern fort: wie wäre es anders möglich, als daß die vom Gifte der Sünde durchdrungene Seele ihre depravirte Naturbeschaffenheit beim Geschlechtsakte auf die Nachkommen überträgt, daß die Sünde wie irgend ein anderer Naturfehler von den Eltern dem Kinde organisch aufgeimpft wird?*) Doch vergißt Tertullian dabei nicht zu bemerken, daß neben der Sünde ebenfalls von Natur in der Seele auch noch Gutes wohne, und daß die Seele sogar des Verworfensten trotz ihres sündigen Naturhanges auch noch bessere Regungen hege**).

Geht demgemäß bei Tertullian mit dem demüthigenden Bewußtsein von einem geschlechtlich vererbten Naturfehler des Men-

---

hoc erat necessarium, mundus iste etiam visibilis institutus est. ... Spem sane libertatis universa creatura gerit, ut a servitutis corruptione liberetur... Ebendaselbst, 6: Quia multis vel ministris, vel rectoribus, vel auxiliatoribus eguerunt animae omnes, quae in hoc mundo versatae sunt: ita in novissimis temporibus ... infirmatis non solum his qui regebantur, verum etiam illis, quibus regendi fuerat sollicitudo commissa . . . auctoris ipsius et creatoris sui opem depoposcit.

*) De anima, 41: Malum — animae, praeter quod ex obventu spiritus nequam superstruitur, ex originis vitio antecedit, naturale quodammodo. Man vergl. die physiologische Erörterung Tertullian's hierüber a. a. O., 25.

**) A. a. O., 41: — Ut tamen insit et bonum animae illud principale, illud divinum atque germanum et proprie naturale. Quod enim a Deo est, non tam extinguitur quam obumbratur. Potest enim obumbrari, quia non est Deus, extingui non potest, quia a Deo est. . . . . Sic pessimi et optimi quidam, et nihilominus unum omnes animae genus. Sic et in pessimis aliquid boni, et in optimis nonnihil pessimi. Solus enim Deus sine peccato, ...

schen noch der erhebende Glaube, daß in einem jeden auch noch ein anerschaffenes Erbgut von Natur sich vorfinde, Hand in Hand; erscheint ihm wenigstens der innerste Kern des menschlichen Wesens als durch die Sünde nicht ganz verwüstet: so nimmt die Lehre von dem Erbfehler mit dem Siege des Augustinus über Pelagius dagegen einen für die gesammte Lehrbildung viel maßgebenderen Charakter an. Je entschiedener und rücksichtsloser Pelagius mit der Vorstellung der abendländischen Theologen, daß die sündige Naturbeschaffenheit des Menschengeschlechtes eine Folge der ersten Sünde Adams, und von diesem auf alle Menschen vermittelst der Fortpflanzung übertragen worden sei, gebrochen hatte*): um so schärfer und unerbittlicher stellte Augustinus ihm die Behauptung entgegen, daß in Folge der seit dem Sündenfalle in sündlicher Lust sich vollziehenden Geschlechtsvereinigung jedes Kind als ein mit Sünde, d. h. Concupiscenz, behaftetes in die Welt komme**). Zwar kehrt auch bei ihm der Gedanke wieder, daß ein doppelter Samenkeim in dem Menschen, wie er von Natur ist, ein himmlischer und ein sündlicher, schlummere***). Auch er, obwohl er sich des Ausdruckes „Erbsünde" (peccatum originale) häufig bedient, spricht nicht selten von einem bloßen Erbfehler (vitium originale). Auch er versteht darunter nicht etwas, was der Mensch vermöge freier persönlicher Selbstentscheidung thut, sondern etwas, was er ohne jedes persönliche Zuthun von seiner Seite im Momente seiner Personwerdung lediglich erleidet. Das Alles aber hindert ihn nicht, die Concupiscenz, die nach seiner Ansicht lediglich ein Zunder ist, an welchem die wirklichen Sünden sich entzünden †), dennoch wie eine wirkliche Sünde, eine selbstverantwortliche That des Subjektes, zu behandeln.

---

*) Vergl. den Satz des Pelagius (de pecc. originali, 10): Adae peccatum ipsi soli obfuisse, non generi humano: et infantes, qui nascuntur, in eo statu esse, in quo Adam fuit ante praevaricationem.

**) Opus imperfectum, II, 57: De concubitu proles gignitur, trahens originale peccatum, vitio propagante vitium, Deo creante naturam: quam naturam conjuges, etiam bene utentes vitio, non possunt tamen ita generare, ut possit esse sine vitio.

***) Contra Julianum VI, 6: Homo, qui spiritaliter natus, carnaliter gignit, utrumque habet semen, et immortale, unde se gaudeat vivum, et mortale, unde generet mortuum.

†) De nuptiis et concupiscentia I, 24: Ex hoc carnis concupiscentia...

Der Vorgang eines Mannes, wie Augustinus, war aber für die gesammte kirchliche Lehr-Entwicklung entscheidend. Um so bemerkenswerther ist der Widerspruch, in welchen die kirchliche Ueberzeugung in diesem Punkte mit ihren sonstigen anthropologischen Voraussetzungen trat. Auf dem Standpunkte Tertullian's und der übrigen Vertreter der traducianischen Ansicht ist die Lehre von einer geschlechtlichen Fortpflanzung der Sünde, als einer auf organischem Wege übertragenen Infektion des Personlebens, durchaus folgerichtig. Entsteht die Persönlichkeit selbst durch den Geschlechtsakt; ist der Geist an sich selbst Natur; ist in dem personbildenden Samen Geist und Leib in untheilbarer Einheit mit einander verbunden: so muß auch die Sünde als eine bloße Naturerscheinung von einer Generation auf die andere sich übertragen lassen. Ganz anders verhält es sich mit Augustinus. Weil er zwischen der traducianischen und creatianischen Theorie unsicher hin und herschwankt: kann auch seine Erbsündenlehre keinen festen Grund haben. Und wirklich sehen wir ihn in dieser unverkennbar zwischen der realistischen und der spiritualistischen Anschauung getheilt*).

Dasselbe rathlose Schweben zwischen Realismus und Idealismus bildet auch einen Grundzug der in diesem, wie in andern Punkten, ungenügend vermittelnden scholastischen Theologie. Was sollen wir dazu sagen, wenn selbst ein Denker wie Anselmus einerseits behauptet, daß der Same, aus welchem das menschliche Personleben entspringt, das nothwendige Medium sei, um in jenem die Sünde zu erzeugen, so daß hiernach die Erbsünde als Naturnothwendigkeit erscheint, und doch andererseits wieder annimmt,

---

tanquam filia peccati, et quando illi ad turpia consentitur, etiam peccatorum matre multorum, quaecumque nascitur proles, originali est obligata peccato.

*) Er faßt nämlich die Erbsünde bald materialistisch (traducianisch) als ein Product des Samens (contr. Julianum, VI, 7): Et cur non credamus hoc ideo voluisse creatorem, ut crederemus etiam semen hominis posse vitium de gignentibus trahere, quod in eis a quibus gignitur non sit.... quod (vitium) nisi esset in semine, ad parvulos... nullatenus perveniret. Bald faßt er sie auch wieder spiritualistisch als ein Product des satanischen Geistes (de nuptiis et concupiscentia I, 23): Hoc generi humano inflictum vulnus a diabolo, quidquid per illud nascitur, cogit esse sub diabolo, tanquam de suo frutice fructum jure decerpat, non quod ab illo sit natura humana, quae non est nisi ex Deo, sed vitium quod non est ex Deo.

daß die Sünde nicht in der Materie enthalten, und eben so wenig eine Substanz sei, wenn er sie überdies der Region des persönlichen Geistlebens, insbesondere des Willens, entschieden zuweist*)? Wie ist es denn unter solchen Voraussetzungen denkbar, daß sie durch den organischen Geschlechtsakt vermittelt, daß sie das nothwendige Produkt eines lediglich natürlichen Substrates sei? Je entschiedener die scholastische Theologie an den creatianischen Voraussetzungen festhielt, um so weniger konnte es ihr gelingen, die überlieferte Erbsündenlehre auch nur einigermaßen befriedigend zu begründen Petrus Lombardus verbirgt sich auch die Schwierigkeit nicht, die sich für die kirchliche Erbsündenlehre aus der Annahme ergibt, daß vermittelst des Geschlechtsaktes nur der leibliche Organismus entsteht, während der Geist nachträglich in diesen von Gott hineingeschaffen wird. Allein er tröstet sich mit der Hypothese, daß in dem leiblichen Substrate des auf dem Zeugungswege entstandenen Organismus, wenn auch noch nichts von Sünde, so doch Dasjenige bereits sich vorfinde, was später bei der Vereinigung des Geistes mit dem Leibe für die Sünde zum nothwendig veranlassenden Efficienten werde**).

Je schwieriger unter solchen Voraussetzungen der Consequenz zu entgehen ist, daß die Sünde eigentlich auf dem Wege eines Naturprocesses entstehe, wobei von creatianischem Standpunkte aus unerklärt bleibt, wie der naturfreie Geist an jenem Naturprozesse gleichwohl participirt: um so anerkennenswerther ist das Bemühen des Thomas von Aquino, jener

*) De conceptu virginis et orig. pecc., 7: Quia ab ipso semine et ipsa conceptione, ex qua incipit homo esse, accipit necessitatem, ut, cum habebit animam rationalem, habeat peccati immunditiam . . . Quoniam in semine trahunt peccandi (cum homines jam erunt) necessitatem. Ebendaselbst, 27: Sicut persona propter naturam peccatrix nascitur, ita natura per personam magis peccatrix redditur. Anselmus verlegt die Sünde allerdings nicht in die Materie des Samens (vergl. Hasse, Anselm von Canterbury II, 452); allein der Same vermittelt ihm doch die Sünde (aktuell) nothwendig, und ohne die organische Geschlechtsvermittelung würde es keine Sünde im Menschen geben.

**) Sentent. II, 31: Quomodo ibi peccatum transmittitur, cum peccatum non possit esse ubi anima non est? Ad quod dici potest, quia in illo conceptu dicitur peccatum transmitti, non quia peccatum originale ibi sit: sed quia caro ibi contrahit id, ex quo peccatum fit in anima cum infunditur.

Folgerung dadurch auszuweichen, daß er die Vorstellung, als ob die Sünde substantiell, durch Vermittelung des männlichen Samens, von einer Generation auf die andere sich fortpflanze, als unzulässig erklärt und die wahre Ursache der erbsündlichen Beschaffenheit in dem sündigen Willen der Eltern, also in einem Akte des Geistes aufsucht. Vermöge des letzteren tritt — nach seiner Ansicht — jeder Mensch in Folge der Zeugung mit einer derartigen Naturbeschaffenheit in die Welt, daß die niederen Vermögen im Verhältnisse zu den höheren in ihm überwiegen*).

Allein damit erheben sich an der Stelle der beseitigten doch nur neue, nicht geringere Schwierigkeiten. Wie kann denn — müssen wir da fragen — die Sünde vermöge eines geistigen Aktes von dem Vater auf das Kind verpflanzt werden, wenn das Geistleben des Kindes im Augenblicke der Zeugung noch gar nicht vorhanden, wenn es überhaupt von jeder Einwirkung des Geschlechtsaktes unabhängig, und ein unmittelbares Erzeugniß der göttlichen Schöpferthätigkeit ist? Eine Reihe von ungelösten Bedenken stellt sich hier uns entgegen. Wenn die Person mit der Neigung zur Sünde, also mit einer grundverkehrten Beschaffenheit geboren wird: wie reimt sich diese anfängliche Bestimmtheit des Personlebens mit der Voraussetzung, daß der Geist als personbildender Faktor un-

*) Summa, prima sec., qu. 81. Seine Ansicht faßt er art. 4 so zusammen: Peccatum originale a primo parente traducitur in posteros, in quantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab anima ad peccatum actuale, non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione, unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt, per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum seminalem rationem ab eo descendere; nam ratio seminalis nihil aliud est, quam vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divina ex carne humana, manifestum est, quod vis activa non derivaretur ab Adam, unde non contraheret peccatum originale. Bezeichnend ist die weitere Entscheidung art. 5, daß, si Eva peccante Adam non peccasset, non fuisset originale peccatum traductum in posteros, e converso autem esset, si Adam et non Eva peccasset. Gerade hieraus wird ersichtlich, daß die Ursache der Vererbung des sündlichen Habitus nach Thomas Ansicht eine geistige ist. Er bemerkt nämlich: Manifestum est . . . quod principium actuum in generatione est a patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur a matre, sed a patre.

sie sich einer Sünde schuldig macht, noch nicht zur Sünde selbst geworden; begründet eine Schuld noch nicht die Verwerflichkeit des Personlebens überhaupt: so könnte nur durch fortgesetzte Häufung, ohne dazwischen tretende Wiederaufhebung, der Schuld eine das gesammte Personleben umfassende Verschuldung entstehen*).

In der Regel ist nun auch eine jede Sünde von dem Bewußtsein einer Schuld begleitet, und das Gewissen nach seiner ethischen Seite läßt uns dieselbe schmerzlich erfahren. Wenn Paulus das Bewußtsein der Sünde und somit auch der Schuld durch die Thatsache des Gesetzes bedingt sein**), ja, das Gesetz sogar als eine die Sünde verursachende, oder doch veranlassende, Macht erscheinen läßt***): so wissen wir zugleich, daß der Apostel das Gesetz zunächst als eine, dem Personleben immanente, Selbstmanifestation des sittlichen Geistes betrachtet, welche mit dem Menschen selbst gegeben ist†). Wenn nichts desto weniger der Apostel einen Zustand voraussetzt, in welchem weder ein Bewußtsein von der Sünde, noch von der Schuld vorhanden ist, so kann damit nur derjenige des noch unmündigen Kindes gemeint sein, das übrigens nach der Ansicht des Apostels auch nicht eigentlich zu sündigen vermag. Denn bezeichnet er die Sünde als in dem Kinde todt: so ist sie als eine todte auch noch nicht wirklich vorhanden, sondern eine bloße Möglichkeit, die allerdings in Folge der anormalen Naturbeschaffenheit des Menschen überhaupt als eine zur Wirklichwerdung prädisponirte betrachtet werden kann††).

---

*) Darauf deutet die Stelle Röm. 7, 17: *οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.* Hier ist die Sünde als eine der Persönlichkeit nach ihrem tieferen Grunde eigentlich fremde Macht aufgefaßt, was auch ganz zutrifft bei der Voraussetzung, daß das Geistleben ursprünglich in jedem Personleben aus Gott ist.

**) Röm. 7, 7: *Τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου.*

***) Röm. 7, 8: *Χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά.*

†) Röm. 2, 14: *Τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν.*

††) Wenn Nitzsch §. 107 seines Systems, Anm. 2, bemerkt: der Begriff der Erbsünde enthalte, wenn Sünde im Sinne von Röm. 7, 8 verstanden werde, keinen Widerspruch, so ist wohl zu beachten, daß an der angeführten Stelle der Begriff Sünde nicht anders, als sonst von dem Apostel verstanden wird. Sünde nennt er nicht das, was in dem unmündigen Kinde ist, sondern was später in Folge des Erwachens zum Bewußtsein erst wird. Die Ausleger mißverstehen, unter dem Einflusse der überlieferten Dogmatik, diese Stelle, wenn sie mit Philippi (s. z.

Allein erfordert denn jede persönliche Verschuldung nothwendig eine ihr vorangegangene freie persönliche Selbstentscheidung? Wären denn gar keine Ausnahmen von der in dieser Beziehung aufgestellten Regel zuläßig? Wenn J. Müller Alles, was aus dem ungeordneten selbstischen Streben stammt und dem sittlichen Gesetze widerstreitet, ob der Fehlende sich dieses Widerstreites bewußt sei oder nicht, als Schuld bezeichnet*): so setzt er damit unläugbar solche Ausnahmen voraus. Eine Entscheidung ist nur möglich, wenn wir uns hinsichtlich des Begriffes der Sünde vollkommen klar sind. Der Satz steht jedenfalls fest, daß nur da Schuld möglich, wo wirklich Sünde ist. Daher fragt es sich nun weiter: Kann da wirklich Sünde sein, wo das Bewußtsein von dem Widerstreite gegen Gott gänzlich fehlt? Darüber sind wohl Alle einig, daß wer schlechthin bewußtlos, z. B. im Schlafe oder Wahnsinne, eine Gesetzwidrigkeit begeht, weder sündigt, noch sich Gott gegenüber verschuldet. Die Frage ist also nur, ob es Fälle gibt, in welchen wir uns, bei sonst freier Einsicht und Absicht, einen Menschen sündigend denken können, ohne alles Bewußtsein davon, daß er Sünde thue? Es sind die gewohnheitsmäßigen Sünden, welche als Beispiele solcher Art uns entgegengehalten werden. Und sicherlich ist es nicht unmöglich, daß das ursprünglich gegen eine jede Sünde reagirende Gewissen bei fortgesetztem Sündethun allmälig in seiner reagirenden Thätigkeit dergestalt gehemmt wird, daß diese Hemmung einer Unterdrückung gleich zu kommen scheint.

derselben) erklären, die Sünde schlafe gleichsam, oder mit Meyer, sie sei nicht aktiv, oder mit Hofmann (Schriftbeweis I, 542), sie sei außer Stande, sich zu bethätigen, was ganz und gar unrichtig ist, da es in dem Leben des mit dem Hange zur Sünde behafteten Menschen keinen Augenblick geben kann, in dem er zu sündigen sich außer Stande befindet. Ἀνέζησεν mit Meyer durch „wieder aufleben" zu übersetzen, ist sinnwidrig, denn was bisher todt war, d. h. noch nicht lebte, kann nicht wieder aufleben. Die Meinung des Apostels ist, daß die Sünde noch nicht, d. h. noch nicht als Sünde da war, sondern nur als Möglichkeit der Sünde. Das Todte ist das Nichtseiende, und das Personleben des Menschen beginnt mithin nach der Anschauung des Apostels mit dem Nochnichtsein der Sünde, und zwar so, daß erfahrungsgemäß das Sündigwerden nachfolgt.

*) A. a. O., I, 281 f.

Der Erbfehler.

§. 41. Um aus dieser Unsicherheit über das Wesen der Erbsünde herauszukommen, sind namentlich zwei Punkte zur Entscheidung zu bringen. Erstens ist die Frage zu beantworten, wie die Sünde von dem ersten Menschen auf dessen Nachkommen sich fortgepflanzt habe, und wie sie noch immer von den Eltern auf ihre Kinder übergetragen werde? Zweitens muß ausgemittelt werden, worin Dasjenige, was übertragen wird, besteht? Die Erledigung beider Fragen steht aber wieder mit der Ansicht in Betreff des Wesens der Sünde selbst im genauesten Zusammenhange.

Stellen wir uns die Sünde als einen Stoff, eine wirkliche Substanz vor, so werden wir auch kein Bedenken tragen, sie in der Form eines ansteckungskräftigen Contagiums durch den Geschlechtsakt auf das Produkt der Erzeugung übertragen werden zu lassen. Können wir uns gar mit Tertullian dazu verstehen, das Geistleben aus dem Leibleben entsprungen zu denken: dann müssen wir es auch natürlich finden, wenn der der Sünde verfallene Vater vermittelst seines körperlichen Samens wieder einen Sohn erzeugt, der ein Sünder ist wie er. So sehr es nun aber den Anschein hat, daß diese Vorstellungsart die Allgemeinheit der sündlichen Naturbeschaffenheit des Menschengeschlechtes ziemlich leicht erkläre, so gar nichts erklärend ist sie im Grunde. Daß die Sünde kein Stoff sein kann: das ist schon früher zur

---

Fortpflanzung wird mit der einer Krankheit, der Lungenauszehrung, des Aussatzes u. s. w. verglichen, also mit Ansteckung. Daher (a. a. O., 523) die Behauptung: Proxima connatae hujus labis causa sunt parentes nostri, e quorum impuro sanguine macula originalis ad animam nostram permanavit, und die Bemerkung: Adeo naturae sequitur semina quisque suae. Nec niger corvus albam columbam, nec ferox leo mitem agnum, nec homo, peccato congenito pollutus, sanctum producit filium. Die Verwirrung, die hinsichtlich der so wichtigen Frage nach dem Ursprunge der Erbsünde herrschte, trat schon in der ersten Periode dogmatischer Lehrentwickelung innerhalb des Protestantismus hervor, wenn Melanchthon (in der enarratio Symb. Nic., 413) theils zum Traducianismus seine Zuflucht nimmt, theils wieder darauf verweist: tales nunc creari animas, qualis est haec natura post lapsum, quia dissimiles esse animas non dubium est, theils endlich bemerkt: quum defectus quidam proprii sint mentis et voluntatis . . . necesse est fateri, in ipsa anima quoque malum et peccatum esse.

Genüge von uns dargethan worden. Kann sie Das nicht sein, so kann sie auch weder im Blute, noch in den Samentheilchen des Menschen sich vorfinden, und Vorstellungen wie die, daß die Sünde sich durch das Blut, oder den Samen der Eltern vererbe, sind auf dem Gewissensstandpunkte rein unmöglich. Ist einmal eingeräumt, daß die Sünde an sich substanzlos, daß sie ein verkehrtes Verhalten der menschlichen Persönlichkeit sei, so kann nicht mehr von ihr geredet werden, als ob sie ein ansteckender Giftstoff wäre*). Finden wir dennoch beide Behauptungen öfters neben einander: so liegt der Schlüssel hierzu in der traducianischen Hypothese überhaupt. Ist doch diese sich niemals klar darüber geworden, in welchem Verhältnisse die geistige und die organische Seite im Menschen zu einander stehen. Wir haben bereits dargethan, daß wenn das Geistleben des Menschen nicht unmittelbar von Gott erschaffen, sondern auf organischem Wege hervorgebracht wird, es auch nothwendig das Produkt einer leiblichen Thätigkeit sein muß, und in diesem Falle ist es unausweichlich, den Geist entweder geradezu als ein stoffliches, oder doch wenigstens vom Stoffe unzertrennliches Element zu denken. Und wo bleibt dann die Bürgschaft für die Selbstständigkeit, Ursprünglichkeit, Ueberleiblichkeit des Geistes? Mag die Sünde dann immerhin noch so geistartig gedacht werden, der Geist muß dafür nur um so stoffartiger sich denken lassen**). Nicht als ob der Geist selbst als Sünde vorgestellt werden müßte, wogegen ja die Kirchenlehre mit Beziehung auf Flacius sich ernstlichst verwahrt; aber die Sünde muß dergestalt als ein Faktor des Geistlebens vorgestellt werden, daß sie wie ein an demselben haftender giftiger Aussatz erscheint. Wie der Geist, so ist auch sie vom Stoffe unzertrennlich, und nur unter dieser Voraussetzung ist ihre erbliche Uebertragung durch die von ihr angesteckten Samenkeime möglich.

---

*) Selbst Dogmatiker, wie J. Gerhard, erhalten sich von dieser Vermischung nicht frei. So sagt er Loc. th. X, 6, 95: Peccatum originale non est tantum morbida aliqua corporis qualitas .... Non est tantum inobedientia adpetitus sensitivi, nec sedes ejus tantum in inferioribus animae viribus, sed spiritualis haec lepra totum pervasit hominem.

**) S. oben, 4. Lehrstück, §. 19.

Die Unverträglichkeit einer solchen Vorstellung mit den Principien des Protestantismus leuchtet vom Gewissensstandpunkte ohne Weiteres ein. So wie die Sünde von dem Gebiete der Freiheit auf dasjenige der Nothwendigkeit, aus der Region der sittlichen Selbstentscheidung in diejenige eines Natur-, d. h. des Zeugungsprozesses, verpflanzt wird: so hört sie auf, Sünde, d. h. eine sittlich selbstverantwortliche That des Menschen, zu sein. Sie wird lediglich ein, wenn auch noch so furchtbares, Uebel, welches wohl auf's Tiefste zu beklagen, aber keineswegs an den durch das Widerfahrniß desselben an sich schon hinlänglich Geprüften überdies noch zu bestrafen ist.

In so engem Zusammenhange steht die Lehre von der Erbsünde mit der Vorstellung über den Ursprung des menschlichen Personlebens überhaupt, daß wir uns ein richtiges Urtheil über das Wesen derselben erst in dem Falle bilden können, wenn wir uns über jenen eine richtige Ansicht gebildet haben. Wenn nun, dem von uns bereits früher gewonnenen Ergebnisse zufolge, vermittelst des Zeugungsaktes nur das organische, d. h. das seelisch-leibliche, Leben dem Kinde von Seite der Eltern sich mittheilt: so folgt hieraus, daß in jedem neu gewordenen Personleben der Geist ursprünglich aus Gott, unmittelbar von Gott geschaffen, und an sich unabhängig von der Beschaffenheit des überlieferten menschheitlichen Naturlebens ist. Die Sünde pflanzt sich demzufolge lediglich innerhalb der organischen Seite des Menschheitslebens fort, und es ist in jedem menschlichen Personleben ein innerster Punkt, welcher als solcher zunächst von der Sünde nicht berührt, welcher an sich lediglich von Gott bestimmt, durch welchen die Gewissensthätigkeit ausschließlich ermöglicht ist. Allein der verborgene Kern des Geistes kommt in der Hülle des organischen Lebens zur bewußten Erscheinung; mit dem Beginne der persönlichen Entwicklung ist er unter den überwiegenden Einfluß der organischen Funktionen gestellt. Daß der Mensch, wie er jetzt ist, d. h. sein Leben, nicht mit der Manifestation des Geistes, sondern des Leibes beginnt: diese Thatsache ist der Schlüssel zur Auflösung des Räthsels der Erbsünde.

Es kann natürlich nicht unsere Meinung sein, hiermit schon die Lösung des Problems wirklich herbeigeführt zu haben. Das

eigentlich Problematische, wie die Sünde von einem Individuum auf das andere übertragen werden könne, blieb ja so immer noch als vorläufig ungelöst stehen. Da bezeugt uns nun das Gewissen vor Allem, daß die Sünde als solche gar nicht übertragen, und daß gar nicht gesagt werden kann: die Sünde vererbe sich von den Eltern auf die Kinder. Ist sie — wie wir von dem Standpunkte des Gewissens nachgewiesen haben — als solche ein Akt freier gottwidriger Selbstbestimmung: wie könnte denn Das, was lediglich als unsere eigene persönliche That Sünde ist, auf einen Anderen ohne dessen Zuthun übertragen werden? Jede Sünde ist schlechthin persönlich, und darum für eine jede auch nur diejenige Person haftbar, welche sie mit Freiheit vollzogen hat. Was sich übertragen läßt, muß an sich ein Unpersönliches sein; es kann nicht dem Gebiete des Geistes, es muß demjenigen der Natur angehören. Ein solches Naturgebiet ist in dem betreffenden Falle das organische Leben. Was durch den organischen Zeugungsakt entsteht, ist selbst wieder ein Organismus; das organische Leben entspringt aus der geheimen Werkstätte der Natur; persönliche Geister dagegen kann die Natur nicht hervorbringen, sie sind als solche unmittelbare Hervorbringungen der Schöpferthätigkeit Gottes.

Nun ist es allerdings eine unbestreitbare Thatsache, daß auch die organischen Lebensfunktionen in dem sündigen Menschen keine normalen mehr sind. Haben doch die organischen Bedürfnisse und Triebe seit dem Falle einen derartigen krankhaften Charakter angenommen, daß sie nicht nur nicht mehr ausschließlich, oder auch nur überwiegend, unter der Zucht des Geistes stehen, sondern umgekehrt das Geistleben hemmen und beherrschen. Es ist insbesondere die Concupiscenz, deren Gewalt schon Augustinus so trefflich geschildert hat, unter deren geistverdunkelnder Einwirkung auch die Zeugungsthätigkeit zu einer sündlichen wird *). Die Seele wird

*) De nuptiis et concupisc. I, 24: Quapropter natos non ex bono, quo bonae sunt nuptiae, sed ex malo concupiscentiae, quo bene quidem utuntur nuptiae — reos diabolus parvulos tenet. Causa voluptatis vincente libidine . . . cum venturum fuerit ad opus generandi, ipse ille licitus honestusque concubitus non potest esse sine ardore libidinis, ut peragi possit quod rationis est, non libidinis . . . qui certe ardor . . . se indicat non imperantis famulum, sed inobedientis supplicium voluntatis.

in ihrer Unterschiedenheit von dem Geiste in Folge der sinnlich-organischen Aufregung aus einem Bande zwischen Geist und Leib eine Fessel des Geistes, welche diesen unter den Reiz der Sinnlichkeit gefangen nimmt. Vermöge der, durch das sinnlich-organische Uebergewicht, oder das Vorherrschen der Concupiscenz, verursachten anormalen Naturbeschaffenheit des Menschen, aus welcher auch allein die Gewohnheit des Sündigens zu erklären ist, erhält schon im Zeugungsakte jedes Personleben von vornherein einen anormalen Naturgrund, und der unmittelbar von Gott geschaffene Geist findet sich beim ersten Erwachen seiner selbst, d. h. des Selbstbewußtseins, von so übermächtigen organischen Bedürfnissen und Trieben beeinflußt, daß es ihm rein unmöglich ist, durch eigene Kraft von diesem Einflusse sich zu befreien.

Wenn Pelagius gesagt hat: weder das Gute, noch das Böse werde mit uns geboren, sondern beides von uns nur gethan; wie ohne Tugend, so komme der Mensch auch ohne Mängel zur Welt; vor der freien persönlichen Willensentscheidung stamme Alles, was der Mensch habe, unmittelbar von Gott*): so hat er damit die unwidersprechliche Thatsache geläugnet, daß in jedem Individuum von seiner Empfängniß an ein nicht unmittelbar von Gott stammender Natur- und Geschlechtszusammenhang sich vorfindet. Der Mensch hat nach seiner Naturseite eine organisch aus dem Schooße des menschlichen Gesammtlebens überkommene Prädisposition zur Trübung und Verdunkelung des Geistlebens in sich; diese ist, was die alte Dogmatik in der Regel mit dem verwirrenden Ausdrucke „Erbsünde", hin und wieder auch treffender als „Erbfehler", bezeichnet hat**). Mit voller Entschiedenheit behauptet nämlich unser Lehrsatz, daß die eben beschriebene anormale Naturbeschaffenheit keine wirkliche, d. h. persönliche, Sünde, sondern ein, auf dem Wege der Fortpflanzung vererbter, Fehler der Gattung

*) Augustinus, de peccato orig., 13: Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis: capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur: atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est quod Deus condidit.

**) Die Bezeichnungen peccatum originale und vitium originis wechseln schon bei Augustinus.

ist. Dieser Fehler ist rein überkommen, lediglich durch die Zeugung vermittelt. Er ist in der Thatsache begründet, daß schon bei dem ersten Menschen in Folge des Sündenfalles das Verhältniß des organischen Lebens zu dem Geistleben krankhaft sich verändert, und der sinnliche Faktor, die Concupiscenz, den Geist gehemmt und getrübt hat. In dem Akte der Fortpflanzung wird dieses Mißverhältniß gewissermaßen fixirt, indem durch die Concupiscenz bei der Geschlechtsfunktion das leiblich-seelische Leben jedesmal von vornherein in einem krankhaften Uebergewichte gesetzt wird. Nicht als ob wir damit der Ansicht wären, daß durch die Geschlechtsfunktion an sich „die Prädisposition zur Ohnmacht der Persönlichkeit in ihrem Verhältnisse zu der mit ihr unmittelbar geeinigten Natur" gesetzt würde *). Hätte der erste Mensch sich normal, d. h. sündlos, entwickelt, so würden auch seine Nachkommen ohne jene krankhafte Prädisposition zur Welt gekommen sein, wobei allerdings Rothe treffend bemerkt, daß im gegenwärtigen Stadium der menschheitlichen Entwicklung auch für den Fall, daß jene Prädisposition nicht angeboren wäre, eine normale Heranbildung der Persönlichkeit unmöglich wäre, weil die Bedingungen zu einer normalen Erziehung fehlen, und die Sünde daher unter allen Umständen anerzogen werden würde. Sündhaft also, d. h. durch seine Naturbeschaffenheit auf das Sündigen angelegt, zum Sündigen geneigt, ist von Natur jeder Mensch; darum aber ist der Mensch von Natur nicht ein wirklicher Sünder. Durch den Hang zur Sünde ist in jedem Personleben von vornherein der Anfangspunkt einer verkehrten Entwicklung gesetzt; das Fleisch, die sinnliche Egoität, hat schon anfänglich den Vorsprung über den Geist, die spirituelle Energie**).

---

*) Vgl. Rothe, theol. Ethik, II, 228 f. Auch Kant läugnet entschieden daß der böse Hang physisch sei. „In diesem Sinne, sagt er (über das rad. Böse, 18), gibt es keinen Hang zum moralisch Bösen; denn dieses muß aus der Freiheit entspringen; und ein physischer Hang (der auf sinnlichen Antrieb gegründet ist) zu irgend einem Gebrauche der Freiheit, es sei zum Guten oder Bösen, ist ein Widerspruch."

**) In dieser Beziehung hat schon Zwingli den richtigen Standpunkt entgegen Luther vertreten, wenn er in mehreren Schriften, namentlich in seiner Schrift vom „touf, vom widertouf und vom kindertouf", erklärt (Werke II, 1, 288): „Diese Art (die sinnliche) ist dem Menschen, wie presthaft sy ouch ist, alldiewyl er nit weißt, was recht oder unrecht ist,

Wollen wir es demnach tadeln, wenn nach dem Vorgange Zwingli's schon Episkopius von einem bloßen Erbübel gesprochen *), und Limborch mit Berufung darauf, daß zum Begriffe der Sünde immer die freie Einwilligung gehöre, erklärt hat, daß in dem Menschen von Natur wohl eine Unlauterkeit der Richtung, ein Hang zur Selbstentscheidung nach dem Bösen hin, keineswegs aber, was man Sünde nennen könnte, sich vorfindet? **) Hätte es freilich damit seine Richtigkeit, daß es auch unfreiwillige Sünden (peccata involuntaria) gebe: so wäre der arminianischen Argumentation die Spitze abgebrochen. Allein, obwohl J. Müller für die Aktualität von Sünden, bei denen sich nichts von einem ihnen vorangehenden Willensentschlusse findet,

---

nit zu einer sünd, schand oder mißthat zu rechnen. Also folgt, daß die erbsünd ein brest ist, der von jm selbs nit sündlich ist dem der jn hat" . . . „Wenn wir der begierd nachwerbind, da wir aber wüssend, daß es nit zimmt vor dem gsatz, so wirt der brest ein sünd; noch so kummt die sünd us der bösen geschwächten art, so man die nit meistret. Die theologi aber nennend den erblichen bresten ein erbsünd, nit recht verstohnde den heil. Paulum Röm. 5, 13. Der brest kann ja nit sünd syn." Vgl. auch Zwingli's Vertheidigung gegen die Angriffe von Urbanus Regius in seiner de peccato originali declaratio (Opera III, 629): Non possunt in crimen aut culpam rapi, quae natura adsunt. . . . Hoc ipsum volo: culpam originalem non vere, sed metonymice a primi parentis admisso culpam vocari: esse autem nihil aliud nisi conditionem, miseram quidem illam, at multo leviorem quam crimen meruerat. (Meine Bemerkungen über die Erbsündenlehre Zwingli's, Wesen des Prot. II, §. 3, sind darnach zu berichtigen.)

*) In seiner responsio ad Defensionem Cameronis (opera I, 2, 246): Datur enim malum quod ex natura alicui inest et tamen nec culpae nec poenae rationem habet . . . Ex hoc quidem pacto originaria ista quaecunque est, sive labes, sive infirmitas, sive malum, sive vitium aliaque mala omnia ab Adamo ad nos profluxerunt . . . . attamen respectu nostri poenae proprie dictae rationem non habent, proinde nec culpae.

**) Theol. christiana III, 3, 4: Quod originaliter nobis inest, peccatum proprie dici non potest, quia peccatum est voluntarium, nasci autem, ac proinde cum hac aut illa qualitate nasci, involuntarium. . . . Si vero per peccatum originis intelligatur malum illud (i. e. nasci minus puros quam Adamus fuit creatus et cum quadam propensione ad peccandum), lubentes id admittimus, sed addimus, improprie illud vocari peccatum.

noch neuerlich sich ausgesprochen hat*): so kann dadurch unsere Ueberzeugung von ihrer Nicht-Aktualität um so weniger erschüttert werden, als jede, innere oder äußere, sittlich zurechnungsfähige That irgendwie in den Zusammenhang der sich selbstbestimmenden Thätigkeit, also der Willensrichtung der handelnden Persönlichkeit, aufgenommen worden sein muß. Die sogenannte Uebereilungssünde ist daher nicht etwa aus der Willenslosigkeit, sondern aus einer Verdunkelung der Beweggründe des Willens, also nicht aus einem Mangel an Willensenergie, sondern aus einem Mangel an Gedankenklarheit zu begreifen.

Ueberhaupt sehen wir uns gegenwärtig umsonst nach einem Versuche um, durch welchen mit wissenschaftlichen Gründen auch nur einigermaßen hätte dargethan werden können, daß die anormale Naturbeschaffenheit des Menschen als thatsächliche „Sünde" denkbar gemacht werden könne. Daß dies letztere schlechthin nicht möglich ist, das wird der folgende Paragraph zeigen.

§. 42. Es ist der Begriff der Schuld, welcher als correlat mit dem der Sünde auf's Engste verknüpft ist. Daß wir sündigen, d. h. thun, was einen Widerspruch zwischen unserm Selbstbewußtsein und dem Gottesbewußtsein setzt und in unserm Verhältnisse zu Gott als das schlechthin Nichtseinsollende erscheint, Das ist, wie wir gesehen haben, auf irgend eine Weise ein Ergebniß unserer freien Selbstbestimmung, also von uns selbst verursacht. Wer nun die Sünde verursacht, der ist auch daran schuldig**). Der Mensch verschuldet seine eigenen Sünden durch seine persönliche Mitwirkung, d. h. dadurch, daß er sie trotz der Gewissensreaktion mit Vernunft und Willen, d. h. irgendwie mit Ueberlegung und Absicht, vollzieht. Nicht also im Willen, wie wir gegen J. Müller***) schon früher dargethan haben, liegt die Quelle der Schuld ausschließlich; die ganze Person ist schuldig, weßhalb die Schuld auch immer im Mittelpunkte des Personlebens, dem Gewissen, sich ankündigt. Ist nun aber die Person deßhalb, weil

Die Zurechnung.

*) Die christl. Lehre von der Sünde, I, 255.

**) Insofern sagt J. Müller treffend (a. a. O. I, 267), der Causalitätsbegriff sei die allgemeine Grundlage in dem Begriffe der Schuld.

***) A. a. O., I, 269.

sie sich einer Sünde schuldig macht, noch nicht zur Sünde selbst geworden; begründet eine Schuld noch nicht die Verwerflichkeit des Personlebens überhaupt: so könnte nur durch fortgesetzte Häufung, ohne dazwischen tretende Wiederaufhebung, der Schuld eine das gesammte Personleben umfassende Verschuldung entstehen *).

In der Regel ist nun auch eine jede Sünde von dem Bewußtsein einer Schuld begleitet, und das Gewissen nach seiner ethischen Seite läßt uns dieselbe schmerzlich erfahren. Wenn Paulus das Bewußtsein der Sünde und somit auch der Schuld durch die Thatsache des Gesetzes bedingt sein**), ja, das Gesetz sogar als eine die Sünde verursachende, oder doch veranlassende, Macht erscheinen läßt***): so wissen wir zugleich, daß der Apostel das Gesetz zunächst als eine, dem Personleben immanente, Selbstmanifestation des sittlichen Geistes betrachtet, welche mit dem Menschen selbst gegeben ist †). Wenn nichts desto weniger der Apostel einen Zustand voraussetzt, in welchem weder ein Bewußtsein von der Sünde, noch von der Schuld vorhanden ist, so kann damit nur derjenige des noch unmündigen Kindes gemeint sein, das übrigens nach der Ansicht des Apostels auch nicht eigentlich zu sündigen vermag. Denn bezeichnet er die Sünde als in dem Kinde todt: so ist sie als eine todte auch noch nicht wirklich vorhanden, sondern eine bloße Möglichkeit, die allerdings in Folge der anormalen Naturbeschaffenheit des Menschen überhaupt als eine zur Wirklichwerdung prädisponirte betrachtet werden kann ††).

---

*) Darauf deutet die Stelle Röm. 7, 17: *οὐκέτι ἐγῶ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία.* Hier ist die Sünde als eine der Persönlichkeit nach ihrem tieferen Grunde eigentlich fremde Macht aufgefaßt, was auch ganz zutrifft bei der Voraussetzung, daß das Geistleben ursprünglich in jedem Personleben aus Gott ist.

**) Röm. 7, 7: *Τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου.*

***) Röm. 7, 8: *Χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά.*

†) Röm. 2, 14: *Τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν.*

††) Wenn Nitzsch §. 107 seines Systems, Anm. 2, bemerkt: der Begriff der Erbsünde enthalte, wenn Sünde im Sinne von Röm. 7, 8 verstanden werde, keinen Widerspruch, so ist wohl zu beachten, daß an der angeführten Stelle der Begriff Sünde nicht anders, als sonst von dem Apostel verstanden wird. Sünde nennt er nicht das, was in dem unmündigen Kinde ist, sondern was später in Folge des Erwachens zum Bewußtsein erst wird. Die Ausleger mißverstehen, unter dem Einflusse der überlieferten Dogmatik, diese Stelle, wenn sie mit Philippi (s. z.

Allein erfordert denn jede persönliche Verschuldung nothwendig eine ihr vorangegangene freie persönliche Selbstentscheidung? Wären denn gar keine Ausnahmen von der in dieser Beziehung aufgestellten Regel zulässig? Wenn J. Müller Alles, was aus dem ungeordneten selbstischen Streben stammt und dem sittlichen Gesetze widerstreitet, ob der Fehlende sich dieses Widerstreites bewußt sei oder nicht, als Schuld bezeichnet*): so setzt er damit unläugbar solche Ausnahmen voraus. Eine Entscheidung ist nur möglich, wenn wir uns hinsichtlich des Begriffes der Sünde vollkommen klar sind. Der Satz steht jedenfalls fest, daß nur da Schuld möglich, wo wirklich Sünde ist. Daher fragt es sich nun weiter: Kann da wirklich Sünde sein, wo das Bewußtsein von dem Widerstreite gegen Gott gänzlich fehlt? Darüber sind wohl Alle einig, daß wer schlechthin bewußtlos, z. B. im Schlafe oder Wahnsinne, eine Gesetzwidrigkeit begeht, weder sündigt, noch sich Gott gegenüber verschuldet. Die Frage ist also nur, ob es Fälle gibt, in welchen wir uns, bei sonst freier Einsicht und Absicht, einen Menschen sündigend denken können, ohne alles Bewußtsein davon, daß er Sünde thue? Es sind die gewohnheitsmäßigen Sünden, welche als Beispiele solcher Art uns entgegengehalten werden. Und sicherlich ist es nicht unmöglich, daß das ursprünglich gegen eine jede Sünde reagirende Gewissen bei fortgesetztem Sündethun allmälig in seiner reagirenden Thätigkeit dergestalt gehemmt wird, daß diese Hemmung einer Unterdrückung gleich zu kommen scheint.

derselben) erklären, die Sünde schlafe gleichsam, oder mit Meyer, sie sei nicht aktiv, oder mit Hofmann (Schriftbeweis I, 542), sie sei außer Stande, sich zu bethätigen, was ganz und gar unrichtig ist, da es in dem Leben des mit dem Hange zur Sünde behafteten Menschen keinen Augenblick geben kann, in dem er zu sündigen sich außer Stande befindet. Ἀνέζησεν mit Meyer durch „wieder aufleben" zu übersetzen, ist sinnwidrig, denn was bisher todt war, d. h. noch nicht lebte, kann nicht wieder aufleben. Die Meinung des Apostels ist, daß die Sünde noch nicht, d. h. noch nicht als Sünde da war, sondern nur als Möglichkeit der Sünde. Das Todte ist das Nichtseiende, und das Personleben des Menschen beginnt mithin nach der Anschauung des Apostels mit dem Nochnichtsein der Sünde, und zwar so, daß erfahrungsgemäß das Sündigwerden nachfolgt.

*) A. a. O., I, 281 f.

Dennoch ist die Annahme unrichtig, daß in dem gewohnheitsmäßigen Sünder das Gewissen gar nicht mehr reagire. Ein völlig Gewissenloser hätte ja überhaupt aufgehört, ein Mensch, und darum auch ein zurechnungsfähiger Sünder, zu sein. Wenn dagegen bei gewohnheitsmäßigen Sündern das Gewissen im Laufe der Zeit schwächer functionirt, so ist diese geschwächte Gewissensthätigkeit allerdings selbst als die Folge fortgesetzter Verschuldung zu betrachten, da ja die Fortsetzung des Sündigens unter steter, wenn auch allmählich schwächer werdender, Gewissensthätigkeit, bei klarem Denken und bestimmtem Wollen, stattgefunden hat. Und eine derartige Verschuldung findet sich nicht nur bei einzelnen Individuen, sondern auch bei Völkern. Wenn manche Sünden auf dem Wege nationaler Ueberlieferung durch eine Reihe von Generationen hindurch gewohnheitsmäßig geworden sind, wie z. B. die groben Sünden des Götzendienstes, des Kindermords, der Wittwenverbrennung, die feineren Sünden des Hochmuthes, der Engherzigkeit, der Eroberungssucht, ohne daß sie dem Einzelnen mehr als Sünde deutlich bewußt werden: so ist trotzdem der Einzelne nicht von aller Schuld loszusprechen. Denn da die Gesammtheit nur deßhalb immer tiefer in die Sündengewohnheit versunken ist, weil jeder Einzelne an der Hemmung oder Unterdrückung der Gewissensthätigkeit, wenn auch in noch so geringem Grade, im Laufe der Zeiten mit theilgenommen hat, so trägt auch jeder Einzelne einen, wenn auch noch so geringen, Theil der allgemeinen Schuld.

Mithin steht auch in diesem Falle der Grad der Verschuldung mit der Stärke der Gewissensaktion des sündigenden Subjektes im engsten Zusammenhange. Hat auf Seite des Subjektes bei einer innern oder äußeren Handlung in keiner Weise eine Trübung oder Unterdrückung der Gewissensthätigkeit stattgefunden, dann ist auf seiner Seite auch in keiner Weise eine Verschuldung vorhanden. Nur werden wir ein Individuum deßhalb noch nicht von aller Schuld freisprechen, weil wir in einzelnen Fällen, in welchen es gesetzwidrig gehandelt hat, die freie Zustimmung und Einwilligung nicht bestimmt nachzuweisen vermögen. Die ethische Verschuldung reicht viel weiter als die juristische Ueberführung. Ist doch unter allen Umständen anzunehmen, daß die gehemmte Gewissensthätigkeit selbst eine Folge fortgesetzter persönlicher Verschuldung ist, und daß, wenn auch bei

schlechthiniger Gewissensunterdrückung eine Zurechnung, so weit jene sich erstreckt, nicht mehr stattfindet, dieselbe jedoch nur das schauerliche Ergebniß der schwersten ihr vorangegangenen Verschuldung sein kann. Daher ist es richtig, daß die sogenannte unfreiwillige oder unwissentliche Sünde, wenn es an aller sittlichen Einsicht und Absicht und daher auch an aller Gewissensreaktion darin gefehlt hat, keine Verschuldung begründet; allein es ist eben so richtig, daß nichts Gottwidriges, und daher auch nichts unfreiwillig oder unwissentlich Sündliches geschieht, das nicht irgendwie die Folge ursprünglicher persönlicher Verschuldung wäre*).

Erst nach diesen Erörterungen ist es uns nun möglich, die Lehre von der Erbsünde näher zu prüfen, die in der überlieferten Form so ernstliche Schwierigkeiten darbietet, daß auch J. Müller zu der Erklärung bewogen worden ist: dieselbe sei in der Gestalt, welche unsere ältere Theologie ihr gegeben habe, nicht zu halten**). Seit Augustinus ist nämlich die Ansicht zur allgemeinen kirchlichen Geltung gelangt, daß dem Menschen nicht nur seine aktuellen Sünden, sondern vor Allem seine angeborene Sündhaftigkeit von Seite Gottes als Verschuldung angerechnet werde, daß er mithin als solcher verdammlich und von Gott verworfen sei. Wenn nun nach dem Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchungen

*) Insofern hat de Wette (christl. Sittenlehre 1, 111) Unrecht, wenn er die unwissentlichen Sünden schlechthin nicht als Sünden gelten lassen will. Dabei ist beachtenswerth, daß die Zeiträume der Herrschaft des Paganismus (Apost. 17, 30) als *χρόνοι τῆς ἀγνοίας* bezeichnet werden, welche Gott nicht als Schuld anrechnete (*ὑπεριδὼν ὁ θεός*), womit Röm. 1, 15 nur in scheinbarem Widerspruche steht; denn dort sind (nach V. 18) die *τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχοντες* als die *ἀναπολογητοί* bezeichnet. Im Uebrigen sagt Röm. 14, 23 deutlich aus, daß der Grad der Verschuldung durch den Grad des Bewußtseins bedingt ist: *ὁ δὲ διακρινόμενος, ἐὰν φάγῃ, κατακέκριται, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως*. Es ist also nicht der objective Thatbestand, sondern das Verhältniß zur subjectiven Gewissensüberzeugung, wornach der Sünder beurtheilt, d. h. wornach das Maß seiner Schuld bestimmt wird.

**) A. a. O., II, 469. Auch Ebrard (christl. Dogm. I, 812) erklärt das kirchliche Dogma von der Erbsünde für „ungenügend“. Martensen (christl. Dogm., §. 93) läßt nur die ethische Naturbasis dem Individuum angeboren sein, die für jedes nachfolgende Geschlecht durch die vorhergehenden Geschlechter bedingt ist. Er sagt: „Die Erbsünde ist weder eine Substanz, noch ein Accidenz, sondern ein falsches Existentialverhältniß.“

lediglich da von Verschuldung die Rede sein kann, wo eine selbstverursachte persönliche Uebertretung, d. h. eine Gewissensverletzung, stattgefunden hat: wie soll denn von einem neugeborenen Kinde, in welchem noch nicht einmal das Selbstbewußtsein erwacht ist, ausgesagt werden: es laste auf ihm eine Schuld, ja, es sei von Gott in Folge derselben ewig verdammt?

Rechnen wir es Augustinus zum hohen Verdienste an, daß er sich dem Satze des Pelagius: die Sünde entspringe lediglich aus dem bösen Beispiele, mit aller Kraft widersetzt hat; aber zeigen wir uns auch nicht nachsichtig gegen seinen Irrthum, wornach er die allgemeine angeborne Sündhaftigkeit für jedes Individuum ohne Weiteres als persönliche Verschuldung auffaßte*). Und auf welchem Wege hat er denn diese Voraussetzung glaubhaft zu machen versucht? Um eine persönliche Verschuldung da nachzuweisen, wo persönliche, d. h. gewußte und gewollte, Versündigung noch nicht stattgefunden haben konnte, mußte er sich eines Argumentationsverfahrens bedienen, das mehr seinem dogmatischen Scharfsinn, als seiner exegetischen Einsicht Ehre macht. Indem er nämlich das Bindewort ἐφ᾽ ᾧ in der Stelle Röm. 5, 12 relativisch faßte, als hätte der Apostel daselbst alle Menschen als solche, die in Adam bereits gesündigt hätten, bezeichnen wollen, folgerte er aus dieser Schriftstelle weiter, daß, obwohl in der Regel jede Sünde eine persönliche That sei und nur als solche eine Verschuldung nach sich ziehe, es sich dagegen mit der ersten Sünde Adams anders verhalte. Adam nämlich hat — nach der Annahme des Augustinus — als Repräsentant der Menschheit gesündigt. Die unmittelbare Folge seiner Sünde, die Verdammniß, hat sich daher mit seiner sündigen Naturbeschaffenheit auf die ganze Menschheit vererbt**).

*) Er ging in seiner Erörterung von dem falschen Satze der Pelagianer aus: Ipsum peccatum non propagatione in alios homines ex primo homine, sed imitatione transiisse (de peccatorum meritis et rem. I, 9: diese Schrift ist ganz im Anfange des Streites, im Jahre 412 geschrieben).

**) Die bezeichnendste und früheste Stelle, in welcher Augustinus diese Theorie entwickelt, findet sich de peccat. meritis et rem. I, 10 f.: Deinde quod sequitur: in quo omnes peccaverunt: quam circumspecte, quam proprie, quam sine ambiguitate dictum est! Si enim peccatum intellexeris, quod per unum hominem intravit in mundum,

Das künstliche Gewebe, aus welchem diese Theorie geflochten ist, ist nicht schwer zu durchschauen. Sinn und Zusammenhang hat sie nur auf dem Standpunkte eines unbedingten Traducianismus. Wenn das Personleben Adams die Summe aller menschlichen Persönlichkeiten implicite in sich geschlossen hätte, wenn alle menschlichen Lebensformen in seiner Lebenserscheinung, und alle menschlichen Charaktertypen in seinem Charaktertypus inbegriffen gewesen wären, so daß vermöge einer schlechthin unerbittlichen Naturnothwendigkeit seine Nachkommen ganz dasselbe persönliche Gepräge hätten erhalten müssen, welches er vermöge des Sündenfalles sich selbst verliehen: in diesem, aber auch nur in diesem, Falle könnte in einem gewissen Sinne gesagt werden, daß in Adam alle Menschen mitgesündigt hätten*).

Allein auch in diesem Falle könnten die später geborenen Nachkommen für die Schuld ihres Ahnherrn nicht sittlich verantwortlich gemacht werden. Während die Schuld auch in diesem Falle an Adam haften bliebe, weil lediglich er seine Sünde verursacht hat, so hätten dagegen seine Nachkommen das von ihm verursachte Uebel zu tragen, wie ja im Allgemeinen manches persönlich unverschuldete Uebel in Folge reiner Naturnothwendigkeit getragen werden muß. Eine ganz andere Anschauung gewinnen wir aber von dem Standpunkte des Creatianismus. Wenn jedes Personleben, wie wir dargethan haben, ursprünglich von Gott stammt; wenn lediglich die Naturbeschaffenheit von den Stammeltern der

---

in quo omnes peccaverunt: certe manifestum est, alia esse propria cuique peccata, in quibus hi tantum peccant, quorum peccata sunt; aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt; quando omnes ille unus homo fuerunt .... Ac per hoc ab Adam, in quo omnes peccavimus, non omnia nostra peccata, sed tantum originale traduximus.

*) Das ist die Anschauung Tertullian's (de anima, 27): Igitur ex uno homine tota haec animarum redundantia, observante scilicet natura Dei edictum: Crescite et in multitudinem proficite ... Nihil mirum: repromissio segetis in semine. De exhortatione castit., 2: Ita nostra est voluntas, cum malum volumus adversus Dei voluntatem, qui bonum vult. Porro si quaeris, unde venit ista voluntas... dicam: Ex nobis ipsis. Nec temere. Semini enim tuo respondeas necesse est; siquidem ille princeps et generis et delicti Adam voluit quod deliquit.

Menschheit auf ihre Nachkommen vererbt ist: dann stellt sich jene Annahme, daß in den Lenden Adams die gesammte Menschheit mitschuldig an seiner Sünde geworden sei, als eine grundlose Fiktion dar. Die Voraussetzung, daß wir für eine Sünde die Verantwortung mittragen, die Strafe miterleiden müssen, welche vor Jahrtausenden von uns weder mitverursacht, noch mitbegangen worden ist, setzt uns überhaupt mit dem Zeugnisse unseres Gewissens in den schneidendsten Widerspruch. Auch das alte Testament hat sie nicht ertragen. Gehört doch die Vorstellung, daß die Kinder nur einige Generationen hindurch für die Sünden ihrer Väter büßen sollten*), nicht mehr dem prophetischen Vorstellungskreise an, indem die ältere von der späteren Gesetzgebung ausdrücklich korrigirt wird durch den Satz, daß ein jeder lediglich für seine eigene Sünde gestraft werden solle**). So lange aber unser Gewissen nicht dahin gebracht werden kann, die Sünde Adams als die eigene eines jeden Menschen zu erkennen, so lange jeder Mensch in jener ein ihm persönlich fremdes Vergehen erblicken muß, so lange wird es mit vollem Rechte auch jede Mitverantwortlichkeit an der Schuld Adams von sich ablehnen, so

---

*) 2 Mose 20, 5.

**) 5 Mos. 24, 16; Hesekiel 18, 19 f. Letztere Stelle ist augenscheinlich gegen die ältere Vorstellung von der Uebertragbarkeit der Strafe auf die Nachkommen gerichtet. Wir sehen demnach, daß sich der Begriff der Verschuldung allmälig innerhalb der theokratischen Anschauung geläutert hat. Was den Begriff von אָשָׁם betrifft, so ist derselbe bekanntlich sehr schwierig. Am nächsten ist der Wahrheit wohl Rink (Stud. u. Kritiken, 1855, 2, 369) in seiner Abhandlung über das Schuldopfer gekommen, wenn er auf das Moment der Wiedererstattung ein besonderes Gewicht legt. Wer irgend ein öffentliches oder persönliches Recht verletzt hat, der soll die Verletzung durch Zurückerstattung des unrechtmäßig Ansichgebrachten wieder gut machen. Es erhellt diese Bedeutung nicht nur aus 4 Mos. 5, 5—8, sondern besonders auch aus 1 Sam. 6, 3. Die Philister hatten die Bundeslade widerrechtlich an sich genommen, und begleiten nun ihre Zurückgabe mit einem אָשָׁם für das verletzte Recht der Israeliten, das in goldenen Zierrathen besteht. Gerade hieran zeigt sich aber, wie auch schon im alten Bunde der Begriff der Verschuldung ein persönlicher ist; denn die Verpflichtung zur Wiedererstattung oder zur Sühnung eines verletzten Rechtes durch Gutmachung kann nur derjenige haben, der sich der Rechtsverletzung bewußt ist.

lange wird es sich auch nicht um derselben willen für verdammlich halten.

Ist auch die mittelalterliche Dogmatik der augustinischen Erbsündenlehre unbedingt beigetreten, so hat sie dieselbe doch keineswegs glücklicher vertheidigt als Augustinus. Schon der Umstand, daß sie die Fortpflanzung des Personlebens durch die Zeugung läugnet und den Zusammenhang der Erbsünde mit der Sünde Adams auf die Selbigkeit der leiblichen Naturbeschaffenheit beschränkt, ist der augustinischen Vorstellung durchaus ungünstig. Wenn nämlich auch physiologisch nachweisbar wäre, daß in dem leiblichen Organismus des ersten Menschen dem Principe nach (materialiter atque causaliter) die leiblichen Organismen aller Menschen mitenthalten gewesen wären: so folgt daraus doch keineswegs, daß in der Person des ersten Menschen die Persönlichkeiten aller Menschen mit inbegriffen waren, noch viel weniger aber, daß, was Adam als Person sündigte, als die persönliche Sünde seiner Nachkommen betrachtet und behandelt werden dürfe*). Selbst von Thomas von Aquino ist nicht zu rühmen, daß er das Dunkel des Problems mit der Leuchte seines Scharfsinns auch nur einigermaßen aufgehellt habe. Wenn er zur Erläuterung der erbsündlichen Zurechnung die Analogie des Staates zu Hülfe nimmt, und das ganze Menschengeschlecht in Folge seiner Abstammung von Adam als einen Collektiv-Menschen betrachtet in der Art, wie auch die ganze Staatsgenossenschaft als eine Collektiv-Person betrachtet werden kann: so ist zwar dagegen, daß er die Menschheit als einen Organismus, in welchem kein Theil von dem anderen willkürlich abgelöst werden darf, auffaßt, nichts zu erinnern. Allein, wenn er nun im Weiteren von jenen Prämissen aus folgert, daß, was das Haupt einer Genossenschaft verschulde, auch als die Verschuldung aller ihrer Mitglieder be-

*) Mit auffallender Ungründlichkeit behandelt der Lombarde das Problem der Erbschuld (sent. II, dist. 30). So beweist er den Satz quod originale peccatum sit culpa .... durch Autoritäten (autoritatibus probat), insbesondere mit Sätzen des Augustinus, und was den Zusammenhang der Menschen mit ihrem Stammvater betrifft, so begnügt er sich mit der Behauptung: Omnes secundum corpora in Adam fuisse per seminalem rationem et ex eo descendisse propagationis lege.

trachtet werden müsse: so läßt er dabei außer Acht, daß z. B. im Staate die einzelnen Staatsbürger als Mitlebende und Mitwirkende an den Sünden des Staatsoberhauptes wirklich theilhaben, wie denn auch vernünftiger Weise keiner für eine Staatshandlung verantwortlich gemacht werden wird, auf die er nicht irgendwie thatsächlich eingewirkt hat. Nur so viel ist ihm einzuräumen, daß die Uebel, welche aus den Fehlern des Staatsoberhauptes entspringen, von allen Staatsgenossen mitgetragen werden müssen; mit der Verschuldung dagegen verhält es sich nicht so. Eben deßhalb verwickelt sich Thomas auch in die seltsamsten Widersprüche, wenn er einerseits die Sünde als persönliche Schuld, andererseits als unpersönliches an der Naturbeschaffenheit haftendes Uebel fortgepflanzt werden läßt, und bald die sündliche Naturanlage als Verschuldung behandelt, bald als bloßes Uebel bedauert? *) Dieser der Darstellung

*) Thomas entwickelt seine Theorie besonders Summa I, 2, qu. 81, 1: Alia via procedendum est dicendo, quod omnes homines, qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt, secundum quod in civilibus omnes homines, qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo . . . . . sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis . . . Homicidium, quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideratur manus secundum se ut divisa a corpore, sed imputatur ei in quantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio, quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis . . . sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum . . . Ita peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi in quantum haec persona recipit naturam a primo parente, unde et vocatur peccatum naturae. Dabei behauptet Thomas: derivatur per originem culpa a patre in filium, ohne diesen Satz im Geringsten anschaulich zu machen, was jedenfalls die Behauptung: ex hoc enim fit iste, qui nascitur, consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem, nicht thut. Denn was soll das heißen, wenn Thomas die Correlation zwischen der von Adam her ererbten anormalen Naturbeschaffenheit und dessen Schuld dadurch begründen will, daß er sagt: etsi culpa non sit in semine, est tamen ibi virtute humanae naturae, quam concomitatur talis culpa, wobei dann wieder eingeräumt wird: Illud quod est per originem non est increpabile, si consideretur iste,

des Thomas eignende Widerspruch hat einen ganz natürlichen Grund. Hat er den augustinischen Lehrbegriff der Form nach beibehalten, so hat er ihn dagegen in seinem innersten Wesen aufgegeben. Daß die Menschheit in Folge des von dem ersten Menschen ausgegangenen anormalen Impulses die anormale Naturbestimmtheit in ihre Entwicklung mitaufgenommen: ist eigentlich lediglich eine Calamität. Daß jene Naturbestimmtheit jedem Nachkommen Adams nun auch noch als dessen eigene Schuld zugerechnet werden soll, das wird wohl in Uebereinstimmung mit dem überlieferten Lehrtropus behauptet; aber diese Behauptung ist nur überkommen, nicht aus der eigenen Grundanschauung des Thomas hervorgegangen. Der Unschuldige wird nach seiner Darstellung, wie hundertmale im Leben, von einem unverschuldeten Uebel getroffen, das ertragen werden muß. Ihn aber auch noch dafür zu bestrafen, daß er eigentlich unschuldig leidet, das ist auf diesem Standpunkte gerade eben so angemessen, als wenn — um uns eines von Thomas selbst gebrauchten Beispiels zu bedienen — die Nachkommen eines Verbrechers deßhalb noch eine besondere Strafe erleiden müßten, daß sie von ihrem Vorfahren einen mit Schande bedeckten Namen ererbt haben.

Damit, daß die alt-protestantische Dogmatik den vollen und entschiedenen Gegensatz gegen den Pelagianismus wieder aufnahm, hatte sie auch die Verpflichtung mit übernommen, der Lehre von der Zurechnung der Sünde Adams wieder eine

qui nascitur, secundum se, sed si consideretur, prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile; sicut aliquis qui nascitur patitur ignominiam generis ex culpa alicujus progenitorum causatam. Ganz recht; nur daß gerade das letztere Beispiel das Gegentheil von dem beweist, was Thomas beweisen möchte, nämlich: daß die Schuld an dem ersten Sünder haften bleibt, und nur ihre Folge, das Uebel, die Nachkommen trifft. Vgl. noch Summa contra gentiles IV, 52, 1. Noch ganz anders der tiefere Anselmus (de conc. virg. et orig. pecc., 26): Non portant infantes peccatum Adae, sed suum. Nam aliud fecit peccatum Adae, aliud est peccatum infantum: illud enim fuit causa, hoc est effectus . . . Cum damnatur infans pro peccato originali, damnatur non pro peccato Adae, sed pro suo. Nam si ipse non haberet suum peccatum, non damnaretur. Im Uebrigen irrt auch Anselmus darin, daß er die erbsündliche Naturbeschaffenheit ohne Weiteres (c. 28) für aliquod peccatum, quamvis parvum, erklärt.

festere dogmatische Grundlage zu schaffen. Dies war nur dadurch möglich, daß nach dem Vorgange von Augustinus und Anselmus die anormale Naturbeschaffenheit eines jeden Menschen auf's Neue als wirkliche, dessen persönliche Verantwortlichkeit begründende, Sünde aufgefaßt wurde*). Unstreitig mußten mit dieser Repristination der älteren Vorstellung auch alle die Schwierigkeiten, die wir bereits nachgewiesen haben, sich wieder erheben. Auf's Neue mußte man fragen: wie kann ein lediglich überkommener Fehler der Natur in Wirklichkeit als Sünde, d. h. als freie persönliche gottwidrige Selbstbestimmung und Selbstentscheidung, beurtheilt und behandelt werden?

Im Allgemeinen haben die älteren protestantischen Dogmatiker nun auch kaum einen Versuch zu erneuter Lösung dieser Schwierigkeiten gemacht. Die Bemerkung Melanchthon's, daß der Satz: nihil est peccatum nisi sit voluntarium, nur auf dem Rechtsgebiete, nicht aber auf dem Glaubensgebiete Geltung habe, legt jedenfalls von einer bedenklichen Mißkennung des ethischen Charakters des Christenthums Zeugniß ab**). Jedoch ist das Gewissen auch in diesem Falle kräftiger, als die ihm entgegenstehende Theorie. In demselben Augenblick, in welchem Melanchthon die Behauptung aufstellte, daß die Erbsünde, der von ihr bewirkten geistlichen und leiblichen Zerrüttung ungeachtet, individuell lediglich überkommen, nicht aber verursacht sei: versuchte er dennoch die Zurechnung derselben als ethisch begründet nachzuweisen. Sein Bestreben, die erbsündliche Concupiscenz als aktuelle Sünde darzuthun, scheitert freilich an dem Umstande, daß die hierfür aufgebrachte Schriftstelle keineswegs die Naturbeschaffenheit sittlich unzurechnungsfähiger Kinder, sondern das be-

*) So fassen namentlich auch die mehr der mystischen Richtung sich zuneigenden Scholastiker die Erbsünde als eine concrete sündige Macht auf, wie z. B. Bonaventura (Comment. in Sent. lib. II, dist. 30, art. 2, qu. 1) sie nicht blos als carentia debitae justitiae, sondern auch als concupiscentia immoderata bezeichnet, in der die necessitas concupiscendi eingeschlossen ist. Vgl. noch Theologia deutsch, c. 16.

**) Loci comm. de pecc. orig.: Judicio forensi puniuntur tantum voluntaria delicta, ut fortuita caedes non punitur a praetore; sed non transferendum est hoc dictum ad doctrinam Evangelii de peccato et ad judicium Dei. . . . . Dexterius est non miscere intempestive politicas sententias et Evangelium. Satis (!) est igitur hoc respondere: sententiam illam loqui de forensi judicio.

reits in's bewußte Geistleben übergegangene Böse, welches an dem offenen Widerstreite mit dem Gesetze sich entzündet, im Auge hat*). Unverkennbar wird also von Melanchthon die aktuelle Sünde mit der Erbsünde, das in bewußter Gesinnung und That hervorbrechende Böse mit dem zur persönlichen Aktualisirung noch nicht hindurchgedrungenen, bloßen Naturhange verwechselt**). Auch die „Schmalkaldischen Artikel", mit wie gutem Rechte sie den Satz, daß keine Sünde und keine Verdammniß im Menschen sei***), als einen Irrthum verwerfen, verwirren doch dadurch den Kernpunkt des Dogmas, daß sie eine Menge grober aktueller Sünden mit der Erbsünde unmittelbar zusammenwerfen †). Selbst die Concordienformel, welche den „Gräuel der Erbsünde" in seiner schauerlichsten Tiefe zu erfassen versucht, geht über den schwierigen Punkt des reatus mit auffallender Leichtigkeit hinweg ††).

Wenn auch von der reformirten Dogmatik das in der

---

*) Die Augustana hatte sich einfach begnügt, zu sagen: quodque hic morbus seu vitium originis sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem .... Apol. Conf. I, 40 dagegen heißt es: Clare (haec testimonia, Röm. 7, 23) appellant concupiscentiam peccatum.

**) Die Apologie sucht diejenigen zu widerlegen, qui sentiebant concupiscentiam in homine non esse vitium, sed ἀδιάφορον (was freilich ein großer Irrthum war), indem sie entgegnet (I, 42): Quis enim unquam ausus est dicere, haec esse ἀδιάφορα, etiam si perfectus consensus non accederet, dubitare de ira Dei, de gratia Dei .... irasci judiciis Dei, indignari, quod Deus non eripit statim ex afflictionibus, fremere, quod impii meliori fortuna utuntur quam boni, incitari ira, libidine, cupiditate gloriae, opum etc. Hier beschreibt die „Apologie" doch Alles eher, als den erbsündlichen Habitus. Wo irgend ein persönlicher consensus zur Sünde, ob perfectus oder non perfectus ist ganz gleichgültig, da ist aktuelle Sünde, und ebenso sind dubitare, irasci, indignari, fremere u. s. w. sündliche innere oder äußere Handlungen, welche nothwendig auch eine persönliche Verschuldung begründen.

***) III, 1: Christus frustra mortuus est, cum nullum peccatum et damnum sit in homine, pro quo mori eum oportuerit.

†) III, 1 heißt peccatum ab uno homine Adamo ortum .... originale, haereditarium, principale et capitale peccatum.

††) Sol. Decl., I, 9 erklärt sie: quod hoc haereditarium malum sit culpa seu reatus, quo fit, ut omnes propter inobedientiam Adae et Hevae in odio apud Deum et natura filii irae simus, begnügt sich aber zur Begründung des Satzes (15) auf die commemorata scripta,

lutherischen vermißte Licht in Betreff der Zurechnung nicht wirklich angezündet worden ist: so hat sie doch das Problem mit größerer Vorsicht behandelt. In der „Basler Confession", nach welcher durch den Fall Adams wohl das ganze menschliche Geschlecht verderbt und der Verdammniß unterworfen worden ist, findet der Ausdruck „Erbsünde" sich noch nicht vor*). Indem die „helvetische Confession", ähnlich wie die lutherischen Bekenntnisse, die Erbsünde mit der aktuellen Sünde, den Naturhang mit der aus der Tiefe der Natur hervorbrechenden That-Erscheinung des Bösen verwechselt**), scheint sie jedoch Schuld und Strafe nur von der letzteren abhängig zu machen***). Am wenigsten kann Calvin befriedigen, wenn er einerseits die Erbsünde als persönlich nicht verursachte, sondern lediglich überkommene verderbte Naturbeschaffenheit auffaßt, andererseits diese bloße Naturbeschaffenheit deßhalb als strafbare Verschuldung angesehen wissen will, weil Gott nur das Reine und Gute liebe†). Das was Gott nicht liebt, muß er darum

---

quae confessionem christianae nostrae doctrinae complectuntur, zu verweisen.

*) Niemeyer, collectio, 80: Es ist . . . unser natur (durch den Fall Adams) geschwecht und in ein solche neygung zu sünden kommen, das . . . der mensch von jm selbs nüt guts thut noch wil.

**) Conf. helv. 8: Peccatum intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem . . . . qua concupiscentiis pravis immersi et a bono aversi, ad omne vero malum propensi, pleni omni nequitia, diffidentia, contemptu et odio Dei, nihil boni ex nobis ipsis facere, imo ne cogitare quidem possumus.

***) Quinimo accedentibus jam etiam annis cogitationibus, dictis et factis contra legem Dei admissis, corruptos fructus mala arbore dignos, perferimus, quo nomine, merito nostro, irae Dei obnoxii, poenis subjicimur justis.

†) Calvin ist in seiner Erörterung in Betreff der Erbsünde auch nicht so scharf und klar, wie sonst. Er setzt (inst. II, 1, 8) zunächst auseinander: Ob talem duntaxat corruptionem damnati merito convictique coram Deo tenemur, cui nihil est acceptum nisi justitia, innocentia, puritas. Die Erbsünde sei eine lues in nobis, cui jure poena debetur, sie sei peccatum proprium, nicht nur alienum... Atque ideo infantes..., dum suam secum damnationem a matris utero afferunt, non alieno, sed suo ipsorum vitio sunt obstricti. Die Kinder sind also im Mutterleibe schon verdammt. Dabei muß er zugeben, daß sie suae iniquitatis fructus nondum protulerint. Wofür werden sie also verdammt? Habent tamen in se inclusum semen, imo tota eorum natura quoddam est peccati semen.

noch nicht strafen und verdammen; und Das ist hier allein in Frage, ob der heilige und gerechte Gott da strafen und verdammen könne, wo keine persönlich bewußte und beabsichtigte Uebertretung seines Gesetzes stattgefunden hat?

Hat die protestantische Dogmatik in ihrer ersten Entwicklungsperiode mit siegreichen Gründen, wenn auch nicht ohne Einseitigkeit und Uebertreibung, das angeborene Verderben der menschlichen Natur zur Geltung gebracht, so ist es ihr dagegen nicht gelungen, dasselbe als eine auf jedem Gewissen lastende persönliche Verschuldung aufzuzeigen. Um so mehr hat sie in ihrer zweiten Periode erneuerte Anstrengungen gemacht, das in der ersten Versäumte nachzuholen. Auf's Neue wurden juristische Analogieen zu Hülfe genommen, um die ethischen Bedenken, welche der Lehre von der Zurechnung im Wege stehen, zu beseitigen. Hat Adam als Stammhaupt des Menschengeschlechtes gesündigt und sind seine Nachkommen als Angehörige derselben Rechtsgemeinschaft zu betrachten, so müssen sie — das war die Form in welcher z. B. J. Gerhard argumentirte — auch demselben göttlichen Strafgerichte wie ihr Stammvater, d. h. der Verdammniß, verfallen sein *). Hat doch dieses Argumentationsverfahren auch noch in neuester Zeit mit Berufung auf Hebr. 7, 9 f. einen beredten Vertreter gefunden. Allein, wenn der Verfasser des Hebräerbriefes an jener Stelle bemerkt, daß auch Levi, darum weil er noch in den Lenden seines Stammhalters sich befunden habe, in und mit demselben (Abraham) gezehntet worden sei: so liegt ja seiner Meinung nach der Nerv der Argumentation nicht in dem Punkte, daß Levi als ein noch in den Lenden Abrahams befindlicher für

Einen wunderlichen Cirkelschluß zieht nun Calvin im Weiteren, wenn er fortfährt: Sequitur, proprie coram Deo censeri peccatum, quia non esset reatus absque culpa! Und nun endlich vermischt er noch die aktuelle mit der Erb-Sünde: Accedit, quod haec perversitas nunquam in nobis cessat, sed novos assidue fructus parit. Auch Hyperius scheint nicht genau zwischen Erbsünde und aktueller Sünde zu unterscheiden, wenn er die Zurechnung (methodi, II, 447) sich folgendermaßen erklärt: Peccatum originis non ita potest dici alienum, quin in unoquoque nostrum statim ab initio aliquid insit, ob quod etiam nostra culpa rei existimamur.

*) J. Gerhard (loc. th. X, 3, 52): Adam non ut privatus homo, sed ut caput totius humani generis peccavit.

die Sünden seines Urvaters mitverantwortlich sein soll, sondern in dem Punkte, daß eine Pflicht, welche dem Höheren obliegt, auch dem Geringeren nicht erlassen sein kann. Der Hebräerbrief argumentirt dort a majori ad minus. Außerdem darf nicht unbeachtet gelassen werden: daß der Verfasser das einigermaßen Hinkende seiner Beweisführung selbst durch ein gleichsam (ὡς ἔπος εἰπεῖν) angedeutet hat. Handelt es sich doch überhaupt an der angeführten Stelle nicht um die sittliche Zurechnung eines von Abraham begangenen, an Levi zu sühnenden Unrechts, sondern lediglich um eine äußere Rechtsverbindlichkeit*).

Der Scharfsinn der protestantischen Dogmatiker hatte in dieser Periode wohl erkannt, daß die Zurechnung der adamitischen Sünde nur unter dem Gesichtspunkte einer Rechtsverbindlichkeit sich einigermaßen rechtfertigen läßt. Aus diesem Grund wird Adam, nach dem Vorgange B. Meisners, insbesondere von Quenstedt als das, die Menschheit nach der natürlichen wie nach der moralischen (d. h. juristischen) Seite vor Gott vertretende, Rechtssubjekt in der Art beurtheilt, daß, was über den Vertreter der Gemeinschaft von Rechtswegen verhängt wird, auch über die ganze Gemeinschaft von Rechtswegen verhängt werden muß**). Dabei

*) Man sieht nicht ein, wie Delitzsch (Commentar zum Brief an die Hebräer, 284) noch der Meinung sein kann, an unserer Stelle habe der Satz, daß wir alle in Adam gesündigt — eine unverwerfliche Stütze. Nur ein sehr einseitiger Traducianismus kann mit diesem Theologen sagen, daß „der ganze vielverzweigte Baum der Menschheit in Adam in wurzelhafter Potentialität vorhanden gewesen sei". Das heißt Adam zum Schöpfer der Menschheit machen.

**) Systema, II, 57. Seine Sätze sind meist den disputationes de anthropologia sacra Balth. Meisner's V, 139 f. entnommen. Concurrunt, sagt er, in peccato primi hominis: 1) culpa actualis, 2) reatus legalis, 3) pravitas naturalis. Omnia haec simul in mundum intrarunt et in omnes Adae posteros. Die Protoplasten waren (a. a. O., II, 53) sowohl principium naturale, seminale, als morale, repraesentativum totius posteritatis . . . quod unus ille peccavit, omnes peccarunt, scil. in Adamo omnium posterorum personam repraesentante. Adeoque causa prima, cur peccante primo homine omnes ejus posteri peccaverint, est existentia totius speciei humanae in persona Protoplasti . . . . Revera radix, stirps et principium erant totius generis humani, quod et stare et labi in illis poterat.

ließ die orthodoxe Dogmatik sich nur von einem richtigen Takte leiten, wenn sie an dem Begriffe der unmittelbaren Zurechnung festhielt, und den einer mittelbaren, d. h. blos der vererbten Verderbniß wegen, wie ihn Placäus vertrat*), verwarf, indem ja der letztere die nothwendige Consequenz in sich schließt, daß die sündhafte Naturbeschaffenheit erst von dem Augenblicke an eine persönliche Verschuldung begründen kann, in welchem sie in bewußte Gesinnung oder beabsichtigte That übergeht.

Allein ist denn jene juristisch-politische Theorie, in Gemäßheit welcher die ganze Menschheit an der Verschuldung ihres Stammhauptes deßhalb theilnehmen soll, weil nach menschlichen Rechtsbegriffen in einer Gemeinschaft ein jeder für die Fehler seines Rechtsanwaltes haftbar ist, nicht eine höchst künstliche, jedenfalls das Gewissen unbefriedigende, Fiktion? Nicht einmal vom juristischen Standpunkte aus ist sie haltbar. Ist doch treffend erinnert worden, daß der Begriff der Rechtsverantwortlichkeit die Bedingung eines erhaltenen Auftrages voraussetzt, daß aber Adam, als er sündigte, nicht im Auftrage des Menschengeschlechtes, sondern lediglich auf eigene Hand gesündigt hat**).

Der erste Mensch war wohl der Anfangspunkt, aber nicht der Inbegriff der Menschheit; er war wohl das Haupt, aber nicht die Totalität aller Menschen. Was er sündigte, das hat er, so weit die freie persönliche Entscheidung dabei in Betracht kommt, für sich allein gesündigt. Nicht seine Sünde als solche, sondern die Wirkung derselben, so fern sie von dem organischen

---

*) De statu hominis lapsi ante gratiam, th. 7 sq., 1640, und de imputatione primi peccati Adami disputatio, 1655. Gegen die Ansicht des Placäus, daß die Sünde lediglich mittelbar zugerechnet werde, erklärt sich die formula cons. helv., 12: Non possumus . . . assensum praebere iis, qui Adamum posteros suos ex instituto Dei repraesentasse ac proinde ejus peccatum posteris ejus ἀμέσως imputari negant et sub imputationis mediatae et consequentis nomine, non imputationem duntaxat primi peccati tollunt, sed haereditariae etiam corruptionis assertionem gravi periculo objiciunt.

**) Limborch (theol. chr. III, 4, 20): Hinc sequeretur, justitiam Adami, si in integritate perstitisset, etiam omnibus illius posteris fuisse imputandam, und: non potest alius actione aliqua alterius personam sustinere, nisi auctoritate ab illo instructus . . . illa autem Adamus a posteris suis instructus non est.

Geschlechtszusammenhange unzertrennlich war, hat sich als eine anormale Naturbeschaffenheit auf seine Nachkommenschaft fortgepflanzt*). In welche peinliche Verlegenheit sehen sich darum auch bei wachsender Einsicht in die Unhaltbarkeit der unmittelbaren Zurechnung diejenigen Dogmatiker versetzt, welche wenigstens an der mittelbaren festzuhalten wünschen**), und wie beeilt sich der spätere Supranaturalismus das Joch der überlieferten Vorstellungsweise abzuschütteln, und die Erbsünde in „eine von unsern Eltern auf uns fortgeerbte moralische Krankheit", welche nicht eine persönliche Verschuldung, sondern nur eine natürliche Verminderung unserer Glückseligkeit in sich schließt, zu verwandeln ***). In fortlaufender Progression wird nunmehr der

*) Ganz unhaltbar ist auch die Theorie von Coccejus, wornach, weil die Segensverheißung 1 Mos. 1, 27 dem Adam mit Einschluß der Nachkommenschaft von Gott ertheilt worden sei, nun auch der Fluch die ganze Nachkommenschaft treffen soll (Summa theol., 339): Deum non dedecet arborem illam humanae gentis inquinatam reatu protelare et non revocare verbum, quod pronuntiaverat quoque significaverat: jam tum in libro suo scriptos esse Adami haeredes filios vel in rectitudine, vel in reatu. Ch. M. Pfaff (inst. th., 247) beschränkt dagegen die Zurechnung auf naturae corruptae et vitiosae ad malum inclinatio et mors in nos propagata, nobisque adeo ad peccandum necessitas, ipsa hactenus nullam damnationem secum vehens, weßhalb er allerdings Grund hatte zur Ermahnung: cum salis mica accipiendum esse imputationis dogma.

**) Man vergl. z. B. Buddeus (comp. inst. th. 404): Iniquum est, inquis, punire aliquem ob peccatum, quod ipse non commisit, vel ob vitae conditionem, in quam praeter culpam suam devolutus est . . . Hoc ipso tamen, dum unicuique homini inhaeret, ad eum ceu causam (!) recte refertur adeoque et hactenus recte ei imputatur. Calamitas ergo est, quod praeter voluntatem suam, per nascendi conditionem, in hunc statum devenerit; at ideo reatus culpae et poenae a peccato, quod sive ob perpetrationem, sive ob inhaesionem alicui recte imputatur, auferri nequit. . . Endlich kommt auch noch das Zugeständniß: nihil utique obstat, quominus etiam Adamus, dum lapsus est, ut caput foederale omnium hominum spectetur . . . Weißmann (inst. th., 390) nennt das Dogma von der imputatio immediata incertum et in speciem scandalosum.

***) So bezeichnend Reinhard (Vorlesungen, 296—309): Allen Menschen sei die Sünde angeboren, könne nicht heißen: Alle sündigten von ihrer Geburt an und werden als Sünder geboren. Die Erbsünde bestehe darin, daß die ursprünglichen vortrefflichen Anlagen und Fähigkeiten

Begriff der Erbsünde auf der Tonleiter der rationalistischen Dogmatik heruntergestimmt, bis er in der Vorstellung Steinbarts, daß um so eher nur der Unverstand sündliche Neigungen in den von Natur allseitig guten Kindern annehme, als ja die aus jenen entstehenden Leidenschaften zur Schnellkraft kindlicher Selbstthätigkeit gehörten*), vollends ausklingt. Und so darf es auch nicht befremden, wenn D. F. Strauß die Vorstellung von der Erbsünde einfach für eine Abstraktion erklärt, und dabei in eine nicht Jedermann sofort einleuchtende Verbindung mit den „Gedärmen des edeln Menschengebildes" bringt**), obgleich es umgekehrt einer eigenthümlichen Abstraktion des Denkens von den wirklichen Zuständen und Erfahrungen des Menschengeschlechtes bedarf, um den seit Jahrtausenden innerhalb der Menschheit in endlosen neuen Wiederholungen zur bösen That hindurchbrechenden allgemeinen bösen Naturhang übersehen und verläugnen zu können.

§. 43. Der christlichen Dogmatik ist in Betreff der Lehre von der Zurechnung durch das Gewissen eine doppelte Aufgabe gestellt: auf der einen Seite, den erfahrungsgemäß an sich unüberwindlichen Naturhang zur Sünde, die tiefgewurzelte Verderbtheit der menschlichen Natur, als solche anzuerkennen, ohne sie zu übertreiben; auf der anderen Seite eben so entschieden darauf zu dringen, daß kein individuelles Personleben für einen Zustand verantwortlich erklärt werde, der nicht von ihm in irgend einer Weise mitverursacht ist. Die erbsündliche Beschaffenheit des Menschengeschlechtes ist ein

Schleiermacher's und Martensen's Lehre von der Zurechnung.

der menschlichen Natur geschwächt und in ihren Wirkungen gehindert worden und der Mensch wegen der zu großen Macht seiner sinnlichen Begierden eine Anlage zu fehlerhaften Handlungen mit auf die Welt bringe, die Gott auch mit Strafen ahnden könne. Diese Strafe sei ihrer Natur nach privativ; „ewige Martern können nicht auf die Erbsünde gesetzt sein". Aehnlich Storr (Lehrbuch der christl. Dogm., §. 55—57). Nach dem Vorgange der Socinianer und Arminianer, z. B. Limborch's (th. chr. III, 3, 4), behauptete Reinhard auch, daß die Erbsünde nicht nur von dem ersten Menschen abstamme, sondern ein Werkzeug „aller nachfolgenden Vergehungen der Menschen überhaupt" sei.

*) Sonderbar genug ist es, daß derselbe Steinbart (System der reinen Phil., 57) erklärt: „Kinder der Natur überlassen, heißt, sie zu Raubthieren bestimmen". Das ist eine sonderbar gute Natur, die aus Menschen Raubthiere werden läßt, wenn man ihr folgt.

**) Chr. Dogm. II, 73 f.

Unglück; aber an sich ist sie weder eine Strafe, noch eine Schuld.

Mit diesem folgenreichen Satze scheint zunächst Schleiermacher in Widerspruch zu treten, wenn er die Erbsünde so sehr als die eigene Schuld eines Jeden, der daran Theil hat, bezeichnet, daß sie am Besten als die Gesammtthat und Gesammtschuld des menschlichen Geschlechtes vorgestellt werde *). Tritt nun aber Schleiermacher nicht vielmehr mit sich selbst in Widerspruch, wenn er von vorn herein sich dagegen verwahrt, daß die allen Menschen mitgeborne Sündhaftigkeit, so fern sie etwas von anderwärts her Empfangenes sei, eines jeden eigene Schuld sein solle, und wenn er es sodann beklagt, daß man willkürlich und gegen die allgemein anerkannte Regel die Erbsünde aus ihrem Zusammenhange mit der wirklichen Sünde herausreiße? **) Schleiermacher's Beispiel zeigt, ähnlich wie dasjenige Melanchthon's, daß, so wie die Begriffe der Erbsünde und der wirklichen Sünde nicht genau auseinandergehalten werden, sich beide unvermeidlich verwirren ***). Dazu kommt noch, daß Schleiermacher in der Beschreibung des Begriffes der wirklichen Sünde sich nicht gleich bleibt, indem er das eine Mal ein Hervorbrechen des sündhaften Grundes in Folge äußerer Anreizung darunter zu verstehen scheint †), das andere Mal auch Das, was als ein innerlich Sündhaftes, als Gedanke oder als Begierde, sich manifestirt, mit diesem Ausdrucke bezeichnet ††).

*) Der chr. Glaube, I, §. 71, 1.

**) Wenn sich Schleiermacher auf den Satz Melanchthon's (loc. th., de peccatis actualibus, Ausg. letzter Hand) beruft: Semper cum malo originali simul sunt actualia peccata, so ist zu beachten, daß Melanchthon dort nicht sagen will, die Erbsünde sei ihrem Begriffe nach von den wirklichen Sünden nicht zu trennen, sondern dem Zusammenhange nach will er sagen: es gehen aus der Erbsünde immer wirkliche Sünden hervor: Haec mala non vocantur actiones, sed ex eis oriuntur actualia peccata interiora et exteriora.

***) Melanchthon macht sich dieser Verwirrung schuldig, wenn er z. B. die aversio voluntatis a Deo und die contumacia cordis adversus legem Dei zur Erbsünde rechnet, während darin ja die Aktualität des bösen Herzens und Willens zur Erscheinung kommt.

†) Der chr. Glaube, I, §. 71, 1.

††) Ebendaselbst, I, §. 73, 2.

Betrachtet Schleiermacher die Concupiscenz an sich schon als wirkliche Sünde: so hat er damit — und zwar mit vollem Rechte — den Irrthum der herkömmlichen Dogmatik zerstört, als ob es böse Lust gäbe, an welcher nicht irgendwie das Selbstbewußtsein und mithin die Persönlichkeit in freier Selbstbestimmung Theil hätte; aber zugleich stellt es sich dabei in's helle Licht, daß schon Augustinus die wirkliche Sünde in die anormale Naturbeschaffenheit hineingetragen, und durch diese Täuschung es sich und seinen Nachfolgern möglich gemacht hat, jene Beschaffenheit wie eine persönlich verschuldete und sittlich strafwürdige zu behandeln. Um so weniger leuchtet unter diesen Umständen ein, wie Schleiermacher behaupten kann: nicht erst da werde die Erbsünde Schuld, wo sie in wirkliche Sünden ausbreche. Wenn sie, sowie sie als Gedanke oder Begierde zur Erscheinung kommt, d. h. mit dem Eintritte in das Selbstbewußtsein, zur wirklichen Sünde wird, dagegen nach Schleiermacher's Aussage eine Verschuldung noch nicht begründen kann, so fern sie ein rein Empfangenes und noch nicht Selbstthätigkeit des Einzelnen geworden ist: dann ist sie ja augenscheinlich lediglich als wirkliche Sünde zurechnungsfähig und strafbar. Und Das, was nach Schleiermacher's Voraussetzung die Summe der erbsündlichen Gesammtthat und Gesammtschuld der Menschheit bildet, ist nicht die gesammte, der Menschheit anhaftende, anormale Naturbeschaffenheit, sondern die Summe aller wirklichen Sünden, soweit sie sich auf das innere Gebiet des Gedankens und der Begierde beschränken. So deutet denn auch die Bemerkung Schleiermacher's: wie jede Anlage in dem Menschen durch Ausübung zur Fertigkeit werde und wachse, so auch die angeborne Sündhaftigkeit durch die von der Selbstthätigkeit des Einzelnen ausgehende Ausübung, darauf hin, daß er nicht die angeerbte, sondern die durch eigene Sünde verstärkte sündliche Neigung als unsere persönliche Schuld betrachtet, so daß er mithin den Begriff der Erbsünde auf einen Zustand überträgt, der keineswegs mehr vererbt, sondern individuell verursacht ist. Hat er auch darin recht, daß unter solchen Umständen die ursprüngliche Sündhaftigkeit nicht ohne eigene Verschuldung fortdauert: so wäre doch die Annahme nicht richtig, daß sie durch eigene Verschuldung entstanden sei. Bei der Erregung und Verstärkung der sündhaften Naturanlage ist es immer

die Aktualisirung der Sünde, welche die persönliche Schuld begründet, und ohne welche jene Anlage in keiner Weise als etwas Sündhaftes bezeichnet werden könnte. Die Richtigkeit dieser Bemerkung stellt sich besonders in dem Falle heraus, wenn es sich um die sittliche Beurtheilung von noch ungebornen oder neugebornen Kindern handelt. Daß die sündliche Naturbeschaffenheit in denselben vorhanden sei, unterliegt keinem Zweifel, und das kirchliche Dogma muß sie folgerichtig als verdammte betrachten, obwohl sie in Wirklichkeit unmöglich gesündigt haben können*). Dagegen vom Standpunkte Schleiermacher's aus sind dieselben unverdammlich, da weder ein böser Gedanke noch eine sündliche Begierde in ihnen aufgestiegen ist, wodurch eine Erregung oder Stärkung der überkommenen Sündhaftigkeit hätte bewirkt werden können. Mag also immerhin mit Schleiermacher die allgemeine Sündhaftigkeit mit als eine Wirkung der allgemein verbreiteten persönlichen Sünden aufgefaßt werden: nicht jene ist, sondern nur diese sind die Gesammtthat der Menschheit, welche auch eine Gesammtschuld derselben begründet; die erbsündliche Naturbeschaffenheit dagegen ist das aus dem Strome der wirklichen Sünden stets in neuer Kraft sich forterzeugende, zwar die allgemeine Sündhaftigkeit, allein keine besondere Verschuldung begründende, Erbübel.

---

*) Augustinus, de nuptiis et conc. I, 20: Non enim fides dubitat christiana .... etiam parvulos filios redemtorum sub ejusdem diaboli esse potestate captivos .... Nullum autem peccatum parvuli in sua vita proprium commiserunt. Remanet igitur originale peccatum, per quod sub diaboli potestate captivi sunt, nisi inde lavacro regenerationis et Christi sanguine redimantur. Vergl. Calov (systema V, 265, qu. 3). Es ist reine Inconsequenz, wenn die Dogmatiker das Verdammungsurtheil über die ungetauft sterbenden Kinder nicht offen aussprechen, denn vermöge der ihnen anhaftenden Erbsünde müssen sie dieselben als verdammt betrachten. Die Meisten erklären wie Calov: hos divino judicio relinquimus: die Erbsünde sei auch in den un- und neugebornen Kindern peccatum mortale; er bescheide sich aber eines Urtheils, quod id pertineat ad judicia Dei imperscrutabilia, nec vel semper, vel certo nobis constet, verbum et sacramenta culpa parentum aut majorum his deperdita vel ablata esse, de quibus requiritur. Man vergl. noch Art. 11 der Gallicana: Nous croyons, que ce vice est vrayement paché, qui suffit à condamner tout le genre humain, jusques aux petits enfants dès le ventre de la mère.

Was behauptet nun aber Martensen Anderes, wenn er die angeborene Sündhaftigkeit als Schicksal und die Erbsünde nur, insofern sie sich in die eigene Sünde des Individuums umsetzt, als Schuld betrachtet?*) Es heißt doch nur mit Worten spielen, wenn er gleichwohl behauptet, daß die angeborne Sündhaftigkeit dem Individuum zugerechnet werde, und zur Erklärung dieses Unerklärlichen sich, wie gewöhnlich, hinter den Schleier eines „Mysteriums" flüchtet. Räumt er denn nicht unumwunden ein, daß, wenn das Individuum sich zum Schicksal seiner angeborenen Sündhaftigkeit nur leidend verhalte, sein Zustand als der der leidenden Unschuld bezeichnet werden müsse? Es ist also nicht das Ueberkommenhaben und Erleidenmüssen der erbsündlichen Naturbeschaffenheit, sondern die Aktualisirung derselben, das: non inviti tales sumus, was uns zu Schuldigen vor Gott macht; und mit der offenen Anerkennung dieser Thatsache ist die alte Erbsündenlehre nicht in ein neues Mysterium zurückversetzt, sondern von einem alten, der wissenschaftlichen und ethischen Betrachtung sich entziehenden, Mysterium befreit. Nicht Adams Sünde und nicht die von ihm ererbte Sündhaftigkeit, sondern lediglich unsere Sünde und unsere persönliche Einwilligung in den, uns von Natur anhaftenden, widergöttlichen Hang wird uns von Gott als unsere eigene Schuld zugerechnet**).

---

*) Christl. Dogmatik, §. 108.

**) Martensen, a. a. O., Anm.: „Von Verdammniß des Individuums kann in strengem Sinne" (was heißt das? gibt es auch eine Verdammniß im leichten Sinne?) „nur die Rede sein, wenn es selbst eine persönliche Entscheidung getroffen hat, in ein Verhältniß der Wahlfreiheit zu der göttlichen Gnade, die es von der Macht der Erbsünde erlösen will, gestellt ist. Außerhalb des Umkreises der Offenbarung Christi kann also im absoluten Sinne" (was heißt das? gibt es auch eine Verdammniß in nicht absolutem Sinne?) „von der Verdammniß irgend eines Individuums nicht gesprochen werden." Wenn Martensen nur in diesem Sinne sich den Satz (Aug., art. 2): quod vitium originis vere sit peccatum damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his qui non renascuntur per baptismum et spiritum s. aneignet, so hätte er doch offener gesagt: er eigne sich denselben nicht an; denn er sagt in der That das gerade Gegentheil davon. Es ist übrigens ein starker Irrthum Schneckenburger's, wenn er der Meinung ist (vergl. Darstellung, I, 249), in

Die Erbsünde ein Mangel.

§. 44. Ist es einem Dogmatiker von der seltenen Gedankenschärfe Schleiermacher's nicht gelungen, in der Erbsünde als solcher eine Verschuldung des Menschengeschlechtes aufzuzeigen: so werden wir uns nicht verwundern, wenn in neuester Zeit auch Thomasius diesen Nachweis zu führen nicht vermocht hat. Schon das ist ein nicht gerade günstiges Präjudiz für dessen Ansicht, daß er ohne Weiteres auf die alte Stellvertretungstheorie zurückgegriffen hat, ohne dieselbe auch nur in einem wesentlichen Punkte zu verbessern.*) Wenn ein Volk für die Sünden seines Königs gestraft wird, wie z. B. Israel für die Sünden Davids: so liegt hier die Voraussetzung zu Grunde, daß das Volk in nationalem Zusammenhange mit seinem Könige mitgesündigt habe; nicht eine fremde, dessen eigene Sünde wird ihm zugerechnet. Daß hingegen Gott über die Nachkommen Adams um einer Sünde willen, welche begangen wurde, bevor jene gezeugt waren, ewige Strafe verhänge: das ist eine Vorstellung, welcher, wie oben gezeigt wurde, schon innerhalb der alt-testamentlichen und natürlich um so mehr innerhalb der neutestamentlichen Heilsökonomie, das höhere sittliche Bewußtsein widerspricht. Unstreitig wäre es eine bedenkliche Instanz gegen unsere Ansicht, wenn, wie Thomasius**) mit Berufung auf J. Müller meint, mit der Schuld der angeborenen Sündhaftigkeit auch die Schuld

---

der reformirten Dogmatik sei das Sündenbewußtsein mehr nur das eines Mangels, als das einer Schuld. Man könnte sich eher wundern, daß während Martensen lutherischerseits den Begriff der Schuld aus der Lehre von der Erbsünde ausmerzt, Schleiermacher reformirterseits ihn mit der künstlichsten Dialektik festzuhalten gesucht hat. Es ist in der That eher das Gegentheil der Schneckenburger'schen Behauptung wahr, daß der Schuldbegriff auf reformirter Seite stärker betont wird, so weit dieselbe nicht unter Zwingli'schem Einfluß steht. So sagt z. B. Keckermann, sonst einer der scharfblickendsten reformirten Dogmatiker (systema, 252): Originis peccatum gravius est peccato actuali et huic debetur aeterna poena.

*) Christi Person und Werk I, 292, 313 f.

**) Ebendaselbst, I, 343. Vgl. J. Müller, die chr. Lehre von der Sünde II, 448. Der letztere sagt: „Soll uns die Erbsünde nicht zugerechnet werden können, weil sie durch die That anderer Individuen, der ersten Menschen, in uns gesetzt ist, so folgt unwidersprechlich (?), daß sich auch die wirklichen Sünden der Zurechnung entziehen.“

der wirklichen Sünde geläugnet würde. Diese Einrede wäre nicht ohne Grund, wenn die Erbsünde innerhalb der Persönlichkeit eine alle persönliche Freiheit aufhebende Naturnothwendigkeit des Sündigens für dieselbe bewirkte. In diesem Falle hörte jedoch, wie wir schon früher nachgewiesen haben*), der Begriff der Sünde überhaupt auf, ein sittlicher zu sein; die Sünde wäre nur noch das Erleiden eines auf uns überkommenen Uebels, nicht eine auf freier persönlicher Selbstbestimmung und Selbstentscheidung beruhende selbstverantwortliche That.**) Nun ist aber die Sünde, wie wir im vorigen Lehrstücke dargethan haben, stets ein Produkt der menschlichen Freiheit. Wenn J. Müller eine Schuld auch der angeborenen Sündhaftigkeit lehrt, so kann er von seinem Standpunkte aus dies nur in der Weise, daß ihm die angeborne Sünde bereits die frühere Wirkung einer freien individuellen Ur-That ist. Es ist die Hypothese des vorzeitlichen Urfalls, zu welcher er auch hier seine Zuflucht zu nehmen sich genöthigt sieht. Mit dieser fällt auch seine Voraussetzung einer in der Erbsünde zu Tage tretenden persönlichen Schuld.

Von einer Naturnothwendigkeit beim Sündigen kann jedoch auch unter Voraussetzung der Richtigkeit jener Hypothese niemals die Rede sein. In der Region der persönlichen Freiheit gibt es an und für sich keine Naturnothwendigkeit. Die Erbsünde unterscheidet sich von der wirklichen Sünde eben dadurch, daß jene lediglich einen naturnothwendigen Zustand bezeichnet, während diese mit Freiheit sich vollzieht. Thomasius verwechselt die Begriffe Erbsünde und wirkliche Sünde im Principe, wenn er jene als die Gesinnung betrachtet, aus welcher die aktuelle Sünde hervorgeht, und durch welche diese ihren sittlichen Werth

*) Dogmatik, II, 209 ff.

**) Wir erinnern hier an die Worte (a. a. O., II, 223): „Eine Möglichkeit, die sich verwirklichen muß, ist eben keine Möglichkeit, sondern Nothwendigkeit. Geht aber das Böse aus irgend welchen Momenten des menschlichen Wesens und seiner zeitlichen Entwicklung mit Nothwendigkeit hervor, so ist dem Widerstreit dieses Muß (Bejahung des Bösen) gegen das Soll (als Verneinung des Bösen) . . . . . nicht zu entfliehen.“

oder Unwerth erhält. Die Erbsünde ist schlechterdings noch keine Gesinnung. Das Kind hat weder im Mutterleibe schon Gesinnung, noch wird es mit Gesinnung geboren; was es von Natur, d. h. erbsündlich, mitbringt, ist eine bloße, mit dem Selbstbewußtsein noch schlechthin unvermittelte, organische Prädisposition zum Sündigen; diese allein heißt — allen kirchlichen Autoritäten und der Natur der Sache zufolge — Erbsünde, und besteht in Dem, was der Mensch lediglich von seinen Eltern geerbt und schlechthin nicht durch sich selbst hat, was um so weniger Gesinnung heißen kann, als diese immer das Resultat einer längeren persönlichen sittlichen Entwicklung ist*).

Wenn außerdem noch Thomasius, der im Uebrigen seine Beweisführung aus den wenig zusammenstimmenden Argumenten Schleiermacher's und J. Müller's zusammengefügt hat, nicht ohne ersichtliche Verlegenheit an den „christlichen Bußtag" erinnert**), an welchem der Christ sich an der Sünde der ganzen Gemeinde mitschuldig fühle: so scheint er hierbei zu übersehen, daß es in Wirklichkeit lediglich die aktuelle Sünde ist, mit welcher wir in den Zusammenhang der Gemeinschaftssünden mit hineinverflochten sind, und um welcher willen wir uns mit der ganzen Gemeinde vor Gott gebeugt fühlen. Was wir daher bereits gegen Schleiermacher bemerkt haben, findet auch auf Thomasius seine Anwendung: die Lehre von der Erbsünde wird erst von

*) Wenn Thomasius, a. a. O., I, 290 sagt: „Wollte man die Schuld blos auf erstere (die aktuellen Sünden) beschränken und nicht auch auf den Zustand ausdehnen, dessen Früchte sie sind, so hieße das nichts anderes (??), als auch ihnen den Charakter der Schuld absprechen, oder doch denselben möglichst (?) verringern. Denn schuldig wären wir dann um unserer Sünden höchstens in so weit, als sie auf dem freien Entschluß, auf der einwilligenden Zustimmung unseres Willens beruhen u. s. w.", so ist das doch in der That ein nichts beweisendes Gerede, ein in einem fortwährenden Cirkel sich bewegendes Argumentiren. Er hatte zu beweisen, daß Schuld möglich ist, ohne persönliche bewußte oder gewollte Verursachung, daß ein blos Ueberkommenes den Menschen schuldig machen kann vor Gott. Auch er muß das Ueberkommene zu einem persönlich Angeeigneten, d. h. zur Aktualität, werden lassen, ehe er den Schuldbegriff darauf anwenden kann und damit hebt er die kirchliche Lehre vom reatus auf.

**) A. a. O., I, 306.

dem Augenblicke an aus ihrer gegenwärtigen Verwirrung einer neuen befriedigenden Fassung entgegengehen, wenn allseitig anerkannt sein wird, daß die Erbsünde in der Art, wie die kirchlichen Dogmatiker seit Augustinus ohne Ausnahme sie auffaßten, lediglich ein Zustand, eine Naturbeschaffenheit, eine Möglichkeit des Sündigens, aber nicht eine Gesinnung, ein Inbegriff von Gedanken und Begierden, eine Aktualisirung der Sünde ist.

Hierin liegt der thatsächliche Grund, weßhalb das Gewissen uns für die Erbsünde nicht verantwortlich macht. Das Gewissen kann als das Centralorgan des Selbstbewußtseins vermöge seiner Wesensbeschaffenheit keines anderen Inhaltes sich bewußt sein, als eines solchen, welcher der Region des Selbstbewußtseins angehört. Da nun aber die Erbsünde als lediglich überkommene Naturbeschaffenheit schlechthin jenseits dieser Region liegt, so besitzt das Gewissen als solches gar keine Erfahrung von ihr. Erst wenn die Sünde aktuell wird, d. h. wenn sie irgendwie in die Form des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung übergeht, werden wir uns ihrer im Gewissen bewußt, und zwar als einer Hemmung und Störung der Bezogenheit unseres Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein, also als eines Vorganges, der nicht sein soll. Hat aber das Gewissen nur von aktuellen Sünden eine wirkliche Erfahrung, so kann es uns auch nur für solche wirklich verantwortlich machen und nur wegen solcher als wirklich strafbar erklären.

Nun ist es aber auch unmöglich, ein Schriftzeugniß dafür aufzubringen, daß die Erbsünde als solche eine Verschuldung begründe. So richtig es ist, daß die h. Schrift die Erbsünde als sündige Naturbeschaffenheit in jedem Menschen voraussetzt, eben so sicher ist es, daß um dieser willen über die Menschheit von Gott niemals weder eine Strafe verhängt, noch ein Fluch ausgesprochen worden ist. Die Strafe, die 1. Mos. 6, 3 über das Menschengeschlecht verhängt wird, trifft dasselbe wegen aktueller Vergehungen der gröbsten und schauerlichsten Art, der Ausspruch aber, daß der Mensch Fleisch sei, soll denselben nicht an seine Sündhaftigkeit, sondern an die Schranken seines organischen Daseins erinnern, die er durch widernatürlichen Geschlechtsverkehr mit den Gottessöhnen, d. h. Himmelsbewohnern, frevelhaft durch-

brochen hatte*). Der Fluch, den Jehova über den ersten Menschen 1. Mos. 3, 17 aussprach, trifft diesen für seine aktuelle Sünde; daß er sich um seiner Sünde willen auch auf die Nachkommen erstrecken solle, davon enthält jene Stelle keine Spur. Das Gericht, welches 1. Mos. 6, 5 f. von Gott über die damals lebenden Menschen beschlossen wird, soll auch nur an diesen um ihrer thatsächlich erwiesenen Unverbesserlichkeit willen vollzogen werden. Wie es sich auch damit verhalte, daß, nachdem Gott die sündige Menschheit zu einem Gegenstande seines Strafgerichts ausersehen hat, er dieselbe nachher (1. Mos. 8, 21) zu einem Gegenstande seines Wohlwollens ausersieht: so viel bleibt gewiß, daß auch an jener Stelle nur die von Jugend auf, d. h. mit persönlicher freier Selbstbestimmung, vollzogenen Thatsünden als strafwürdig vor dem Angesichte Gottes erscheinen**). Die sündliche Naturbeschaffenheit des Menschen wird von Hiob (14, 4) unzweifelhaft anerkannt, aber so wenig als Schuld zugerechnet, daß sie umgekehrt als ein Entlastungszeugniß vorgeführt wird. In ganz ähnlichem Sinne beruft der Verfasser des 51. Psalms sich auf seine angeborne Sündhaftigkeit, nicht um der durch wirkliche Sünden verursachten Verschuldung noch eine Erbschuld beizufügen, sondern um Gott dadurch zu einem gerechteren, d. h. milderen, Urtheilsspruche zu veranlassen, daß er ihn an seine von ihm nicht selbst verursachte, sondern überkommene sündige Naturbestimmtheit erinnert.

Die berühmte paulinische Stelle Röm. 5, 12 f. ist auch noch in neuerer Zeit zur Begründung der Lehre von einer erbsündlichen

*) Nimmermehr, wie Hofmann meint (Schriftbeweis I, 508), will der Ausspruch הוּא בָשָׂר „die schlimme Bedingtheit des menschlichen Daseins ausdrücken", sondern um dem Menschen seine durch die Geschlechtsvermischung mit den Himmlischen willkürlich durchbrochene Naturschranke recht fühlbar zu machen, setzt Gott die Länge seiner durchschnittlichen Lebensdauer herab. Vgl. über dieselbe Bedeutung von בָשָׂר Ps. 78, 39, Jes. 31, 3. Was die Erklärung der Stelle 1. Mos. 6, 3 betrifft, so hat vom exegetischen Standpunkte aus Kurtz gegen Hengstenberg entschieden Recht. Im Uebrigen verweisen wir in Betreff dieser Controverse auf die Abhandlung: „Neueste Untersuchungen und Controverse über die Engel", Allg. K. Z., 1859, 246 ff.

**) Richtig bemerkt Knobel zu der Stelle, daß, wenn der Verf. hätte sagen wollen, daß der Mensch böse geboren werde, er statt von Jugend auf würde gesagt haben: vom Mutterleibe an.

Verschuldung und Verdammungswürdigkeit des Menschen als solchen in Anspruch genommen worden. Der Apostel soll demgemäß an jener Stelle lehren, daß wegen der Sünde des ersten Menschen die ganze Menschheit nicht nur von dem Todesgerichte betroffen worden, sondern auch in und mit seiner Uebertretung der Sünde und Schuld verfallen sei*).

Unter allen Umständen würde der Apostel sich nicht so ausgedrückt, er würde, wenn er den Tod als die Strafe aller Menschen von Adam hätte herleiten wollen, unzweifelhaft dargethan haben, daß Adams Schuld diejenige Aller gewesen sei. Nun ist es an der betreffenden Stelle allerdings augenscheinlich die Absicht des Apostels, aufzuzeigen, daß Sünde und Tod im engsten Causalverhältnisse zu einander stehen, so zwar, daß, wenn durch einen, d. h. den ersten, Menschen die Sünde in die Welt gedrungen, der Tod ihre nächste Folge gewesen sei. Daß der Tod keinen Menschen unverschont läßt, ist eine nicht erst zu beweisende allgemeine Erfahrungsthatsache. Die Ursache davon findet aber der Apostel nicht in Adams Sünde, sondern darin, daß alle Menschen wirklich gesündigt haben. Denn, wie man auch die Partikel ἐφ' ᾧ auslegen möge**): im Wesentlichen kommt jede Auslegung (mit Ausnahme der exegetisch unhaltbaren des Augustinus) auf die Anerkennung eines Causalverhältnisses zwischen den wirklichen Sünden und dem in Folge davon eintretenden Tode aller Menschen heraus***). Daher ist

*) Thomasius, a. a. O., I, 316 f.

**) Die von Meyer neulichst wieder vertretene Auslegung, daß πάντες ἥμαρτον das Mitgesündigthaben aller Menschen in dem ersten Menschen aussagen wolle, ergänzt willkürlich bei ἥμαρτον „ἐν τῷ Ἀδάμ" und beruft sich mit Unrecht auf 1. Cor. 15, 22, wo ἐν τῷ Ἀδάμ V. 22 in V. 21 durch δι' ἀνθρώπου erläutert ist, und das parallele ἐν τῷ Χριστῷ beweist, daß Adam als Vermittler des Todes für seine Nachkommen, nicht aber, daß seine Nachkommen als in seiner Sünde Mitsündigende gedacht sind.

***) Die Partikel οὕτως Röm. 5, 12 drückt ein Verhältniß der Uebereinstimmung aus, daß nämlich dasselbe Verhältniß zwischen Sünde und Tod bei allen Menschen bestehe, welches sich zuerst bei dem ersten Menschen herausgestellt hatte. Beim ersten Menschen war der Tod eine Folge seiner Thatsünde und demnach kann ἥμαρτον, was ja schon der Aorist gebietet, sich auch nur auf die Aktualität der Sünde in allen Menschen beziehen, ganz so wie Röm. 3, 23: πάντες γὰρ ἥμαρτον. Die relativische Erklärung von ἐφ' ᾧ, wenn sie auch grammatisch zulässig

von der Sünde, als einer alle Menschen Gott gegenüber in Verschuldung versetzenden Naturbeschaffenheit, an unserer Stelle schlechterdings nicht die Rede. So wenig Adam selbst unter die Gewalt des Todes gekommen ist vermöge einer erbsündlichen Naturbeschaffenheit: so wenig verhält es sich mit den anderen Menschen in dieser Weise, sondern der Tod ist eine Folge der in der Welt als aktuelle Macht herrschenden Sünde. Den Umstand, daß auch unmündige Kinder, ohne aktuell gesündigt zu haben, sterben, zieht Paulus um so weniger in Betracht, als er nur die Ausnahme von der Regel bildet, als es ihm an jener Stelle nicht um Aufstellung eines Lehrbegriffes über den Modus der zwischen Sünde und Tod bestehenden Ursächlichkeit zu thun ist, als er endlich den Tod der Unmündigen sicherlich nicht als eine Strafe, sondern nur als ein Uebel betrachtet. Auch im Verlaufe jenes Abschnittes (von V. 13 an) besteht er, dem möglichen Einwurfe gegenüber, daß jenes Causalverhältniß nicht auf alle heilsgeschichtlichen Perioden eine Anwendung zulasse, nur darauf, daß zu jeder Zeit wirkliche Sünde und darum auch der Tod

---

wäre, giebt einen sehr künstlichen Sinn, sei es daß ἐπί im Sinne der Absicht, oder der näheren Umstände erklärt werde. Behaupten, daß der Tod vom Apostel als durch das Sündigen beabsichtigt gedacht werde, heißt demselben zumuthen, daß er Widersinniges gedacht habe. Daß aber der Tod als das bei dem Sündigen der Einzelnen Vorhandene bezeichnet werden wolle, „im Gegensatze zu der Möglichkeit, daß jeder Einzelne durch sein Sündigen das Eintreten des Todes immer erst für sich zu Wege gebracht hätte“ (Hofmann, Schriftbew. I, 520), paßt nicht in die Gedankenfolge des Apostels. Dem Apostel liegt ja Alles daran, zu zeigen, daß der Tod in Folge der Sünde (und zwar zunächst der aktuellen Sünde Adams) eine allgemeine Macht in der Welt geworden sei; denn es ist textwidrig, mit Hofmann (a. a. O. I, 524) anzunehmen, vom Tode handle eigentlich die Stelle nur in untergeordneter Weise. Sie handelt vielmehr vom Tode als einer Wirkung der Sünde, und zwar der aktuellen Sünde, in dem Zusammenhange, daß gezeigt wird, wie dieselbe nur durch eine Wirkung der aktuellen Gerechtigkeit Christi aufgehoben werden konnte. Darum schließt auch mit V. 1 das erste Glied der Vergleichung ab. Wie mit Adam, so verhält sich's mit allen Menschen. Wie bei Adam auf die Thatsünde der Tod folgte, so müssen alle Menschen sterben, weil Keiner ohne aktuelle Sünde ist: das ist der Vordersatz des Apostels, welcher dann zu dem zweiten Satzgliede, womit die Vergleichung schließt, überleitet, daß es sich mit allen Menschen auch wie mit Christus verhalten solle.

in der Welt gewesen sei. Nicht etwa will er beweisen, daß *auch* vor Moses schon Sünde in der Welt gewesen sei; denn, welcher Kundige hätte daran zweifeln können? sondern er will darthun, daß diejenigen, welche unter dem *Gewissensgesetze* sündigten, eben so gut *aktuelle und darum zurechnungsfähige Sünder* gewesen seien als die Uebertreter des *positiven Gesetzes*, welches in der lex paradisiaca dem ersten Menschen und später im Dekaloge dem erwählten Bundesvolke von Gott ertheilt worden war*).

Demzufolge kann die Sünde Adams nur in so fern Todesursache für alle Menschen geworden sein, als alle Menschen *dem Wesen nach* wie er, wenn auch in anderer Form, aktuell gesündigt haben. *Wie* der ursächliche Zusammenhang zwischen Sünde und Tod zu denken sei: darüber hat sich der Apostel weder an dieser, noch an einer anderen Stelle geäußert. *Nur* so viel *ist keinem Zweifel unterworfen, daß er nur in so fern von Schuld und Strafe weiß, als eine persönliche Uebertretung vorhergegangen ist, daß er also unmöglich die Erbsünde für eine Verschuldung, den Tod für eine Strafe der Erbsünde halten kann.* Ueberhaupt erstreckt sich dem Apostel der Begriff der Sünde nicht über die Grenze der Aktualität. In dem Alter der Unmündigkeit giebt es nur „*todte*“, d. h. in Wirklichkeit noch keine Sünde; erst mit dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins erwacht die Sünde, und

*) Was die Worte: *ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου*, Röm. 5, 13, betrifft, so ist, daß der Apostel nicht gemeint haben kann, *alle vor der Promulgation des mosaischen Gesetzes begangenen Sünden seien als Sünden der Unmündigen, oder unzurechenbare Sünden, zu betrachten*, gewiß selbstverständlich. Wie ließe in diesem Falle die Bestrafung Kains, das Strafgericht der Sindfluth u. s. w. sich rechtfertigen? Uebrigens enthalten frühere Aussprüche des Apostels, Röm. 2, 12 f., den besten Schlüssel zu unserer Stelle: *Ὅσοι γὰρ ἀνόμως ἥμαρτον, ἀνόμως καὶ ἀπολοῦνται· καὶ ὅσοι ἐν νόμῳ ἥμαρτον, διὰ νόμου κριθήσονται* u. s. w. Der Apostel kann also nur sagen wollen: es gebe zwar keine zurechnungsfähigen Sünden außerhalb des Gesetzesbewußtseins; allein auch diejenigen, welche von Adam bis Moses nicht mit einem positiven Gesetzesbewußtsein wie Adam, sondern mit dem Gesetzesbewußtsein des bloßen Gewissens gesündigt hätten, hätten dadurch eben so sehr den Tod verwirkt wie Adam.

folgt als Strafe der Tod*). Auch an jener Stelle, an welcher der Apostel den Tod der Sünde Sold nennt, hat er, nach dem Zusammenhange, die in's Werk gesetzte Sünde, den gewohnheitsmäßigen Knechtsdienst eines an die Herrschaft der Lüste und Leidenschaften verkauften Lebens, im Auge**).

Daher muß auch der Stelle Eph. 2, 3 geradezu Gewalt angethan werden, um die Vorstellung aus ihr zu gewinnen, daß die Schrift die ererbte Naturbeschaffenheit als eine Verschuldung betrachte. Redet der Apostel doch gerade dort vernehmlich genug von Vergehungen und Sünden, in welchen die Leser seines Briefes einst gewandelt hätten, und wo von Willensäußerungen (θελήματα) die Rede ist, da kann doch sicherlich nicht ein bewußtloser Naturzustand beschrieben werden wollen. „Die Kinder des Zornes von Natur“ können deßhalb an jener Stelle unmöglich solche Sünder bedeuten, welchen Gott ihren sündlichen Naturhang vor dem Hervorbrechen desselben in aktuellen Uebertretungen als Verschuldung zurechnet. Daß φύσις nothwendig die angeborne Naturbeschaffenheit bedeute, hätte um so weniger behauptet werden sollen, als der Apostel anderwärts mit demselben Ausdrucke das sittliche Bewußtsein bezeichnet***), und unmöglich zu sagen beabsichtigen kann: der Mensch sei vermöge derselben Beschaffenheit verdammlich, vermöge welcher er befähigt ist, göttliche Gesetzesforderungen zu erfüllen. Ist der Ausdruck φύσις im neuen Testamente überhaupt ein jedesmal lediglich durch den Zusammenhang näher zu bestimmender†): so bildet er an der betreffenden Stelle augenscheinlich zu der Gnade (χάρις, V. 5) den Gegensatz, mit welcher der gnadenreiche Gott die ehemaligen wirklichen Sünder (νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν) beschenkt hat. Am wahr-

---

*) Röm. 7, 3: Χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. . . . ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς, ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον.

**) Röm. 6, 23.

***) Röm. 2, 14: Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν . . . οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος. Der Apostel setzt hier unverkennbar voraus, daß die Heiden gute Werke zu thun vermögen.

†) Röm. 1, 26 bedeutet φύσις das Naturgesetz, Gal. 2, 15 die Nationalität, Gal. 4, 8 die wahre Wesenheit, 1. Cor. 7, 14 den angeborenen sittlichen Anstandssinn u. s. w.

scheinlichsten bezeichnet der Ausdruck φύσις den Zustand des noch unbekehrten Sünders, der als solcher, d. h. so fern er in der Gewalt der Sündengewohnheit steht, ein „Kind des göttlichen Zornes", d. h. der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen, ist*).

Je weniger es uns möglich geworden ist, eine einzige Schriftstelle aufzufinden, welche aussagte, daß es vor Gott Verschuldung gebe ohne aktuelle Versündigung des Menschen, um so mehr Grund haben wir dazu uns bei unserem Satze zu beruhigen, daß der angeborne Naturhang zur Sünde an sich keine wirkliche Schuld, sondern nur einen Mangel in dem menschlichen Personleben begründet.

Neuntes Lehrstück.

Die wirkliche Sünde und ihre Folgen.

Baumgarten, S. J., de gradibus peccatorum, 1744, de peccatis contra, sine, cum et ex conscientia commissis, 1750. — *Töllner, über vorsätzliche und unvorsätzliche Sünden (Theol. Untersuchungen, I, 2, 214 f.). — Cramer, über die Sünde wider den heil. Geist (Theol. Nebenarbeiten III, 99 f.). – De Wette, die Sünde gegen den heil. Geist (zur chr. Belehrung und Erbauung, 1. Heft). — *Weizsäcker, zu der Lehre vom Wesen der Sünde (Jahrbücher für deutsche Theol. I, 131 ff.).

---

*) Wenn Hofmann (a. a. O., I, 565) bemerkt: ob ein jeder ein Kind des Zorns von Geburt gewesen, oder immer erst durch sündhafte Entwicklung geworden, sage die Stelle freilich nicht ausdrücklich: so hat er sie gleichwohl so behandelt, als ob sie das Erstere ausdrücklich sagen wollte. Sie sagt aber freilich ausdrücklich das gerade Gegentheil. Wenn der Apostel das Erstorbensein, d. h. den geistlichen Tod, von den aktuellen Sünden herleitet, wie er dies V. 1 und 5 wirklich thut: so kann er dasselbe nicht nachträglich und in einem schlechthin unmotivirten Satze auch noch von der Erbsünde ableiten; so unlogisch schreibt der Apostel nirgends. Dagegen liegt dem Apostel nach dem Zusammenhange vorzüglich daran, zu zeigen, daß der frühere Zustand jetzt in den entgegengesetzten, der Zustand κατὰ φύσιν in einen Zustand κατὰ χάριν übergegangen sei. Denn das Sündethun ist ja namentlich dem Paulus ein Natürliches (ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκός), welches der Erneuerung und Umwandlung durch ein Uebernatürliches bedarf.

Die persönliche Verschuldung beginnt erst mit der aktuellen bewußten gottwidrigen Selbstentscheidung, oder der sogenannten *wirklichen Sünde*. Alle wirklichen Sünden schließen sowohl eine größere oder geringere Unterdrückung der Gewissensfunktion, als ein stärkeres oder schwächeres Uebergewicht des sinnlichen über den geistigen Faktor in sich. Sie sind *Sinnlichkeitssünden* im engeren Sinne des Wortes, wenn die geistige Thätigkeit durch die organische blos mehr oder weniger unterdrückt ist. Sie sind dagegen *Geistessünden*, wenn die geistige Thätigkeit zwar angeregt ist, aber mit ihren Kräften der organischen dient. Eine nach dem Grade ihrer Verschuldung stattfindende Ungleichartigkeit der Sünden ergiebt sich hiernach von selbst. Auf ihren Gipfelpunkt erhebt sich die wirkliche Sünde in der Sünde wider den h. Geist, d. h. in der nach vorhergegangener klar bewußter Aufnahme der Heilswahrheit eintretenden böswilligen Unterdrückung der Gewissensfunktion. Die unvermeidliche Folge der wirklichen Sünde ist die *Strafe* in der Form des Uebels, beziehungsweise des Todes, dessen Höhepunkt die Verdammungswürdigkeit, beziehungsweise die Verdammniß, ist. So lange jedoch in einem Personleben das Seligkeitsbedürfniß noch nicht ausgelöscht ist, so lange ist noch kein endgültiges Verdammungsurtheil über dasselbe ausgesprochen, wie denn auch ein solches innerhalb des diesseitigen Zeitlebens von Gott noch nicht vollzogen, sondern nur angedroht wird.

Das Verhältniß der wirklichen Sünde zur Erbsünde.

§. 45. Daß *alle* Menschen mit einem ursprünglichen Naturhange zum Bösen, d. h. zur gottwidrigen Selbstbestimmung, geboren werden, ist eine durch das Gewissen, das Wort Gottes und die Erfahrung aller Zeiten gleichmäßig bestätigte Thatsache. Dagegen steht die Behauptung, daß der Mensch außer dem bösen Naturhange gar nichts Gutes mit sich zur Welt bringe, weder mit dem Gewissen, noch dem Worte Gottes, noch der Erfahrung im

Einklange. Ist doch das Gewissen selbst eine noch ursprünglichere Mitgift des Menschen von Geburt an, als der sündliche Naturhang. Leuchtet es doch von selbst ein, daß, wenn der Geist, das personbildende Element des Menschen, nicht erbsündlich erzeugt ist, sondern in jedem Menschen ursprünglich von Gott stammt, auch jeder Mensch ein Erbgut mit sich bringt, welches ihm schon an und für sich die Bürgschaft gewährt, daß die Sünde nicht die Bestimmung hat, die ihn beherrschende Macht zu sein. Daß die überlieferte Dogmatik, von dem Interesse geleitet, die sündliche Naturbestimmtheit des Menschen so übermächtig als möglich vorzustellen, sich hat veranlassen lassen, die göttliche Personbestimmtheit desselben so niedrig als möglich zu denken, ist im höchsten Grade zu beklagen. Zeugt es doch von einer eben so großen Verblendung, die ursprüngliche Gottangemessenheit der geistigen Anlage in dem Menschen zu läugnen, als den ursprünglichen Naturhang zur Sünde in ihm zu bestreiten. Das ist ja gerade das unergründliche Geheimniß eines jeden Personlebens, daß es ursprünglich und von Geburt her eben so sehr aus Gott als aus der Sünde ist. Das ist die scheinbar unauflösliche Dissonanz, welche durch jedes Menschenleben hindurchtönt und seine harmonische Entwicklung in so greller Weise stört, daß göttliche Ideen und fleischliche Triebe sich in ihm unaufhörlich durchkreuzen.

Eigentlich war es der augustinischen Anschauung gemäß, für die geistige Integrität des neugebornen Menschen in die Schranken zu treten. Wenn Augustinus während der mehrfachen Wandelungen anderweitiger Ueberzeugungen sich in der Annahme stets gleich blieb, daß die Substanz des Menschen gut sei und als solche gar nicht böse werden könne, wenn ihm das Böse stets nur als am Menschen, niemals aber als das Wesen des Menschen selbst erschien: wo sollte denn, dieser Voraussetzung gemäß, jener innerste, dem Bösen unnahbare, substantielle Punkt anders zu suchen sein als in dem Geiste, der allein die unvergängliche Seite des Personlebens bildet?*) Allein theils ließ der Gegensatz gegen

*) Man vergl. Augustinus, enchiridion, 13: Porro si homo aliquod bonum est, quia natura est, quid est malus homo, nisi malum bonum? Tamen cum duo ista discernimus, invenimus nec ideo malum quia homo est, nec ideo bonum quia iniquus est, sed bonum quia homo, malum quia iniquus. — De divers. quaest.

Pelagius den Augustinus nicht zu einer folgerichtigen Durchführung seiner Grundüberzeugung vom Wesen des Menschen gelangen, theils war ihm besonders auch seine Vorstellung von einer ursprünglichen Gewalt des Satans über den Menschen an einer richtigen Würdigung der ursprünglichen Personbeschaffenheit hinderlich. Während es sich von selbst versteht, daß die Substanz eines Gegenstandes dessen Accidens bedingt, und daß also, wenn die Substanz gut und unzerstörbar ist, der Gegenstand selbst, wie sehr er auch durch nachtheilige accidentielle Einwirkungen geschädigt worden sein mag, doch seine wesentliche Güte nicht ganz verlieren kann: nahm Augustinus dennoch an, daß der Mensch von Geburt an völlig unter der Gewalt des Teufels stehe*), und troß der Güte und Unzerstörbarkeit seines Wesens schlechthin dem Bösen verfallen sei! War unstreitig Augustinus durch die letztere Annahme in einen Widerspruch mit sich selbst getreten, so ging dagegen die scholastische Theologie nur auf seine Grundanschauungen zurück, wenn sie in jedem Menschen von Geburt an neben der Erbsünde auch ein ihm gebliebenes Erbgut, neben dem Naturhange zum Bösen auch einen Geisteszug zum Guten anerkannte**).

Hat auch die ältere protestantische Dogmatik in etwas gereizter Opposition gegen den Pelagianismus ein solches ursprüngliches Erbgut in dem erbsündlich gebornen Menschen geläugnet: wie wäre es denn auf dem Gewissensstandpunkte möglich, der Anerkennung desselben sich zu entziehen? Räumt doch selbst Thomasius, wenn auch im Widerspruche mit seinem principiellen

---

ad Simplic., II, 5: Unde apparet, bonum spiritum secundum substantiam, malum autem secundum ministerium dici spiritum Dei.

*) De nuptiis et concupiscentia, II, 33: Vitium quippe inseminatum est persuasione diaboli, per quod sub peccato nati sunt. Vergl. ebend. 28: Pertransiit ergo peccatum per homines, h. e. opus diaboli per opus Dei; und 29.

**) Thomas von Aquino, Summa prima sec., qu. 85, art. 2: Bonum naturae, quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem, quae quidem convenit homini ex ipso quod rationalis est (eine Verkennung der Gewissensaktion); . . . quod est agere secundum virtutem per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli, quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati: unde non est possibile, quod praedictum naturae bonum totaliter tollatur.

Ausgangspunkte, ein, daß das Wesen des Menschen durch die Sünde nicht zerstört und vernichtet, nur „corrumpirt und alterirt", daß der Mensch als Persönlichkeit noch immer ein Organ für die göttliche Einwirkung sei, und daß er in den unveräußerlichen Vermögen der Vernunft und des Willens noch immer die Fähigkeit habe, Gott zu erkennen und von seinem Willen sich bestimmen zu lassen*): — während wir dagegen wissen, daß jene Fähigkeit ihre Quelle lediglich in der Gewissensfunktion hat. Auch Martensen ist in ähnlicher Weise der Meinung, daß dem sündhaft gebornen Menschen nicht die Receptivität, sondern nur die Produktivität für das Heil fehle, wobei er freilich, von traducianischen Voraussetzungen irre geleitet, so weit geht, dem außerhalb der Erlösung stehenden Menschen die wahre Persönlichkeit abzusprechen**). Um so treffender ist die Bemerkung von Nitzsch, daß die durch die Sünde verkehrte Ordnung der Dinge, als unzerstörbar an sich, niemals aufhöre, sich dem sündigen Menschen entgegenzustellen***). Es ist eine unzweifelhafte Thatsache, daß im innersten Punkte des Personlebens, im Geistesgrunde des Menschen, das unzerstörbare Gut, der subjektive Quell aller göttlichen Lebenserneuerung, wohnt. Aus seinen eigenen innern Lebenstiefen muß der Mensch schöpfen, weil er lediglich durch diese unmittelbar mit Gott zusammenhängt. Daß er auf die Naturgewalt der Sünde und ihre grundverderbliche Wirkung stets auf's Neue mit erschütterndem Ernste hingewiesen werde, ist ein unerläßliches Erforderniß; aber es ist nicht minder ein solches, auf den guten, aus Gott fließenden, ewigen Geistesgrund aufmerksam zu machen, der in jedem Menschen ursprünglich sich findet; es darf nicht verschwiegen werden, daß die grelle Ausmalung des natürlichen Sündenelendes, wenn die im Geistesgrunde ruhende Heilsempfänglichkeit verschwiegen wird, nicht nur als eine Verläugnung der Wahrheit und ein schnöder Undank gegen Gott erscheinen muß, sondern auch für gewissensbeunruhigte Gemüther eine bittere Quelle innerer Trostlosigkeit werden kann.

Die herkömmliche Ansicht von dem Wesen wie von den Folgen der aktuellen Sünde muß eine veränderte Gestalt gewinnen, sobald

*) Christi Person und Werk, I, 369.
**) Christl. Dogmatik, §. 94.
***) System der christl. Lehre, §. 108.

einmal die Wahrheit durchgedrungen ist, daß der Geist, das eigentlich Personbildende im Menschen, in jedem Neugeborenen an sich noch nicht aktuell sündig ist, sondern erst durch den Contakt mit dem übermächtigen organischen Faktor, also nicht aus seiner eigenen Wesensbestimmtheit, sondern in Folge seines Verhältnisses zum Naturorganismus, zum Sündigen prädisponirt wird*). Eben darin aber, daß der Geist als solcher die Bestimmung zum Sündigen nicht in sich hat, ist auch die Bürgschaft gegeben, daß das menschliche Personleben nicht schlechthin der Sünde verfallen sein kann; eben daher schöpfen wir die Zuversicht, daß ein unzerstörbarer göttlicher Lebensgrund neben dem erbsündlichen Naturgrund den Ausgangspunkt für jede menschliche Lebensentwicklung bildet.

Unverkennbar stellen sich dieser Auffassung von vornherein nicht geringe Schwierigkeiten entgegen. Schon J. Müller hat daran erinnert, daß unter solchen Umständen das gänzliche Befreitbleiben eines größeren oder kleineren Theiles der Menschheit von der Befleckung mit eigener Schuld mit Zuversicht zu erwarten wäre**). Diese Einrede trifft nun freilich die von uns vertretene Ansicht nicht. Indem wir in dem Neugebornen einen derartig überwiegenden Naturhang setzen, daß er lediglich als ein Naturwesen seine irdische Laufbahn eröffnet, während sein Geistleben noch in das Dunkel der Bewußtlosigkeit eingehüllt ist: so räumen wir damit ein, daß der Geist in dem Neugebornen lediglich als Potenz, die Natur dagegen mit ihren organischen

---

*) Treffende Anklänge an diese gewichtige Wahrheit hat J. P. Lange (Pos. Dogmatik, 533): „Der individuelle Mensch kommt nach seinem innersten Wesen nicht „aus den Lenden" Adams, sondern aus dem ewigen Liebesrathe Gottes in die Welt. Zwar ist der Geist in ihm gebunden von der Verstimmung der Seele und des Leibes, aber dieses Gebundene in ihm ist doch eben der Geist, und kann mit dem Geiste Gottes eine Gegenwirkung ausüben gegen die alte Verstimmung. Daher wird jedes Individuum mit einer Mission des Segens in den alten Erbfluch hineingeboren. Jedes neugeborne Kind ist seit Evas und Noahs Zeiten eine Hoffnung der Hülfe. Und mit Grund; denn läßt man die Menschheit in ihrer organischen Beziehung aufgehen, so verkennt man ihre göttliche Abkunft .... Von jenem göttlichen Ursprunge her soll also der neugeborne Mensch der Menschheit einen Segen mitbringen."

**) A. a. O., II, 443.

Trieben und Bedürfnissen als aktuelle Macht vorhanden ist. Daher ist beim ersten dämmernden Erwachen des Geistes das Fleisch, d. h. die sinnliche Naturbestimmtheit, nothwendig übermächtig, und jedes Menschenleben beginnt in aktueller sündlicher Selbstbestimmung. Allerdings ist dieser Anfang nicht die Wirkung einer äußeren Naturnothwendigkeit, sondern er geschieht mit innerer Freiheit. Diese Freiheit ist nicht so zu verstehen, als ob es eben so sehr in dem Belieben eines Jeden stände, sein Leben mit dem schlechthin Guten als mit dem Bösen zu beginnen; das Belieben ist nicht Freiheit, sondern Willkür. Das Subjekt bethätigt seine Freiheit gleich beim ersten Beginne der sündlichen Lebensrichtung aktuell darin, daß es gegen alle Regungen, die nicht aus dem Grunde der Persönlichkeit, dem Geistleben, entspringen, sondern lediglich dem Boden der organischen Naturtriebe entwachsen und die unmittelbare Bezogenheit des Geistes auf Gott verdunkeln, von dem Centrum des Geistlebens, dem Gewissen, aus sofort reagirt. Daß also ein größerer oder kleinerer Theil der Menschen von eigener Sünde ganz frei bleibe, daran ist nach diesen Voraussetzungen darum nicht zu denken, weil der Geist beim Beginne seiner Thätigkeit von vorn herein durch den Naturorganismus begriffswidrig gebunden erscheint. Die Sünde ist für den Menschen nach seiner gegenwärtigen Naturbeschaffenheit unvermeidlich, aber dennoch ist er nicht zu sündigen gezwungen; sie geht aus einem Naturhang hervor, und dennoch ist sie ein Akt der Freiheit. Wäre die aktuelle Sünde das letztere nicht, dann wäre auch sie, ähnlich wie die Erbsünde, lediglich ein sachliches Uebel, keine persönliche Verschuldung*).

*) Krabbe (Lehre von der Sünde und vom Tode, 150 f.) hat gut gezeigt, wie die Schrift nichts davon weiß, daß die nachgebornen Menschen die Schuld Adams vermittelst Zurechnung zu tragen hätten, dagegen fehlt es ihm an der Erkenntniß, daß neben der angebornen Sündhaftigkeit, als der Naturanlage zum Bösen, eine angeborne Geistwesenheit als ethische Anlage zum Guten sich findet. Auch Bockshammer (die Freiheit des menschlichen Willens, 129) hat richtig auf den „Ueberreiz des irrationalen Princips", das „fortwährende Sollicitiren der Naturseite unseres Wesens, welche aus der Tiefe, wohin sie gehört, zur Herrschaft, die ihr nicht gebührt, emporstrebt", hingewiesen, ohne jedoch das Problem eigentlich zur Lösung zu bringen.

Schwerer als die hiermit zurückgewiesene scheint eine andere Einrede zu wiegen. Wäre es doch dem Menschen, meint J. Müller, unter jener Voraussetzung zwar wohl sehr erschwert, aber nicht durchaus unmöglich gemacht, den göttlichen Forderungen, wie er sie erkenne, in Handlung und Gesinnung zu entsprechen. Müsse doch wenigstens zugegeben werden, daß mit jeder Steigerung der Schwierigkeit, wenn die letztere nicht überwunden werde, eine Minderung der Schuld nothwendig gleichen Schritt halte, und könne daher diese Ansicht nicht anders, als von der Freiheit der Selbstentscheidung, wodurch der Wille sich mit Schuld belaste, um der Allgemeinheit dieser Belastung willen so viel nachlassen, daß das Schuldbewußtsein geschwächt, und von jener Freiheit, um sie nicht zu verlieren, so viel festhalten, daß die Allgemeinheit der Verschuldung nicht wirklich erklärt werde*). Dieser Einwurf wäre nicht unbegründet, wenn mit Krabbe jede Thatsünde als Resultat eines von der natürlichen Sündhaftigkeit unabhängigen Principes, als Produkt eines reinen „Willensaktes" zu betrachten wäre**). Allein diese Auffassung kann schon deßhalb unsere Zustimmung nicht erwerben, weil sie die wirkliche Sünde, anstatt aus der erbsündlichen Naturbeschaffenheit, umgekehrt aus dem Geiste, also aus einer an sich nicht sündlichen Quelle, hervorgehen läßt. Die wirkliche Sünde geht nämlich lediglich aus der anormalen Naturbeschaffenheit, und zwar in der Art hervor, daß vom Beginne der Lebensrichtung an eine Hemmung und Verdunkelung des Geistes durch sie bewirkt wird. Daß schon vor dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins die angeborne Sündhaftigkeit in, den Thatsünden ganz gleichartigen, Aeußerungen sich bethätige***), ist eine ethisch nicht zu begründende Voraussetzung. Die Manifestationen der organischen Triebe und sinnlichen Bedürfnisse in dem neugeborenen Kinde lassen eine sittliche Beurtheilung noch gar nicht zu; sie bewegen sich schlechthin in der Region des Naturgebietes,

---

*) A. a. O., II, 437, 444.

**) Krabbe, a. a. O., 165, besonders 166: „Wir haben ebenso sehr diejenigen zurückgewiesen, welche alle Sünde aus einem ererbten und zwingenden Hange ableiten, als diejenigen, welche einen bestimmenden Einfluß der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur auf die Thatsünde abläugnen wollen." Vergl. auch Bockshammer a. a. O., 121.

***) J. Müller a. a. O., II, 439.

und so wenig wir ein Recht haben, den Sturmwind anzuklagen, wenn er die Eiche zersplittert, oder den Blitz, wenn er den Kirchthurm zerschmettert, ebenso wenig sind wir berechtigt, die Aeußerungen der Lust oder der Unlust vor dem Erwachen des Selbstbewußtseins als Aeußerungen angeborener Sündhaftigkeit zu betrachten, wir müßten denn den Kanon umstoßen wollen, daß es keine Sünde gibt außerhalb der Region der Freiheit. Dagegen ist der Punkt in der Entwicklung des Personlebens, an welchem das Selbstbewußtsein zum erstenmale aufdämmert, allerdings erfahrungsgemäß niemals nachweislich, und kein Mensch vermag daher in dem Verlaufe seines diesseitigen Daseins die Grenzscheide anzugeben, an welcher Schuldlosigkeit und Verschuldung sich zum erstenmale berühren. Nur so viel ist gewiß, daß, so weit unsere Erinnerung an den Anfang unserer Lebensentwicklung hinaufreicht, eben so weit auch das Bewußtsein begangener Sünden und damit verknüpfter Verschuldung uns begleitet. Irgend einmal haben wir sicherlich angefangen zu sündigen; und eben so sicher hat es einen Zeitpunkt in unserem Leben gegeben, wo wir noch nicht gesündigt hatten, und als solche, denen das Licht der freien Selbstbestimmung noch nicht aufgegangen war, auch noch nicht selbstverantwortlich sein konnten.

Dabei ist allerdings keinem Zweifel unterworfen, daß die ersten Sünden auch die schwächsten sind; nur wird dadurch, daß wir diese Thatsache anerkennen, keineswegs der Begriff der Schuld verringert. Wäre es doch das Zeichen einer rein mechanischen Ansicht von dem Wesen des Geistes, wenn wir annehmen wollten, daß die Theilnahme desselben an der Sünde unter allen Umständen ein gleiches Maß der Verschuldung mit sich führte! Beruht das Wesen der Sünde — wie wir früher gezeigt haben*) — auf einer gottwidrigen Selbstbestimmung der Persönlichkeit, dann muß auch das Maß der Verschuldung von der größeren oder geringeren Stärke derselben abhängig sein. Je mehr der Mensch sich der Gottwidrigkeit seiner Gesinnung oder Handlung bewußt ist, desto größer ist auch seine Schuld; je weniger Mühe es den Geist gekostet hätte, seinem wahren Wesen zu folgen, desto mehr ist er dafür verantwortlich, wenn er dem ursprünglichen Zuge sich

*) Siehe oben, Bd. II, 181 f.

dennoch widersetzt hat. Deßhalb beurtheilen wir mit Recht die Sünden der Kinder, der Jugend überhaupt, milder als die des reiferen und vorgerückteren Alters, und es ist eine Forderung der Billigkeit, daß die Strafrechtspflege für diejenigen Verbrecher, deren geistige Unreife nachweislich ist, wie Unmündige oder Schwachsinnige, schonende Nachsicht eintreten läßt. Eben damit wird aber verhütet was J. Müller befürchtet, daß das Schuldbewußtsein durch die unbedingte Anerkennung der Freiheit geschwächt und unsicher gemacht werde. Die Freiheit geht aus dem Zustande der Potenzialität erst allmälig in den der Aktualität über. Mit der Entwicklung des Geistes entwickelt sich auch die Freiheit, wird die sittliche Beurtheilung immer strenger, und in demselben Grade, in welchem mit dieser fortschreitenden Entwicklung das Uebergewicht der organischen Triebe dem Prinzipe nach gedämpft wird, wird zugleich auch schon eine geringere Erregung derselben zur schwereren Sünde, und darum zur belastenderen Schuld. Als „atomistisch" läßt sich diese Vorstellungsweise schon deßhalb nicht bezeichnen, weil jede wirkliche Sünde vermöge des im Personleben tiefwurzelnden Zusammenhanges zwischen Natur und Geist eine nachtheilige Wirkung auf das Verhältniß des Geistes zum Naturorganismus äußert. Wie durch die Reaktion des Geistes gegen das Fleisch die Macht des letzteren gedämpft wird, so wird umgekehrt durch die Einwilligung des Geistes in den Naturhang die Gewalt der natürlichen Triebe und Begierden verstärkt und entfesselt, so daß vermittelst eines unauflöslichen Causalzusammenhanges jede Sünde mit der ganzen Reihe vorangegangener in demselben Personleben auf's Engste verflochten ist. Keine Sünde steht für sich allein da; jede spätere ist durch eine frühere bedingt und bedingt selbst wieder die nachfolgende, und es fallen demnach nicht nur vereinzelte Lebensmomente, es fällt das Gesammtleben des Menschen unter den Begriff der Schuld*).

*) Chalybäus (System der specul. Ethik, I, 211) sagt richtig: „Gleichwie das Causalitätsverhältniß erst vollständig entwickelt vorliegt in dem Proceß der Wechselwirkung, wo die Wirkung sich sofort wieder als Ursache u. s. w., das Ganze sich mithin als Proceß, Causalitätsverkettung, darstellt: so findet auch im Bösen ein solcher Proceß statt, wo die Sünde, welche aus Verschuldung hervorgeht, wieder zum Grund neuer Sünden wird und die Schuld derselben trägt. Dies ist die aus den Thatsünden hervorgehende Zuständlichkeit des Subjects."

§. 46. Worin besteht nun aber das eigentliche Wesen der wirklichen Sünde? Die gewöhnliche Beschreibung, wornach dieselbe als ein mit dem göttlichen Gesetze im Widerspruche befindlicher Willensakt bezeichnet wird*), ist keineswegs genügend. Ist es doch, wie schon früher gezeigt wurde, an sich schon irrthümlich, das Wesen der Freiheit, und darum auch der Sünde, lediglich in den Mißbrauch des Willens zu setzen, als ob das menschliche Geistleben nur eine Bethätigung des Willens wäre. Jede wirkliche Sünde schließt vielmehr, wie unser Lehrsatz aussagt, vor Allem eine größere oder geringere Unterdrückung der Gewissensfunktion in sich, und hat somit ihre Quelle in einer Hemmung und Verdunkelung des Gottesbewußtseins, d. h. in einem Uebergewichte des sinnlichen über den geistigen Faktor. Sinnlichkeitssünden und Geistessünden.

Ursprünglich ist der menschliche Geist, wie früher von uns dargelegt worden ist, auf Gott dergestalt unmittelbar bezogen, daß er nur als ein auf Gott bezogener auf sich selbst und die Welt bezogen ist. Nun ist allerdings das Geistleben, das in jedem

*) Schon Augustinus (de peccatorum merit. et rem., I, 15) beschreibt die wirkliche Sünde als das, quod non ex Adam traxerunt homines, sed sua voluntate addiderunt, oder quod non est originis, sed jam propriae voluntatis. Melanchthon (enarrat symb., 416): peccatum actuale est actio pugnans cum lege Dei, offendens Deum et commerens iram Dei et aeternas poenas, nisi facta sit remissio. — Quenstedt (systema II, 63): Peccatum actuale ab actu peccaminoso dicitur atque hoc ipso originali peccato contradistinguitur . . . Sumitur vox actus et actuale h. l. non stricte, pro externis tantum operibus et peccatis commissionis, sed late, ita ut etiam internos vitiosos motus, tam primos quam secundos, nec non peccata omissionis complectatur. In der reformirten Dogmatik findet sich in prädestinatianischem Interesse das Bemühen, das formale actionis von dem materiale zu unterscheiden, jenes Gott, dieses dem Sünder zuzuweisen. So z. B. Wendelin (collatio doctr. chr., 151). Auch Alsted (theol. didactico schol. 441): peccatum dicitur actuale, non quod peccatum sit actio aut quod actio sit peccatum, sed quod peccatum illud sit in actione. Auch Keckermann ermahnt (systema theol., 268): periculose definitur peccatum, quod sit actio, quia omnis actus secundus est ab actu primo, videlicet Deo . . . , itaque peccatum formaliter non est ipsa actio, sed vitium, sed defectus actionis. Vergl. auch Polanus (synt. theol. VI, 3, 2186). Namentlich ist die reformirte Dogmatik beeifert, dies peccatum actuale lediglich aus dem pecc. originale hervorgehen zu lassen. Keckermann, a. a. O.: actuale est quod ab originali profluit.

Menschen noch immer ursprünglich aus Gott ist, anfänglich in demselben noch nicht erwacht. Bei seinem ersten Erwachen jedoch findet es sich immer noch unmittelbar mit Gott verbunden vor. In dieser unmittelbaren Aufgottbezogenheit nach der Geistesseite hin besteht nun auch die wirkliche Unschuld und relative Reinheit der Kinder. Nur von hier aus können wir es uns erklären, daß der Herr als Bedingung der Theilnahme am Himmelreiche die Kinderähnlichkeit fordert und von den Kindern aussagt, daß sie als solche schon im Besitze des Reiches Gottes seien*). Sicherlich will der Herr mit solchen Aussprüchen nicht eine Sündlosigkeit der Kinder lehren, aber doch eine beziehungsweise noch große Unbefangenheit und Unbeflecktheit ihres Geistlebens im Verhältniß zu ihrer sündlichen Naturbeschaffenheit, so daß sie in gewissem Sinne und zum großen Theile ursprünglich noch sind, was der unter die Gewalt der Sünde gefangen genommene erwachsene Mensch später durch die Gnade erst wieder werden soll.

Jene anfängliche unmittelbare Gemeinschaft des kindlichen Geistes mit Gott wird freilich in dem Augenblicke des erwachenden Bewußtseins auch sofort getrübt durch das Uebergewicht der organischen Erregtheit, welche der Geist als eine ausgebildete bereits vorfindet. Allerdings werden die Sünden der Kinder in der frühesten Zeit des aufdämmernden Geistlebens noch nicht mit heller Vernunfteinsicht und voller Willensenergie begangen; sie sind noch nicht Geistessünden im eigentlichen Sinne des Wortes. Der Geist verhält sich auf dieser Stufe der Entwicklung dem ihn verdunkelnden und bewältigenden sinnlichen Faktor gegenüber noch leidend; daß er leidet, wo er herrschen sollte, das ist eben seine Sünde. Denn der Geist hat nicht die Bestimmung, sich von der Natur gefangen nehmen zu lassen, sondern umgekehrt, die Natur in seine Dienste zu nehmen. Eben aus diesem Grunde

---

*) Matth. 18, 1 ff.; Mark. 10, 14 f. In dem *τῶν γάρ τοιούτων ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* ist das *ἐστὶν* zu betonen. Schon Theophylakt zu d. St. hat anerkannt, daß der Herr hier die Kinder als Vorbilder der *ἀκακία, ἣν τὰ παιδία ἔχουσιν ἀπὸ φύσεως*, darstellen wolle, was freilich mit der hergebrachten kirchlichen Erbsündenlehre nicht übereinstimmt. Es muß doch seinen sachlichen Grund haben, warum, um mit Bengel zu reden (gnomon zu Matth. 18, 3), ubique scriptura favorem demonstrat pro parvulis.

sind die Sünden der Kinder in der Regel nicht Sünden des Willens im specifischen Sinne des Wortes, sondern vielmehr der Willenslosigkeit, der sittlichen Schwachheit. Diese pflegt nun auch allen den Individualitäten, in welchen es niemals zu einer kräftigen Gegenwirkung gegen das angeborene fleischliche Wesen, niemals zu einer entscheidungsvollen sittlichen Krise kommt, habituell anzuhaften. Von diesen Allen gilt, was von den Kindern im Allgemeinen, in einem gewissen Sinne, daß der Geist willig zum Guten, das Fleisch aber schwach ist*).

Zwar ist die Bemerkung, daß der Erlöser jenen Ausspruch nicht von den Menschen überhaupt gethan habe**), insofern richtig, als bei vielen Menschen die Willigkeit des Geistes zum Guten aufgehört hat, und die anfängliche Schwäche der sinnlichen Natur in eine tiefe Verderbniß derselben übergegangen ist. Unrichtig dagegen ist die Meinung, daß er ihn nur von seinen Jüngern gethan habe. Dann hätte ja — schon zur Verhütung unvermeidlichen Mißverständnisses und Mißbrauches — das Pronomen nothwendig beigefügt werden müssen. Unstreitig ist es eine allgemeine Sentenz, welche der Herr — mit Beziehung auf die besonderen Umstände des Augenblickes — an jener Stelle ausspricht. Je wahrscheinlicher es ist, daß Joh. 3, 6 der Herr mit den Worten: was aus dem Fleische geboren sei, das sei Fleisch, was aus dem Geiste geboren sei, das sei Geist, einen ähnlichen sententiösen Ausspruch von allgemeiner Bedeutung gethan habe, um so weniger kann er dort unter dem Geiste die dritte Person der Gottheit im trinitarischen Sinne des Wortes verstanden wissen wollen. Der Geist kommt — nach der Lehre der Schrift — überhaupt von oben; er ist an sich die Quelle des göttlichen Lebens. In dem Menschen ist er im Allgemeinen begrenzt, gedrückt, verdunkelt; nur der Sohn Gottes hat ihn in ursprünglicher Reinheit und unerschöpflicher Fülle***).

Hieraus folgt, daß eine Reihe von Sünden Sinnlichkeitssünden im engeren Sinne des Wortes sind. Der Geist ist zwar im Menschen, allein er vermag nicht zur Herrschaft über die sinnliche Lust und Begierde hindurch zu dringen. Der Reiz der sinn-

*) Matth. 26, 41. Vergl. oben, S. 219.

**) Jul. Müller, a. a. O., I, 435.

***) Joh. 3, 34: *Οὐ γὰρ ἐκ μέτρου δίδωσιν (ὁ θεὸς αὐτῷ) τὸ πνεῦμα.*

lichen Organe zum Weltgenuß ist mächtiger, als der Zug des Geistes nach Uebereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz, und in diesem Falle entsteht die aktuelle Sünde noch immer ganz so wie Jakobus es so treffend beschreibt: die eigene Lust, d. h. der der Persönlichkeit anhaftende, auf Naturbefriedigung gerichtete, organische Trieb lockt und fängt einen Jeden, hemmt und unterdrückt das höhere Geistleben in einem Jeden. Die Lust ist selbst bereits wirkliche Sünde, wo der Geist ein Bewußtsein von ihr hat und im Gewissen stärker oder schwächer dagegen reagirt; und sie bringt, wenn sie empfangen hat, d. h. wenn die Funktionen des Geistes sich mit ihr eingelassen und ihr dienstbar gemacht haben, neue Sünde hervor*). Auch nach der apostolischen Schilderung im Römerbriefe bricht die natürliche Sündhaftigkeit zunächst in allen möglichen Formen der bösen Lust hervor**). Nicht der Geist wird als die Sünde anfänglich hervorbringend gedacht; nicht er ist der Betrüger, er ist nur der Betrogene. Der Betrüger ist die Schlange, der sinnliche Weltreiz. Das Personleben des Menschen (ἐγώ) heißt zwar Röm. 7, 14 fleischartig (σάρκινος), aber nicht weil es an sich, sondern weil es so geworden ist unter dem bewältigenden Einflusse der Sünde (πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν)***). Gerade an jener Stelle weist ja der Apostel auf's Ueberzeugendste nach, daß die eigentliche Substanz des Menschen, der innerste Kern seiner Persönlichkeit, von der Sünde nicht ganz unterdrückt werden kann, daß dieselbe doch immer nur an der organischen Naturseite haftet, wobei sie freilich das mit dieser im Organismus so eng verknüpfte Geistleben in die unwürdigsten Bande zu schlagen vermag†).

Wie so ganz aus der Erfahrung eines Jeden geschöpft ist doch die Schilderung des Apostels! Der anfänglich noch wider-

*) Vergl. Jak. 1, 14 f. Huther bemerkt ganz richtig gegen Hofmann (Schriftbeweis, 469) und Wiesinger (z. d. Stelle), daß die ἐπιθυμία hier nicht die erbsündliche Naturbeschaffenheit bedeutet.

**) Röm. 7, 8: Ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν ἐπιθυμίαν.

***) S. Röm. 7, 14 und 7, 11: ἡ γὰρ ἁμαρτία . . . ἐξηπάτησέν με . . Der Reiz der Sünde ist mächtiger, als die Persönlichkeit, d. h. das dieselbe constituirende Geistleben.

†) Röm. 7, 17 f.: Νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτό, ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία . . . οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν . . . Ὃ οὐ θέλω τοῦτο ποιῶ u. s. w.

strebende und wohl längere Zeit hindurch im Gewissen die böse Lust strafende Geist wird, je mehr er sich allmälig der Gemeinschaft mit Gott entwöhnt und an Besitz und Genuß der Welt gewöhnt, um so mehr in das Wesen dieser Welt hinein verstrickt, und, indem er so gewohnheitsmäßig seine Kräfte und Gaben anstatt im Dienste Gottes im Dienste der Welt verwendet, geht zuletzt die Sinnlichkeitssünde in eigentliche Geistessünde über. Die Vernunft arbeitet mit ihrer Denkkraft lediglich noch für die Güter dieser Welt*), und der Wille willigt nicht etwa nur aus bemitleidenswerther Schwäche, sondern mit wohlüberlegter und kühner Arglist in das Böse ein**). Das Böse, welches an sich geistwidrig ist***), hat jetzt den Geist wie durch einen dämonischen Zauber unter seine Gewalt gebannt; die Sünde wird zum leidenschaftlichen Genusse; sie verwandelt sich in das, das ganze Personleben beherrschende, Laster; sie erniedrigt den Menschen bis zum Thier, und verwildert ihn bis zum Teufel.

In das Gebiet der lediglich sinnlichen Lebensregion fallen alle sogenannten leichteren Sünden, diejenigen, die man unrichtiger Weise als unfreiwillige und unvorsätzliche bezeichnet, d. h. die mit einer so schwachen gottwidrigen Erregung des dabei mitwirkenden Selbstbewußtseins begangen werden, daß sie im Gewissen nicht deutlich als Sünden erkannt sind, die sogenannten Unterlassungssünden, die schon der Natur der Sache nach auf einem Mangel an Energie des Geistlebens beruhen, die verborgenen Sünden, die Sünden des Herzens, der Gesinnung überhaupt, welchen nicht Spannkraft genug innewohnt, um bis zur That auch nach außen sich zu verwirklichen. In das Gebiet der Geistessünden dagegen gehören die gewöhnlich als freiwillig und vorsätzlich bezeichneten, die Begehungssünden, alle offen und frech sich hervorwagenden Sünden der That, insbesondere die Sünden der Tücke und Bosheit, der gewissenlosen Verläugnung und Verhöhnung der höchsten Heilswahrheit selbst.†)

---

*) Röm. 8, 5: Οἱ κατὰ σάρκα ὄντες τὰ τῆς σαρκὸς φρονοῦσιν.
**) Röm. 2, 28 u. 29.
***) Gal. 5, 17.
†) Die herkömmliche Eintheilung der wirklichen Sünden beruht bekanntlich in der Regel auf keinem tiefer gehenden organischen Theilungsgrunde.

Allein gerade hier scheinen unserer bisherigen Ausführung Schwierigkeiten der ernstesten Art entgegenzutreten, die uns an den Grundlagen, von welchen wir ausgegangen sind, selbst irre machen könnten. Wenn der Geist ursprünglich „zum Guten geneigt", in Uebereinstimmung mit Gott ist: wie ist es dann überhaupt denkbar, daß derselbe nicht nur von den organischen Vermögen sich hemmen und verdunkeln, sondern unter Umständen sogar gänzlich unterjochen und mit seinen höheren Kräften den niederen dienstbar machen läßt? Zur richtigen Beantwortung dieser Frage ist vor Allem eine richtige Vorstellung von dem Wesen des persönlichen Geistes selbst erforderlich. Das Geistleben des Menschen ist, obwohl ursprünglich unmittelbar aus Gott, dennoch kreatürlich und, wie schon im grundlegenden Theile dieses Werkes gezeigt worden ist, lediglich nach innen, nicht aber nach außen unendlich*). Von Gott ausgegangen, ist der Geist dennoch auf die kreatürliche Welt angelegt und bezogen. Wenn schon der erste Mensch, seiner bewußten ungetrübten Gemeinschaft mit Gott ungeachtet, vom Weltreize gelockt sich gottwidrig selbst bestimmt hat, um die Welt zu gewinnen: so hat sich seit dem Sündenfalle das Verhältniß des Personlebens zur Natur sehr zu Ungunsten des Geistlebens verändert. Seit der Fortpflanzung der Menschheit vermittelst der Zeugung und Geburt beginnt jeder Mensch, wie wir gesehen haben, sein Geistleben in unbewußter Gemeinschaft

Quenstedt z. B. theilt ein 1) a causa in agendo deficiente interna in voluntaria und involuntaria; 2) a supposito peccante in nostra und aliena, venialia und mortalia; 3) a materia in qua in interna und externa, sive cordis, oris, operis; 4) ratione materiae circa quam in peccata contra primam und contra secundam tabulam, diese wieder in peccata contra proximum und contra nos ipsos; 5) ratione ipsius actus peccati in peccata commissionis und omissionis; 6) ratione effectus in clamantia (1 Mos. 4, 10; 48, 20; 2 Mos. 3, 7 und 22, 23; Jak. 5, 4: Clamitat ad coelum vox sanguinis, Sodomorum, vox oppressorum, merces detenta laborum) und non clamantia; 7) ratione adjunctorum in graviora und leviora, occulta und manifesta, mortua und viva, manentia und remissa, cum induratione et excoecatione conjuncta und non, remissibilia und irremissibilia. Als peccati mortalis tristissima species wird dann blasphemia sive peccatum in Spiritum S. bezeichnet.

*) Erster Band, S. 36.

mit Gott, und findet im Augenblicke des erwachenden Selbstbewußtseins durch eine zur Entwicklung gelangte Naturmacht sich bereits bedingt vor. Dieser Zustand ist von vornherein ein anormaler; jedes Menschenleben beginnt mit einer sittlichen Begriffswidrigkeit. Der Geist nimmt innerhalb des Personlebens von vornherein eine verkehrte Stellung ein; er, der berufen ist, die organischen Kräfte nach sich zu bestimmen, ist anfänglich schon durch dieselben bestimmt*). Diese anfängliche begriffswidrige Verkehrtheit (corruptio) des Personlebens ist der natürliche Grund ihrer Fortsetzung durch die Funktionen des von Anfang an verkehrt bestimmten Geistes. Eine einfache Umkehr zum Normalverhältnisse zwischen Geist und Natur ist nicht möglich, d. h. der Geist kann sich von dem Uebergewichte des organischen Faktors lediglich durch eigene Anstrengung deßhalb nicht erlösen, weil er apriorisch schon gebunden ist. Da das Selbstbewußtsein trotz seiner Bezogenheit auf das Gottesbewußtsein schon bei seinem ersten Erwachen durch die Uebermacht der Sinnlichkeit in die Aktualität des Sündigens versetzt ist: so hat jede — also auch die erste wirkliche — Sünde, die mit der ersten Aktualisirung des Geistlebens überhaupt zusammenfällt, in wie geringer Stärke sie zur Erscheinung kommen mag, eine sofortige Verstärkung des sinnlichen Faktors und daher einen verstärkten Reiz zu neuem Sündigen, zur unausweichlichen Folge. Allerdings erzeugt auch jede Sünde innerhalb des Geistlebens gleichzeitig eine Gegenwirkung, die in der Form des bösen Gewissens sich manifestirt. Allein das Verhältniß zwischen der Stärke des sinnlichen Faktors und der Stärke der Gewissensreaktion ist ein umgekehrtes. Je mehr die Sinnlichkeit durch fortgesetztes Sündigen in dem Personleben übermächtig wird, desto mehr wird das Gewissen durch dasselbe abgeschwächt, und es ist allerdings eine derartige allmählige Verstärkung des sinnlichen Faktors und allmählige Abschwächung der Gewissensreaktion denkbar, daß die letztere innerhalb des Selbstbewußtseins nicht mehr wahrgenommen wird.

*) Weizsäcker (a. a. O., 161) falsch: „Sobald es sich um den natürlichen Hergang des Erwachens eines geistigen Lebens aus dem sinnlichen handelt, so ist kein anderer als der geordnete Verlauf einer allmähligen Entwicklung denkbar."

Außerdem ist noch ein weiterer Umstand zu beachten. Die Thätigkeiten der Vernunft und des Willens sind zwar Thätigkeiten des Geistes, aber der Geist ist in denselben nicht mehr unmittelbar auf Gott bezogen. Wenn die Centralfunktion des Gewissens in ihrer Bezogenheit auf Gott gehemmt, ja, beinahe unterdrückt ist: dann werden auch jene Thätigkeiten nicht mehr gehörig durch sie normirt; sie bleiben sich selbst überlassen, und je weniger stark der Zug nach oben auf sie einwirkt, um so stärker wirkt dafür der Zug von unten auf sie. Schon bei den Sinnlichkeitssünden verfinstert sich die Vernunft und erlahmt der Wille. Das Kind, dessen Hand nach der verbotenen Frucht greift, vergißt in diesem Augenblicke die Strafandrohung des Vaters, und der vorher gefaßte gute Vorsatz, der Versuchung zu widerstehen, schwindet beim verlockenden Anblicke des sehnlich gewünschten Gegenstandes. Hier behält die sinnliche Lust, trotz der ursprünglich bessern Einsicht und trotz des anfänglich bessern Willens, die Oberhand. Hundert Sünden werden auch von Erwachsenen, wenn die normirende Einwirkung des Gewissens geschwächt ist, mit ähnlicher Trübung der Geistesvermögen begangen. So geht die jugendliche Unschuld im Rausche unbewachter Leidenschaft verloren, und die reichlichsten Thränen der Reue können die Befleckung nicht wieder abwaschen. So wird mit klopfendem Herzen der erste Griff in die anvertraute Kasse gethan; mit stockender Stimme und schamerglühtem Angesichte wird die erste Lüge hergestammelt; und es hat wohl niemals einen großen Verbrecher und ruchlosen Missethäter auf Erden gegeben, der im Augenblicke der ersten hervorbrechenden Sünde dem Reize der Versuchung unterlegen wäre, wenn Vernunft und Wille sich kräftig genug erwiesen hätten, die Flamme der bösen Lust zu dämpfen und den Aufruhr der wilden Leidenschaft zu bändigen.

In der allmähligen Steigerung der Sünde auf dem Grunde der erstarkenden Sinnlichkeit liegt eine furchtbare Dialektik, welche nicht ruht, bis ihre letzten Consequenzen gezogen sind, bis sie auf ihrem Höhepunkte angelangt ist. Nur eine mit wirksameren, als lediglich subjectiv-menschlichen, Kräften gesättigte Gewissensreaktion vermag dieser inneren Consequenz des Bösen hindernd in den Weg zu treten und ihre Macht zu brechen. Geschieht das letztere nicht, so wird die Gewissensthätigkeit selbst allmählig unterdrückt, und Vernunft und Wille werden von ihrem ewigen Lebensgrunde

immer mehr abgelöst. Diesen Zustand gesteigerter Actualisirung der Sünde stellen uns die Geistessünden dar. Nicht als ob wir mit dem letzteren Ausdrucke einräumen wollten, daß es Sünden des Geistes an und für sich gäbe. Der Geist als solcher kann, wie wir bereits dargethan haben, nicht sündigen, weil er als solcher unmittelbar von Gott ist. Dagegen kann der Geist allerdings in seinem begriffsgemäßen Verhältnisse zu Gott dermaßen gestört und unterbrochen werden, daß er sich, anstatt unmittelbar auf Gott, unmittelbar auf die Welt bezieht und die Welt als den höchsten Gegenstand seines Strebens setzt. Auf diesem Wege ist es möglich, daß er ganz dem Weltwesen verfällt und allen Scharfsinn des Verstandes, alle Kraft des Willens nur darauf verwendet, das Böse in der Welt zu verwirklichen.

Die äußere Veranlassung zu einer solchen Hingabe des Geistes an die Welt geht immer an sich von dem Reize der Sinnlichkeit aus *). Wir behaupten, daß keine wirkliche Sünde aufgezeigt werden kann, welche nicht ihre erste Veranlassung in einem Sinnen-

*) Gewiß bemerkt J. Müller (a. a. O., I, 429) mit Recht, daß die Sinnlichkeit schuldlos sei; der Mensch (die Person) ist immer, wenn er dem Reize der Sinnlichkeit gehorcht, der Schuldige; aber das Uebergewicht der sinnlichen Triebe im Menschen macht den Menschen schuldig, insofern er nicht geistige Kraft genug aufwendet, dieselben zu regeln, oder indem er seine geistigen Kräfte gar den sinnlichen dienstbar macht. Deßhalb aber fällt der Ursprung der Sünde nicht in den Geist als solchen, sondern der Geist wird von außen durch Naturfaktoren an der wahren Bethätigung seines Wesens gehindert, und daß er sich hindern läßt, daß er nicht trotz der Hindernisse sein wahres Wesen zur Geltung bringt, das ist seine (des Personlebens) Schuld. Marheineke, der die Theorie von der Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit sehr wegwerfend beurtheilt, sagt dagegen (System der theol. Moral, 152) im Ganzen treffend: „Die Natur, das Dasein geht über in's Bewußtsein, bemächtiget sich der Vernunft und Freiheit, und die ganze Macht der Natur ist die denkende Bewegung geworden und in sich gegangen; die Natur ist Ich geworden. Dies Menschwerden dessen, was nur Natur ist, ist der Ursprung des Bösen, das Uebergehen des Fleisches in den Geist, daß erst das Thier als nur lebendiges Wesen in dem Menschen zu Verstand und Willen kommt. Nicht also in dem Sinnlichen und Natürlichen, nicht im Geistigen oder Menschlichen liegt an und für sich das Böse, sondern in dem Uebergange, in der Bewegung des Sinnlichen und Irdischen in das Bewußtsein und den Geist, wodurch es eine Macht erhält, die es an sich nicht hat."

reize genommen hätte, und es folgt daraus, daß in Betreff ihrer Entstehung noch immer alle Sünden der ersten gleich sind. Die Sünden der Lüge, des Hochmuths, der Bosheit erscheinen zwar beim ersten Anscheine als lediglich geistartige. Allein nimmt denn nicht die Lüge, diese schon im frühesten Kindesalter hervorbrechende Grundsünde der Vernunft, fast immer ihren ersten Ursprung in der Furcht vor dem sinnlichen Schmerze der Strafe, welche dem Geständnisse folgen würde. Auch minder verwerfliche Arten der Lüge, wie z. B. die Scherzlüge, haben in dem sinnlichen Kitzel, den die gelungene Täuschung eines Andern erregt, ihre nächstliegende Ursache, und der sogenannten Nothlüge liegt ein sinnliches Grauen vor den möglicherweise entsetzlichen Folgen der Wahrhaftigkeit zu Grunde. Ist ferner der Hochmuth in seiner tiefsten Wurzel etwas Anderes als ein Streben, die organische Sphäre des persönlichen Daseins möglichst zu erweitern, die persönliche Einwirkung auf Menschen und Welt zu einer möglichst weitumfassenden zu machen? Weil die Wurzel des Hochmuths eine sinnliche ist, eben deßhalb begnügt er sich mit der inneren (geistigen) Anerkennung von Seite Anderer nicht. Er will äußere, sinnliche Zeichen davon sehen, daß sich Andere vor ihm beugen, und es liegt ihm Alles daran, daß der Tribut der Huldigung ihm recht augenscheinlich, so ostensibel als möglich, dargebracht werde. Wie wenig endlich auch die Bosheit ihren sinnlichen Hintergrund verläugnen kann, davon legt schon der Umstand Zeugniß ab, daß sie in der Regel mit grausamer Schadenfreude verbunden ist und sich an den sinnlichen Schmerzen und Qualen des von ihr verfolgten Gegenstandes mit einer Art von Wollust weidet. Eine Bosheit, die nicht zugleich grausam wäre, hörte eben damit auf, eigentliche Bosheit zu sein *).

*) Weizsäcker (a. a. O., 153): „Es ist mit Recht bemerkt worden, daß es kaum ein Böses der Selbstsucht gebe, an dem sich nicht ein, wenn auch zunächst versteckter, thatsächlicher Beweggrund niederer Triebe, oder ein Inhalt der Sinnlichkeit nachweisen ließe. . . . Und selbst bei der eigentlich sogenannten teuflischen Sünde, der Bosheit, welche das Böse als Böses, welche schaden will, um zu schaden, ... läßt sich doch ein Element der Sinnlichkeit schwer verkennen . . . . Man hat oft darauf aufmerksam gemacht, daß die Grausamkeit . . . . mit der Wollust gepaart zu sein pflege."

Eine Bosheit, die aus zweckloser Lust am Bösesthun wüthete, wäre Verrücktheit *).

Die Grade der Verschuldung

§. 47. Schon aus der bloßen Thatsache, daß Sünden mit zurücktretendem Geistleben, oder Sinnlichkeitssünden im engeren Sinne des Wortes, und Sünden mit hervortretendem Geistleben, oder Geistessünden im weiteren Sinne des Wortes, unterschieden werden müssen, ergibt sich, daß nicht alle Sünden gleichartig sind, sondern daß es hinsichtlich des Grades der Verschuldung verschiedene Abstufungen gibt **). Ein solcher Stufengang der Sünde findet sich nun auch nicht nur in jedem einzelnen Menschenleben, sondern ebenso sehr in der Sittengeschichte der Menschheit vor. Auf der einen Seite hat Thiersch nicht Unrecht mit der Behauptung, daß eine progressive Steigerung der Sünde innerhalb des menschheitlichen Gesammtlebens nachweislich ist ***), nur daß die andere Seite der Entwicklung zum Besseren, von welcher die Verwicklung zum Schlimmern nothwendig begleitet ist, nicht übersehen werden darf. So liegt denn auch der seit Baumgarten gebräuchlich gewordenen Eintheilung des sündlichen Gesammtzustandes des Menschen in besondere „verderbte Zustände" eine gewisse Wahrheit zum Grunde †), wenn auch die Entwicklung weder mit der Knechtschaft ††), noch mit der rela-

*) Dies gegen Weizsäcker (a. a. O., 109).

**) Daher hat denn auch die scholastische wie die reformatorische Dogmatik sich gegen den bekannten Satz der Stoiker: omnia peccata esse paria, ausgesprochen. Vergl. Thomas von Aquino, Summa, I, 2, qu. 73, art. 2: Multum interest ad gravitatem peccati, utrum plus vel minus recedatur a rectitudine rationis (!). Chemnitz (loc. th., I, 258): Non omnia peccata esse paria, sed unum esse gravius alio, patet ex illis dictis Joan. 19, 11; 1 Tim. 5, 8; 2 Pet. 2, 20 sq. Numerantur autem varii modi, quibus unum peccatum efficitur gravius alio.

***) Vorlesungen a. a. O., II, 13.

†) Vergl. S. J. Baumgarten, evangel. Glaubenslehre, II, 578 f., der einen Stand der Sicherheit und der Knechtschaft annimmt.

††) S. Reinhard, Vorlesungen über die Dogmatik, 321, und System der christl. Moral, I, 797 f., wo er (Moral a. a. O., 790) zwar einräumt, daß die verderbten sittlichen Zustände, welche bei der menschlichen Natur vorkommen können, an sich unendlich mannichfaltig sein müssen, aber dennoch hauptsächlich vier Stände: der Knechtschaft, fleischlichen Sicherheit, Heuchelei, Verstockung, unterscheidet.

tiven Bewußtlosigkeit *) den Anfang nimmt. Der Zustand der Knechtschaft unter der Sünde ist, wie J. Müller mit Recht bemerkt, nicht derjenige, womit die Individualität sich persönlich zu manifestiren beginnt. Wie das Einzelleben noch immer, so hat auch das menschheitliche Gesammtleben mit dem Bewußtsein überwiegender Sinnlichkeit und des im Verhältnisse zu derselben noch unentwickelten Geistlebens, oder mit dem Zustande der sinnlichen Schwäche, begonnen. Aus einem Mangel an sittlicher Energie entspringen in der Regel die Jugendsünden, die mit Recht als Thorheiten bezeichnet werden; nicht der „erwachte Zwiespalt", welcher ja jeden sündlichen Zustand mehr oder weniger begleitet, sondern die vorwiegende Triebkraft der sinnlichen Natur, der Mangel an sittlichem Reaktionsvermögen, bildet die Eigenthümlichkeit derselben. Erst die fortgesetzte gewohnheitsmäßig gewordene Sünde bringt jenen Zustand der Knechtschaft hervor, in welchem die Hauptvermögen des Geistes der sinnlichen Lust dienstbar werden, bis auf dem Höhepunkte desselben Verstockung eintritt.

Hier ist nun auch der Ort, an welchem die Frage nach der größten Sünde entsteht? Im Allgemeinen sind wir mit der neuerlich gemachten Bemerkung einverstanden, daß nicht überall da, wo in der Schrift von Verstockung eines Menschen die Rede, eine völlige Erstorbenheit des religiösen und sittlichen Faktors anzunehmen sei**), wie wir uns ja schon früher einen Zustand gänzlicher Unempfänglichkeit für das Heil nur unter der Bedingung möglich denken konnten, daß das Wesen der Persönlichkeit selbst gänzlich verloren gegangen wäre, der Einrede Schleiermacher's nicht zu gedenken, daß eine derartige Annahme eine particularistische Beschränkung des Gebietes der Erlösung in sich schlösse ***). Vielmehr haben wir uns die Verstockung oder Verhärtung †) als eine zeitweilige völlige Unterbrechung oder Unterdrückung der

*) J. Müller, a. a. O., I, 574, unterscheidet die drei Zustände: der relativen Bewußtlosigkeit, des erwachten Zwiespaltes oder der Knechtschaft und der Verhärtung.

**) J. Müller, a. a. O., II, 575.

***) Der christl. Glaube, §. 74, 3.

†) πώρωσις Röm. 11, 25; πώρωσις τῆς καρδίας Eph. 4, 18. Verwandt ist σκληροκαρδία Matth. 15, 8; Marc. 10, 5.

Gewissensfunktion zu denken, und nur, wo eine solche eingetreten ist, kann nun auch die größte Sünde, d. h. die Sünde wider den heiligen Geist, wirklich begangen worden sein.

Worin diese ihrem Wesen nach besteht, darüber sind die Ansichten ohne ausreichenden Grund getheilt, nachdem der Herr selbst sie deutlich als eine Lästerung des heiligen Geistes, d. h. ein ruchloses Schmähreden gegen die Wirkungen des heiligen Geistes*), beschrieben hat. Sie ist demnach ihrer Erscheinung nach ein in öffentlicher Rede hervorbrechender eingewurzelter Haß gegen das wiederherstellende Walten des heiligen Geistes in der sündigen Welt, und es ist schon deßhalb kein Grund zu der Annahme vorhanden, daß sie gerade durch die Offenbarung Gottes in Christo bedingt sei**), als ja merkwürdiger Weise dieselbe Sünde, wenn sie gegen Christum begangen wird, nicht denselben Grad der Verschuldung nach sich zieht. Ebenso wenig ist ein Grund dafür vorhanden, daß nur Wiedergeborene sich dieser Sünde theilhaftig machen können, wogegen die reformirte Dogmatik von ihrem Standpunkte aus entschiedene Einsprache erhoben hat***). Schon daß nach der synoptischen Darstellung die doch sicherlich nicht wiedergeborenen Pharisäer als diejenigen, welche diese Sünde entweder schon begangen hatten, oder doch zu begehen im Begriffe standen, bezeichnet werden, ist ein unwiderlegliches Zeugniß dafür, daß die Wiedergeburt keine nothwendige Bedingung derselben sein kann. Wenn aber Hebr. 6, 3 f., wie höchst wahrscheinlich, die gleiche Sünde geschildert wird, so ist auch diese Stelle insofern eine Bestätigung für unsere Ansicht, als von den besten Auslegern immer mehr anerkannt wird, daß in derselben von wahrhaft Wiedergeborenen nicht die Rede ist. Alle diejenigen Eigenschaften, welche der Hebräerbrief von den wieder Abgefallenen aussagt, sind solcher Art, daß sie eine völlige, aus dem innersten Lebenspunkte der Persönlichkeit

---

*) Matth. 12, 31: ἡ τοῦ πνεύματος βλασφημία. Vers 32 ist sie als ein εἰπεῖν κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου bezeichnet. Vergl. Luc. 12, 10.

**) J. Müller, a. a. O. II, 594.

***) Keckermann, systema, 278: Peccatum in Spiritum S. in homines reprobos tantum cadit.

hervorgehende, Umwandlung, wie sie die Wiedergeburt fordert*), geradezu ausschließen. Ist doch die Erleuchtung (φωτίζειν) nach Eph. 3, 9 eine Eigenschaft lediglich der christlichen Erkenntniß, welche selbstverständlich der Wiedergeburt vorangehen muß; und setzt doch das Gekostethaben (γεύσασθαι) von der himmlischen Gabe und das Antheilbekommenhaben (μετόχους εἶναι) an dem heiligen Geiste, wenn auch bereits religiöse Erfahrungen, doch keineswegs eine völlige innere Erneuerung zu einem neuen Leben im heiligen Geiste voraus. Liegt doch endlich auch in der Thatsache des Gekostethabens von dem göttlichen Worte und den Kräften der höheren Welt nichts, was auf den Zustand einer centralen Umwandlung des Personlebens einen Schluß zu ziehen berechtigte. Außerdem erhellt noch aus der Parallelstelle Hebr. 10, 26 genugsam, daß der Apostel solche Personen im Auge hat, bei denen der Glaube nicht mit der Erkenntniß Schritt hielt**) und die ihres entwickelteren, mit tieferer Einsicht in die christliche Wahrheit verbundenen, Intellektualismus ungeachtet den Sohn Gottes dennoch in Leben und Wandel mit Füßen traten und das Blut des Bundes, womit sie geheiligt worden, in der That verachteten.***)

Sind es doch auch gerade die Höhepunkte dogmatischer Erkenntniß, welche uns zu gleicher Zeit den Blick in die tiefsten Abgründe religiösen und sittlichen Zerfalls erschließen, von der correkten Lehre der Pharisäer an, welche Christi Blut leibhaft mit Füßen traten, weiter zu der correkten Lehre der mittelalterlichen

*) Joh. 3, 3 ff.; 2 Cor. 4, 16 f. *Εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐδένα οἴδαμεν κατὰ σάρκα; ὥστε εἴ τις ἐν χριστῷ, καινὴ κτίσις.*

**) Hebr. 10, 26: *μετὰ τὸ λαβεῖν τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας.* Aehnlich argumentirt der Apostel Paulus Röm. 1, 18 gegen die Heiden, denen *τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ φανερόν* war und die *γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς θεὸν ἐδόξασαν* u. s. w.

***) De Wette z. d. Stelle hat im Allgemeinen richtig gesehen, „daß in der Schilderung Hebr. 6, 4 f. kein Merkmal der Wiedergeburt des Herzens und Willens oder der wahren Heiligung erscheint, daß wir uns also die Erleuchtung als eine blos verständige Theilnahme am heiligen Geiste, als eine Theilnahme blos mit der Phantasie u. s. w. zu denken haben." Delitzsch kann sich der überwältigenden Wahrheit dieser Bemerkung nur dadurch erwehren, daß er in die Ausdrücke des Textes Ueberschwänglichkeiten hineininterpretirt, wie z. B. *τοὺς ἅπαξ φωτισθέντας* bedeuten die „Licht gewordenen" (!), *γεύσασθαι τῆς δωρεᾶς* u. s. w. heiße

Hierarchie, welche das Blut der Heiligen vergoß, bis zur correkten Lehre des protestantischen Doctrinarismus, welcher die christliche Bruderliebe einem theologischen System zum Opfer bringt. Mithin ist es nicht Lehre der Schrift, daß, um die größte Thatsünde zu begehen, Einer vorher die höchste Seligkeit der Wiedergeburt gekostet haben müsse; ja, wir gestehen, einer solchen Vorstellung keinen rechten Verstand abgewinnen zu können. Die höchste Entwicklung der Sünde ist jedenfalls nur da möglich, wo die entschiedenste Lossagung des Personlebens von Gott vorausgegangen ist, und die Annahme, daß eine solche Lossagung in demselben Augenblicke geschehen könne, in welchem eben noch die Fülle des göttlichen Geistes dem menschlichen sich mittheilte, ist ebenso wenig denkbar zu machen, als sich das Gewissen dagegen auf's Aeußerste sträubt.

Eben hier drängt sich nun aber noch eine weitere Frage der Beantwortung unabweislich entgegen. Sollte denn wirklich die Thatsünde auf dem Gipfelpunkte ihrer Erscheinung die Wiederherstellung des Personlebens zur Heilsgemeinschaft mit Gott in eine Unmöglichkeit verwandeln können? Sollte es Thatsünden geben können, aus deren nächtlicher Tiefe kein Weg mehr zum ewigen Lichte zurückführte? Die großen Schwierigkeiten, von denen eine solche Annahme begleitet ist, hat schon die älteste Dogmatik gefühlt*), und auch in neuester Zeit haben manche Ausleger den Ausspruch, daß die nochmalige Erneuerung eines solchen Sünders unmöglich sei, wenigstens in einem milderen Sinne aufzufassen gesucht. Einer solchen Milderung begegnen wir auch in derjenigen Auffassung, welche den Grund des Nichtmehrerneuertwerdens nicht in einem göttlichen Decrete, sondern in der individuellen Un-

---

so viel als das Gut der Güter, das Heil in Christo, das neue Leben in Gott zu schmecken bekommen, und in dem γεύσασθαι . . δυναμεις μέλλοντος αἰῶνος werde ein Vorschmack der werdenden Welt der Erlösung auf der Staffel ihrer Vollendung empfunden. Auf diese Weise läßt sich freilich Alles nicht aus der Schrift heraus, aber in die Schrift hinein beweisen.

*) Augustinus, serm. 11, de verbo Dom., sagt: Quod Deus exercere nos voluerit difficultate quaestionis de hoc peccato, cum in omnibus scripturis sanctis forte nulla major, nulla difficilior inveniatur.

fähigkeit eines so tief gefallenen Sünders zur Erfüllung der Heilsbedingungen findet*). Daher würde unter dieser Voraussetzung das Problem nicht so gestellt werden dürfen: ob es Sünden gebe, für welche von Seite Gottes keine Vergebung mehr erhältlich, sondern ob es Sünden gebe, nach welchen auf Seite des Menschen keine Umkehr zum Guten mehr zu hoffen sei? Allein wenn auch ein solcher Ausweg dem Gewissensbedürfnisse nach unbeschränkter erlösender Heilswirksamkeit Gottes entspräche: so wäre er doch exegetisch nicht haltbar. Wenn der Herr in jenem Ausspruche erklärt, daß die Lästerung wider den heiligen Geist, also eben diese Form der Thatsünde, nicht vergeben werde: so ist das augenscheinlich etwas ganz Anderes, als wenn er gesagt hätte, daß es einen derartigen Grad von Verstockung und Verhärtung gebe, welcher den Sünder unfähig mache, die Bedingungen der Vergebung zu erfüllen. Namentlich ist in dem Ausspruche Jesu der Umstand zu beachten, daß er eine specielle Sünde hervorhebt, welche nicht erlassen werden soll, nicht aber eine besondere Species von Sündern, welchen die Möglichkeit des Seligwerdens abgesprochen wird. Dieser letztere Punkt scheint uns nun auch eine von der hergebrachten abweichende Auffassung des Ausspruches Jesu zu empfehlen. Jener Ausspruch ist überhaupt von einem Standpunkte aus gethan, welcher nicht derjenige des christlichen Heilsbewußtseins ist. Jesus hatte damals, als er ihn that, das allen Sündern die Möglichkeit der Vergebung erwerbende Opfer am Kreuze noch nicht dargebracht. In diesem sind an sich schon deßhalb alle Sünden

*) So faßten schon einige ältere Dogmatiker den Begriff der Irremissibilität der Sünde wider den h. Geist nicht absolut, sondern bedingungsweise, z. B. Quenstedt (systema, II, 83): Quod impossibile sit, ut tales ad veram poenitentiam adducantur, nimirum quia contemnunt medium, per quod Deus in cordibus hominum poenitentiam vult operari. So und nicht anders auch die Arminianer, z. B. Limborch (th. christ. V, 4, 27): Hinc jam liquet, cur blasphemia haec remitti non dicatur, . . non quod Deus peccatum illud remittere non possit, sed . . . . qui excellentissima Spiritus S. opera ad comprobandum doctrinae Jesu Christi divinitatem facta diabolo adscribit, gratiam Dei, qua converti debet, sibi ipsi inutilem reddidit omnemque illius vim enervavit. Ganz so auch J. Müller (a. a. O., II, 597): „Niemandem ist der Rückweg zu Gott verschlossen, der ihn sich nicht selbst verschließt.“

vergeben, weil die Welt selbst in Christo mit Gott wieder versöhnt ist*). Daher muß in den Kreis seiner sühnenden Wirkungen auch die Lästerung wider den heiligen Geist nothwendig mit eingeschlossen sein.

Was der Herr in jenem Ausspruche sagen wollte, kann also unmöglich die Meinung sein, daß es innerhalb seiner erlösenden Wirksamkeit eine Sünde gebe, auf welche dieselbe sich nicht erstrecke; denn damit würde er die Kraft der Erlösung begriffswidrig selbst beschränkt haben. Darin besteht — nach der Meinung Jesu — die schauerliche Größe jener pharisäischen Lästerungssünde, daß es für dieselbe außerhalb der durch ihn gestifteten Versöhnung schlechthin keine Vergebung gab, d. h. daß sie in sich selbst eine schlechthin verdammende Wirkung hatte, während dagegen der Herr die unter der Herrschaft des theokratischen Gesetzes begangenen Sünden, selbst diejenigen des Unglaubens an und des Widerstandes gegen seine Person, nicht für schlechthin verdammend hielt, und auch der Apostel Paulus die der vorchristlichen Periode angehörenden Versündigungen als solche betrachtet, welchen göttliche Verschonung zu Theil geworden war**). Die Annahme des Hebräerbriefes, daß für solche, welche einen gewissen Grad der christlichen Erkenntniß erreicht hätten, nach Verläugnung derselben die Möglichkeit der Buße ein Ende genommen habe, hat nicht den-

*) Von diesem gilt 1 Joh. 1, 7: *Τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας*, und 1 Joh. 2, 2: *Αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, οὐ περὶ τῶν ἡμετέρων δὲ μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ ὅλου τοῦ κόσμου*, Hebr. 2, 9: *Βλέπομεν Ἰησοῦν διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου — ἐστεφανωμένον, ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου.*

**) Röm. 3, 25, wo von der *πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων* die Rede ist. Vergl. Apost. 17, 30. Allerdings ist die *πάρεσις* nicht wirkliche *ἄφεσις*, aber doch die negative Seite derselben, das Nichtzugerechnetwerden der Sünde (s. auch Tholuck, Comment. zum Brief an die Römer, 5. A. 148 f.). Harleß ist unseres Wissens der Einzige, welcher den Ausspruch Jesu richtig aufgefaßt hat (Chr. Ethik, 131): „Es ist eine Sünde, auf welcher schlechthin und unbedingt der Fluch Gottes ruht. Ja, während jede andere Sünde nach dem Wort Christi vergeben werden wird, wird sie nicht vergeben werden. Daraus folgt aber nicht, daß wer solches einmal gethan, hierin beharren müsse. . . . Die Stellen lehren uns nur über die That, nicht über die Person und ihr mögliches Geschick, ein unbedingtes Gericht fällen."

selben Charakter objectiver Bestimmtheit, wie der Ausspruch des Herrn. Hier wird nicht eine Sünde als der Vergebung, hier werden Sünder als der Besserung nicht mehr fähig erklärt, und zwar unter einer bestimmten Voraussetzung, wenn sie nämlich Christum noch einmal gekreuzigt und den heiligen Geist nochmals dem Hohne der Welt preisgegeben (Hebr. 6, 6)*) hätten: eine Tiefe des Verderbens, welche dem Scharfblicke des Verfassers die Wiederbekehrung der Schuldigen als eine psychologische Unmöglichkeit erscheinen ließ, die dann später mit großem Unrechte in eine dogmatische verwandelt worden ist.

So sehr es also damit seine Richtigkeit hat, daß, wie unser Lehrsatz sagt, eine böswillige völlige Unterdrückung der Gewissensfunction nach vorangegangener, klar bewußter, Aufnahme der Heilswahrheit eintreten und damit der größtmöglichste Grad persönlicher

---

*) Delitzsch ist der Meinung, daß die bedingungsweise Auffassung des Participialsatzes *ἀνασταυροῦντας* u. s. w. den tautologischen Sinn gebe: Wiedererneuerung solcher Abgefallener zur Buße sei nicht möglich, so lange sie keine Buße thun. Umgekehrt gibt jener Participialsatz, wenn er nicht bedingungsweise gefaßt wird, den Sinn: Abgefallene von der Erkenntniß können nicht mehr zur Buße erneuert werden, weil sie abgefallen sind. Der Grund der Unmöglichkeit der Bußerneuerung — das ist der Gedanke des partic. praes. — liegt in dem rohen Verläugnen und Verhöhnen des als das Heil der Welt erkannten Kreuzes Christi, und so lange dieses dauert, ist von Seite einmal erleuchtet Gewesener keine Buße zu erwarten. Noch nicht erleuchtet Gewesene können plötzlich aus der tiefsten Nacht des Unglaubens zum Lichte des Glaubens gelangen, wie das Beispiel der Bekehrung des Paulus zeigt. Unstreitig ist die *ἁμαρτία πρὸς θάνατον* (1 Joh. 5, 16) mit der *βλασφημία τοῦ πνεύματος* verwandt, eine Sünde, die an sich die Empfänglichkeit für das göttliche Heilsleben, so lange in ihr verharrt wird, ausschließt. Darum wünscht auch der Apostel nicht — denn das ist der Sinn der Worte: *οὐ περὶ ἐκείνης λέγω ἵνα ἐρωτήσῃ* — daß für einen solchen Sünder gemeindliche Fürbitte eingelegt werde. Aber treffend sagt Lücke (Commentar über den Brief des Evang. Joh. 3. A., 410): „Das ist der christlichen Bruderliebe nirgends, auch zwischen den Zeilen nicht, von Joh. verboten, dahin zu wirken, daß der Todsünder sich bekehre und sich der christlichen Fürbitte würdig mache!“ Noch verweisen wir zum Schlusse auf ein Wort des Augustinus (retract. 19) mit Beziehung auf seine frühere Erklärung von 1 Joh. 5, 16: Addendum fuit, si in hac tam scelerata mentis perversitate finierit hanc vitam, quoniam de quocunque pessimo in hac vita constituto non est utique desperandum, nec pro illo imprudenter oratur, de quo non desperatur.

Verschuldung herbeigeführt werden kann; — eine Thatsünde der Art, welche an- und für sich alle Heilswirkungen Gottes auf den Sünder ausschlösse, alle Empfänglichkeit für das Heil in demselben ertödtete und ihn in die ewige Nacht des Verderbens stürzte — giebt es nicht.

Die Verdammungswürdigkeit des Menschen.

§. 48. Daß jede, auch die geringste, Thatsünde den Menschen vor Gott schuldig macht: das ist das sichere Ergebniß unserer bisherigen Untersuchungen. Allein noch haben wir den Begriff der Schuld in seinen Wirkungen nicht näher dargelegt. War es die ursprüngliche Bestimmung des Menschen, ein vollkommenes Bild Gottes zu sein und in seiner gesammten Lebenserscheinung, nach innen wie nach außen, die ungestörte Gemeinschaft mit dem Ewigen darzustellen, und hatte er ursprünglich das Vermögen innegehabt, auf dem Wege freier persönlicher Selbstentscheidung diese Bestimmung zu erreichen: so ist er dadurch, daß er sie dennoch nicht erreicht hat, und daß die Verantwortlichkeit dafür lediglich an ihm selbst haftet, Gott gegenüber haftbar geworden. Diese Haftbarkeit des Menschen für die von ihm begangenen wirklichen Sünden in seinem Verhältnisse zu Gott ist durch das Gewissen eines Jeden bezeugt. Im Gewissen kündigt sich jede begangene wirkliche Sünde als ein Vorgang an, der nicht hätte sein sollen, und wofür die Persönlichkeit in Folge ihrer Urheberschaft Gott Rechenschaft abzulegen hat. Nun hatte aber Gott — nach der Erzählung der Schrift*) — schon ursprünglich an die Uebertretung seines Gebotes die Strafandrohung geknüpft, daß der Uebertreter sterben werde, und nach dem Sündenfalle war von Gott ein dreifaches Strafurtheil gegen die Schlange, das Weib und den Mann ausgesprochen worden. Gegen die Schlange lautet es, daß sie auf dem Bauche im Staube kriechen und vom Menschen werde getreten werden; gegen das Weib, daß es, dem Manne unterworfen, mit Schmerzen Kinder gebären solle; gegen den Mann, daß er in beschwerlicher Arbeit dem Acker die Nahrung abringen, und ein Leben in Sorge und Noth führen solle bis zur Rückkehr in den Staub beim Tode**). Dasselbe Verhältniß strafrecht-

*) 1 Mose 2, 17.
**) 1 Mose 3, 14 f.

licher Haftbarkeit Gott gegenüber wird auch später bei Veranlassung der Bundesstiftungen, in Folge welcher Gott dem Menschen, sich zur gnädigen Führung, der Mensch Gott zu gehorsamer Gesetzeserfüllung verpflichtete*), erneuert. Die Verantwortlichkeit des Sünders ist dadurch von dem ethischen auf das juristische Gebiet hinübergetragen und auch dem gröberen sittlichen Gefühle veranschaulicht worden. Je näher nun allerdings die Gefahr lag, daß der Begriff der Verschuldung in einer lediglich äußerlichen Rechtssphäre sich kristallisiren möchte, um so größer war auch das Bedürfniß, daß das prophetische Wort auf die innere Quelle aller sittlichen Verantwortlichkeit, die Gesinnung, zurückführte und auf's Neue die Thatsache einschärfte, daß jede gottwidrige Handlung, ganz abgesehen von ihrem äußeren Verhältnisse zu der bestehenden Staats- und Rechtsordnung, als solche in Gottes Augen verwerflich und strafwürdig sei**). Wenn in der h. Schrift Alten und Neuen Testamentes öfters von dem Zorne und der Rache Gottes über Feinde und Sünder die Rede ist: so ist die Ausdrucksweise zwar der Sprache des menschlichen Affektes entnommen, aber die tiefe Wahrheit darin enthalten, daß jede Sünde eine Verletzung des ewigen göttlichen Wesens selbst ist und daher den Ernst der göttlichen Strafgerechtigkeit gegen sich herausfordert***). Insofern gehört es auch nach dem Neuen Testamente zu dem Wesen Gottes, seine Strafgerechtigkeit zu offenbaren†); für jede Gesetzesübertretung ist der Mensch Gottes Strafurtheile verfallen††).

Schuld und Strafe sind mithin sowohl nach dem Zeugnisse unseres Gewissens, als nach der übereinstimmenden Lehre der heil. Schrift, Correlatbegriffe. Wo wirkliche Verschuldung, da findet

---

*) S. insbesondere 2 Mose 19, 5 f.

**) Hiob 34, 11 f.; Micha 6, 8.

***) Vergl. die richtigen Bemerkungen von Lutz, bibl. Theologie, 136 f.: „Wird die Rache von Gott ausgesagt, so ist sie eben bei ihm etwas ganz Anderes (als bei den Menschen), sie ist nichts als die Idee der großen Wahrheit, daß das Wahre und Gute, das Gottes Wesen constituirt, sich vindicirt, keine Verletzung duldet."

†) Röm. 3, 4 f.; 3, 21 f.

††) Jak. 2, 10: *Ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ, πταίσῃ δὲ ἐν ἑνί, γέγονεν πάντων ἔνοχος.*

sich auch Strafhaftbarkeit; wo wirkliche Strafhaftbarkeit, da muß umgekehrt auch Verschuldung vorliegen.

Beruht nämlich das Eigenartige der Schuld in dem Bewußtsein einer gottwidrig mit Freiheit verursachten Hemmung und Störung der von Gott gesetzten und gewollten Vollkommenheit der Welt: so liegt es in der Natur der Sache, daß der verantwortliche Urheber solcher Hemmung und Störung eigentlich verbunden wäre, sie wieder gut zu machen. Daraus ergiebt sich von selbst, wie irrthümlich es ist, wenn das Wesen der Strafe bald in den Zweck der Abschreckung noch nicht strafbar Gewordener vom Bösen, bald in den Zweck der Besserung der Strafbaren gesetzt werden will.*) Wie die Schuld ihren Grund immer nur in einer verursachten Störung der Vollkommenheit der Welt haben kann: eben so kann die Strafe ihren Grund immer nur in dem Bedürfnisse einer Aufhebung jener Störung, oder der Wiederherstellung der Vollkommenheit der Welt, haben. Da es nun aber Gott selbst ist, welcher die Vollkommenheit der Welt will, und mithin jede Störung derselben eine Versündigung an Gott ist: so muß auch die Strafe, d. h. diejenige Veranstaltung, durch welche die Wiederherstellung der Vollkommenheit der Welt bewirkt werden soll, von Gott selbst ausgehen; die Bestrafung der Sünde ist nothwendig von Gott geordnet.

Die eigentliche Schwierigkeit des Problems liegt nun freilich in der Beantwortung der Frage: ob und wie eine Wiederherstellung der Vollkommenheit der Welt auf dem Strafwege überhaupt bewirkt werden könne? Wäre es — unserer Ausführung zufolge — eigentlich die Aufgabe des Sünders, die durch seine persönliche Verschuldung bewirkte Hemmung oder Störung in eigener Person wieder aufzuheben: so zeigt sich jedoch bei nur einigem Nachdenken, daß die Strafe noch nicht die Wiederherstellung selbst sein kann. Umgekehrt: indem Gott über die ersten Urheber der Sünde das Uebel als Strafe verordnet, wird anscheinend die durch die Sünde bereits unvollkommen gewordene Welt noch unvollkommener, in so fern das Uebel zur Sünde eine

*) In Betreff der Annahme, daß die Besserung des Sünders nicht der eigentliche Strafzweck sein kann, verweisen wir auf die ausgezeichnete Ausführung J. Müller's a. a. O., I, 334 f.

weitere Unvollkommenheit hinzufügt. Nichtsdestoweniger ist die Strafe die unerläßliche Bedingung jeder sittlichen Wiederherstellung. Insofern sie nämlich in der Art aus der verursachten Störung als ein nothwendiges Uebel hervorgeht, daß sie den Urheber jener als von ihm bewirkt trifft: so wird von ihm dadurch auf empfindliche Weise in individuelle Erfahrung gebracht, daß das Böse nicht nur im Allgemeinen nicht sein soll, sondern daß es auch auf den, welcher es gleichwohl zur Geltung zu bringen versucht, eine besondere zerstörende Rückwirkung ausübt. Wenn Anselmus in seiner Abhandlung über die Menschwerdung Gottes die Sünde als eine Verletzung der göttlichen Ehre, einen an Gott begangenen Raub, darstellt, und die Wiederherstellung vermittelst der Strafe als eine Forderung der göttlichen Majestät betrachtet:*) so könnte es den Anschein haben, als ob nach seiner Vorstellung Gott, was er durch die Sünde von seiner Herrlichkeit verloren hätte, durch die Strafe wieder gewönne**). Allein nach seiner Ansicht ist ja die Vollkommenheit Gottes einer Verminderung oder Vermehrung durch den Menschen schlechthin gar nicht fähig, und nur die Vollkommenheit der Welt, die, weil sie der Sphäre der Endlichkeit angehört, allerdings vermindert und vermehrt werden kann, ist es, welche vermittelst göttlicher Strafvollstreckung vor Verminderung bewahrt werden soll. Da nun die Störung, und mithin der Verlust an Vollkommenheit, in dem Sündigenden thatsächlich vorhanden ist: so kann auch die Aufhebung der Störung, oder die Wiederherstellung, nur darin ihren Anfang nehmen, daß der Urheber der Störung, indem er die zerstörenden Folgen der Sünde, oder das Uebel, erleidet, sich der sittlichen Nothwendigkeit der Wiederherstellung energisch bewußt wird.

*) Cur deus homo, 11: Honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est et Deum exhonorat, et hoc est peccare. Quamdiu autem non solvit quod rapuit, manet in culpa . . . Sic ergo debet omnis, qui peccat, honorem, quem rapuit Deo, solvere, et haec est satisfactio, quam omnis peccator debet Deo facere.

**) Ebendaselbst, 15: Cum vero (homo) non vult quod debet . . . et universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat: licet potestatem aut dignitatem Dei nullatenus laedat, aut decoloret . . . . quia Deum, quantum in ipso est, nullus potest honorare vel exhonorare.

Je mehr dem Sünder diese Folgen für seine Person zum vollen Bewußtsein kommen, desto eindringlicher wird auch seiner Person das Bedürfniß, von weiterem Sündigen abzulassen und in die Gemeinschaft mit Gott zurückzutreten, sich fühlbar machen, desto entschiedener wird auch ihm die Sünde als das erscheinen, was sie in Gottes Augen ist — als eine schlechthin verwerfliche und verabscheuungswürdige Störung der Ordnung der Welt.

Schon an diesem Punkte dürfen wir uns freilich nicht verschweigen, daß diese Auffassung der Strafe mit der herkömmlichen kirchlichen nicht ganz übereinstimmt. Nach den symbolischen Bestimmungen ist jeder Mensch schon vermöge seiner erbsündlichen Naturbeschaffenheit verdammt, d. h. zum ewigen Tode verurtheilt.*) Abgesehen von der verdammenden Wirkung der Erbsünde, soll aber außerdem noch jede wirkliche Sünde die Verdammniß zur Folge haben. Hat auch die kirchliche Dogmatik niemals alle Sünden für gleich schwer erklärt: so hat sie doch alle ohne Ausnahme, den kleinsten Muthwillen des unbesonnenen Kindes, wie das schauerlichste Verbrechen des ruchlosesten Bösewichts, als gleich verdammlich, als zum ewigen Tode führend, betrachtet**). In Betreff der Strafwirkung der Erbsünde hat die ältere Dogmatik allerdings nicht den Muth gehabt, zu ihrer Ueberzeugung rücksichtslos zu stehen; sonst hätte sie ohne irgend einen Vorbehalt die Verdammniß aller ungetauft gestorbenen Kinder lehren müssen, wogegen sie sich gesträubt hat. Allein auch derjenigen Ansicht, welche die Verdammniß auf die aktuellen Sünden beschränkt, stehen Bedenken

*) Nach der Augustana (I, 2) ist das peccatum originis damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem, his qui non renascuntur. Nach der Concordienformel (S. D. I, 6): Propter hanc corruptionem atque primorum nostrorum parentum lapsum natura aut persona hominis lege Dei accusatur et condemnatur ita, ut natura filii irae, mortis et damnationis mancipia simus, nisi beneficio meriti Christi ab his malis liberemur et servemur. Aehnlich die reformirten Bekenntnißschriften, z. B. Gallicana, 11, Helvetica post. 8.

**) J. W. Quenstedt (systema, 561 sq.): Omnia peccata natura sua sunt mortalia, id est, est se aeternam mortem seu damnationem merentur . . . Imprimis peccata actualia proaeretica, sive quae consulto et deliberato animo fiunt, sunt meritoria damnationis causa.

der ernstesten Art entgegen. Zuallervörderst stützt sich dieselbe auf eine Voraussetzung, welche dem von uns aufgestellten Begriffe der Strafe widerspricht. Indem sie als Zweck der Strafe die *Vergeltung* aufstellt, geht sie von der Ansicht aus, daß, wer an irgend einem Punkte das göttliche Gesetz verletzt, *dieselbe* Verschuldung auf sich geladen habe, als wenn das ganze Gesetz in allen seinen Theilen von ihm übertreten worden wäre. Hören wir hier die Stimme des Gewissens! Klagt uns denn dasselbe bei *jeder einzelnen* Sünde, welcher wir uns schuldig machen, wirklich an, daß unsere Verschuldung *jedesmal* so groß sei, als ob wir alle möglichen, auch die entsetzlichsten, Verbrechen verübt hätten? Wenn dies erfahrungsgemäß nicht der Fall ist, fehlt dann der Vorstellung, daß eine jede Sünde, als solche, auch das äußerste Strafmaß der göttlichen Gerechtigkeit auf sich herabrufe, nicht die entsprechende Grundlage?

Allein die Dogmatiker berufen sich ja zur Begründung jener Annahme insbesondere *auf die h. Schrift*, und ihre Aussprüche sind daher in Betreff dieses Punktes näher zu prüfen. Als eine *Hauptbeweisstelle* für die verdammende Wirkung *jeder*, auch der geringsten, aktuellen Sünde, pflegt in der Regel der Fluch 5 Mos. 27, 26, der diejenigen treffen soll, welche die Worte des Gesetzes nicht erfüllen, betrachtet zu werden. Hierbei hätte nun freilich niemals übersehen werden sollen, daß das Fluchwort von einem *Segensworte* begleitet ist, und daß es keineswegs die Meinung des Gesetzgebers sein kann: es sei unmöglich die Gesetzesworte zu erfüllen*). Das Segens- wie das Fluchwort ist überdies ein *Bundeswort* und erstreckt mit seinen Wirkungen sich lediglich auf diejenigen Personen, mit welchen Gott einen Bund abgeschlossen hat**). Was aber das Entscheidende ist: — es hat die Fluchandrohung jedenfalls nicht die ewige Verdammniß, sondern blos *zeitliche Strafübel* zu ihrem Inhalte, so daß die angeführte Stelle gerade diejenigen schlägt, welche sich ihrer als einer Angriffswaffe bedienen. Stellen, in denen blos die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschennatur bestätigt wird, wie sie

*) 5 Mose 28, 13 f.

**) 5 Mos. 29, 13: אָנֹכִי כֹּרֵת אֶת־הַבְּרִית הַזֹּאת וְאֶת הָאָלָה הַזֹּאת

z. B. von J. Gerhard reichlich beigebracht werden, beweisen ebenfalls gar nichts *). Gal. 3, 10 sagt unter allen Umständen nicht mehr aus als daß, wer auch jetzt noch durch Gesetzeswerke das Heil erwerben wolle, unter dem Fluche, d. h. dem alten theokratischen Gesetzesfluche, stehe; daß er verdammt, und namentlich daß er um einzelner von ihm begangener Sünden willen verdammt sei, das ist unverkennbar nicht der Sinn jener Stelle. Eben so wenig ist in Röm. 6, 23 ein Zeugniß für die hergebrachte Ansicht enthalten; denn abgesehen davon, daß dort gar nicht von der Wirkung einzelner Sünden die Rede ist, sondern der Tod als der Gesammtausgang der Sünde überhaupt bezeichnet wird, so ist gewißlich der Umstand, daß das Attribut „ewig", welches dem „Leben" zweimal beigefügt ist, bei dem Tode fehlt, als kein Zufall zu betrachten **). Wie sehr es überhaupt der hergebrachten Ansicht in diesem Punkte an entscheidenden Schriftargumenten fehlte, leuchtet am Deutlichsten daraus hervor, daß das Gebet des Herrn (Matth. 6, 12, Luc. 11, 4), das uns um Vergebung unserer Sünden oder Schulden bitten lehrt, und (Matth. 12, 36) daß wir von jedem nichtsnutzigen Worte am Tage des Gerichtes werden Rechenschaft ablegen müssen, als Stützpunkte für die hergebrachte Ansicht haben benutzt werden wollen. Allein liegt denn darin, daß jede einzelne Sünde göttliche Vergebung erfahren, oder darin, daß jedes unrechte Wort göttliche Beurtheilung zur Folge haben wird, nicht gerade ein Wink, daß jene Vergebung noch in etwas Anderem bestehen wird, als in Lossprechung von der ewigen Verdammniß, und dieses Urtheil noch in etwas Anderem, als in Verurtheilung zur ewigen Verdammniß?

Einem so ausgezeichneten Dogmatiker, wie J. Müller, ist denn auch das Unstichhaltige jener herkömmlichen Vorstellung nicht entgangen ***), und er hat noch insbesondere daran erinnert, daß ihr ein positives Schriftzeugniß, Matth. 5, 21 und 22, geradezu im Wege steht. Wenn nämlich Christus im Gegensatze zu der laxeren

*) Loci th. XI, 19, 92, wie z. B. Jes. 64, 6; Job. 15, 14; Ps. 130, 3; Ps. 143, 2; Ps. 19, 13 u. s. w.

**) Röm. 5, 22 f.: Ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον, τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ θεοῦ ζωὴ αἰώνιος. . .

***) A. a. O., II, 584.

sittlichen Ansicht der Pharisäer, welche nur den Mord als schwereres Vergehen behandelten, schon den Zorn, und namentlich die heftigen Ausbrüche desselben in rohen Schimpfreden, für schwere Vergehen, die gehässigste Zornesäußerung aber für ein der Höllenstrafe würdiges Verbrechen erklärt: dann hat ja augenscheinlich Christus selbst zwischen verzeihlichen und tödtlichen Sünden in dem Sinne einen Unterschied gemacht, daß nur die letzteren, nicht aber die ersteren, ihm als Motive der ewigen Verdammniß erschienen. Freilich ist es uns nicht möglich, die Lösung der Hauptschwierigkeit in Betreff der Verdammungswürdigkeit der Erbsünde auf dem von J. Müller betretenen Wege zu finden. Mit Hülfe der von uns schon früher in ihrer Unhaltbarkeit erkannten Hypothese eines urzeitlichen Sündenfalles*) hat es nämlich J. Müller versucht, die allgemeine Beschaffenheit des natürlichen Lebens, d. h. die Erbschuld, als eine an sich des ewigen Todes würdige zu begreifen. Einzig und allein vermittelst der Annahme — daß der transcendentale Grund jener Beschaffenheit eine wirkliche Todsünde, als Verschuldung jeder einzelnen Person, sei, vermöge deren sie nicht den geringsten Anspruch an göttliche Gaben und Güter mit in das irdische Leben bringe, vermag er die hergebrachte Lehre zu unterstützen, daß jeder Mensch als ein bereits Verdammter in die Welt tritt. Mit jener unerwiesenen und unerweislichen Voraussetzung fällt darum auch der Lehrsatz von der angebornen Verdammungswürdigkeit eines jeden Menschen haltlos in sich selbst zusammen. Denn die überlieferte Lehre, „daß jede einzelne Sünde für sich betrachtet .... den Menschen der ewigen Verdammniß schuldig mache“, nennt er treffend eine abstrakte Consequenz der Schule, welche in dem praktischen Bewußtsein (wir sagen: im Gewissen) auch des ernsten Christen gar keine Wurzel habe**).

Die Strafbedeutung des Todes.

§. 49. Wie ganz anders löst sich dagegen das Problem von dem Standpunkte des Gewissens aus! Daß der Mensch als ein der ewigen Verdammniß bereits Verfallener zur Welt komme: ist eine, weder durch das Gewissen, noch durch die heil.

*) Siehe Bd. II, S. 143.
**) A. a. O., II, 585.

Schrift bezeugte Voraussetzung, gegen welche das bessere Bewußtsein selbst der herkömmlichen Dogmatik sich vielfach gesträubt hat. Ueber keinen einzigen Menschen ist bei seiner Geburt ein göttliches Endurtheil schon gesprochen. Lediglich über die Menschheit ist — der Schrift zufolge — bei einer besonderen Veranlassung eines gesprochen worden: daß nämlich Gott dieselbe in ihrer Gesammtheit nie mehr verderben wolle*). Ueberhaupt wird in diesem Zeitleben ein göttliches Endurtheil über keinen Menschen ausgesprochen werden; und es ist daher ein um so bedenklicherer Irrthum, wenn die Dogmatik jeden Menschen von vorn herein als einen Verdammten betrachtet und behandelt. Daß wir dem göttlichen Strafurtheil möglicher Weise verfallen können, das bezeugt uns wohl mit dem größten Ernste das Gewissen; allein der letzte Akt der göttlichen Strafentscheidung gehört nicht der Gegenwart, sondern der Zukunft, nicht dem Diesseits, sondern dem Jenseits an. Wenn auch der Herr erklärt, daß, wer nicht an ihn glaube, bereits gerichtet sei**), so ist doch dieses innere Gericht schon deßhalb nicht als ein endgültiges zu betrachten, weil es ein blos vorläufiges Selbstgericht des Gewissens ist, und der Ungläubige, wenn er in Folge der Gewissenserregung zum Glauben geführt wird, damit dem künftigen Endgerichte gerade entrinnt. Das ewige Gericht ist vorerst nur angedroht, aber noch nicht vollzogen, und vor der Parusie, d. h. vor dem Abschlusse der diesseitigen Weltperiode, kann es schon aus dem Grunde gar nicht vollzogen werden, weil die erste Erscheinung Christi in der Welt nicht den Zweck, ein Strafurtheil zu vollziehen, sondern die Erlösung zu bewirken, hatte***). Beruht doch auch die ganze Argumentation von Paulus Röm. C. 9—11 auf der Voraussetzung, daß ein göttliches Endurtheil über die Menschen noch gar nicht gefällt sei, und erscheint doch eben deßhalb dem Apostel die Annahme einer ewigen Verwerfung Israels zu einer Zeit, wo die heilsgeschichtliche

*) 1 Mose 9, 8—17.

**) Joh. 3, 18.

***) Vergl. Joh. 3, 17; 12, 47; 5, 28 f.; Matth. 25, 31; Röm. 3, 6; 1 Kor. 6, 3.

Entwickelung des Reiches Gottes noch nicht vollendet war, als durchaus unzulässig *).

Uebrigens hätte schon eine genauere Erwägung des Begriffes der ewigen Verdammniß darauf führen müssen, daß es unangemessen ist, dieselbe als eine von vorn herein über alle Menschen, welche in die Welt treten, von Gott verhängte Strafe zu betrachten. Wie wir uns auch die ewige Verdammniß vorstellen mögen, — mehr als organischen Schmerz oder mehr als geistige Qual: — so bildet jedenfalls das unwiderrufliche und schlechthinige Ausgeschiedensein des Verdammten aus jedem Zusammenhange mit Gott den Grundbegriff derselben. Wer sich nun nicht entschließen kann, im schärfstem Widerspruche mit Gewissen und Schrift, dem Menschen von seiner Geburt an jede Regung des Gottesbewußtseins abzusprechen, der sieht sich schon aus diesem Grunde zu dem Zugeständnisse genöthigt, daß ein göttliches Verdammungsurtheil nicht wirklich über ihn in Vollzug gesetzt sein kann. Außerdem aber stellt sich der herkömmlichen Annahme die noch größere Schwierigkeit entgegen, daß, wenn alle Menschen ohne Ausnahme schon im Mutterleibe verdammt wären, ein Theil derselben aber dennoch später erlöst würde, zwei entgegengesetzte göttliche Urtheile mit Beziehung auf die ewige Bestimmung eines und desselben Menschen vorhanden wären, wodurch die Idee der göttlichen Unveränderlichkeit auf's Gröbste verletzt würde. Ueber einen solchen Widerspruch könnte in der That nur der von Calvin**) betretene Ausweg hinweghelfen, daß nach Gottes unerforschlichem Rathe aus der gesammten, an sich verdammungswürdigen, Masse der Menschen die Einen vermittelst eines Decretes der ewigen göttlichen Gerechtigkeit der Verdammniß überlassen, die Andern vermittelst eines Decretes der ewigen göttlichen Gnade zur Seligkeit erwählt seien. Was sollen wir aber von einer Anschauung halten, aus deren Widersprüchen das consequente

*) Daher das Wort, welches die orthodoxe Dogmatik aller Zeiten so wenig beherzigt hat (Röm. 11, 33): ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ.

**) Institutio, III, 21, 7: Consilium quoad electos in gratuita ejus misericordia fundatum esse asserimus, nullo humanae dignitatis respectu; quos vero damnationi addicit, his justo quidem et irreprensibili, sed incomprehensibili ipsius judicio, vitae aditum praecludi.

Denken sich nur durch den Todessprung in den Abgrund einer dualistischen Prädestinationslehre retten kann?

Alle diese Schwierigkeiten verschwinden, sobald wir uns überzeugt haben, daß die Verdammniß für einmal lediglich eine Möglichkeit, aber noch keine Wirklichkeit ist. Nicht also die Verdammniß an sich, sondern das Uebel, und erst als die Spitze alles Uebels die Verdammniß, steht als Strafe für die Sünde in Aussicht. Hier wird nun aber unsere Aufgabe zunächst darin bestehen, die Nothwendigkeit des Zusammenhangs aufzuzeigen, welcher das Uebel mit der Sünde in der Form der Strafe verknüpft.

Was zunächst die Ansicht Schleiermacher's betrifft, wornach derselbe zwischen geselligem und natürlichem Uebel unterscheidet, so daß das gesellige als unmittelbare, das natürliche hingegen nur als mittelbare Strafe für die Sünde anzusehen wäre: so vermag weder der Begriff der Strafe, von welchem Schleiermacher hierbei ausgeht, noch die Art, wie er das Uebel eintheilt, noch endlich der Modus des Zusammenhanges, den er zwischen Uebel und Sünde setzt, wirklich zu befriedigen. Erscheint doch Schleiermacher die Strafe nicht etwa als das erste Glied einer von Gott geordneten, innerhalb der sittlichen Weltordnung objektiv sich vollziehenden, Wiederherstellung der durch die Sünde bewirkten Störung, sondern als ein lediglich in der Region individueller Erfahrungen vor sich gehendes subjektives Erlebniß, vermöge dessen, in Folge der Sünde, Zustände als Lebenshemmungen empfunden werden, welche ohne die Sünde nicht als solche würden empfunden worden sein*). Da nun aber durch die Sünde, zwar nicht das Wesen, jedoch der Zustand der Welt verändert worden ist, so daß ohne die Sünde die Weltentwicklung eine andere geworden wäre, als sie mit der Sünde geworden ist: so kann auch das durch die Sünde erzeugte Uebel nicht eine lediglich subjektive Wirkung äußern, sondern es muß, wenn es

*) Der christl. Glaube, §. 75, 1: „Herrscht statt des Gottesbewußtseins das Fleisch: so muß auch jede Einwirkung der Welt, welche eine Hemmung des leiblichen und zeitlichen Daseins in sich schließt, je mehr der Moment durch dieses allein ohne das höhere Selbstbewußtsein abgeschlossen wird, um desto mehr als ein Uebel gesetzt werden". Alles (derartige) Uebel ist aber nach §. 76 als Strafe der Sünde anzusehen.

anders der Anfang zu einer Wiederherstellung der gestörten Weltordnung werden soll, die Erneuerung dieser selbst, wenigstens im Principe, zum Zwecke haben*). Aus diesem Grunde findet der Begriff der Strafe zunächst seine Anwendung weder auf das gesellige, noch auf das natürliche Gebiet, sondern dieselbe vollzieht sich vor allem in dem Mittelpunkte des Personlebens selbst, so fern dieses durch die Sünde verletzt worden ist und deßhalb wiederhergestellt werden muß. Sie manifestirt sich nämlich zuvörderst in der Gewissensthätigkeit. Das Gewissen, welches vor der Sünde ein gutes, d. h. ein schlechthin auf Gott bezogenes und die übrigen Geistesvermögen gottgemäß normirendes ist, wird in Folge jeder begangenen Sünde ein böses, d. h. in seiner ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott unterbrochenes, in der Ausübung seiner Centralfunktion gehemmtes, verwirrtes, die übrigen Geistesvermögen nicht mehr vollständig normirendes. Mit einer solchen Intensivität dringt aber diese im innersten Punkte des Personlebens verursachte Störung nach ihren Wirkungen auch in die Region der untern Vermögen hinab, daß jede Gewissenshemmung zugleich als organischer Schmerz in den Gewissensbissen empfunden wird. Das unmittelbarste, aus der Aktualisirung der Sünde ohne Weiteres entspringende, Strafübel, ist daher der Gewissensschmerz, der sich schon bei dem ersten Sünder als peinigende Furcht vor Gott ankündigte und in dem Verluste des Gartens Eden, d. h. des ungestörten centralen Verkehrs mit Gott, treffend versinnbildlicht ist**).

Alle übrigen Strafen, d. h. alle in nothwendigem Zusammenhange mit der Sünde stehenden Uebel, sowohl die sogenannten geselligen als natürlichen***), sind von jenem Centralübel abhängig. Je mehr nämlich durch die gestörte Gewissensfunktion

*) Insofern hat Stahl (Phil. d. Rechts, II, 1, 172) gegen Schleiermacher Recht, obwohl die Form seiner Polemik keineswegs zu billigen ist.

**) 1 Mos. 3, 8—10; 24.

***) Auch die älteren Dogmatiker haben jenen Unterschied anerkannt, wenn sie auch den zwischen der Gewissensverdunkelung und der ewigen Verdammniß nicht erkannt haben. Zu den Strafen der Sünde wird in der Regel gerechnet (s. Hollaz, examen, 531): defectus liberi arbitrii in spiritualibus, infirmitas ejus in naturalibus, privatio gratiae et huic opposita ira Dei, mors temporalis et hanc antecedentes morbi variaeque hujus vitae aerumnae, aeternaque tandem condemnatio.

in allen Menschen, wenn auch in den Einzelnen auf verschiedene Weise, das Gottesbewußtsein gehemmt und das Weltbewußtsein unter theilweiser Unterdrückung von jenem verstärkt wird: desto mehr entsteht auch nothwendig eine anormale Entwicklung der Weltzustände. Die menschliche Gemeinschaft, welche ein Abbild Gottes, d. h. göttlicher Liebe und Friedens, ewiger Wahrheit und Gerechtigkeit, darstellen sollte, in welcher ein Jeder Gott lieben sollte über Alles und den Nächsten wie sich selbst, zerklüftet sich, vermöge der widergöttlichen Lüste und Triebe nach den Gütern und Genüssen dieser Welt, in Haß und Streit, verfällt der Lüge und Täuschung, häuft Unrecht auf Unrecht, empört sich gegen das göttliche Gesetz, und übertritt die dem Nächsten schuldigen Pflichten. Für den, welcher im Gewissen sich dieser Zustände bewußt wird, sind sie nicht bloß subjektiv empfundene Hemmungen des Lebens, sondern objektiv erfahrene Zerrüttungen der Welt; und daß in Wirklichkeit die Gemeinschaft in Folge der in ihr herrschenden Macht der Sünde in den Zustand der Auflösung und Fäulniß übergehen kann: Das lehrt die Geschichte so vieler Völker und Staaten, welche in dem allmäligen Verfalle von Zucht und Sitte, von Recht und Ordnung, von Treue und Glauben, ihren unvermeidlichen Untergang gefunden haben.

Während Schleiermacher einräumt, daß zwischen den — eben beschriebenen — geselligen Uebeln und der Sünde ein unmittelbarer Zusammenhang stattfinde, so soll — nach seiner Ansicht — dagegen das „natürliche“ Uebel, d. h. der Schmerz und insbesondere der Tod, in einem bloß mittelbaren Zusammenhange mit der Sünde stehen. Damit werden wir auf die Bedeutung des Todes, sofern er als ein durch die Sünde bewirktes Strafübel erscheint, geführt. Selbstverständlich kann es sich hier nicht um Erörterung der Frage nach der „Unsterblichkeit“ des Menschen handeln. Daß es in dem Begriffe der Persönlichkeit liegt, nach der Geistesseite ihres Wesens unvergänglich zu sein, das ist überhaupt eine Grundvoraus-

---

Das natürliche Uebel beschreibt Schleiermacher als „Alles, woraus uns gehemmte Lebenszustände entstehen, so fern es von menschlicher Thätigkeit unabhängig ist“, das gesellige Uebel als „Alles, was aus menschlicher Thätigkeit hervorgegangen uns Grund zu Lebenshemmungen wird“ (a. a. O. §. 75, 1).

setzung dieser Dogmatik*). Was uns hier lediglich beschäftigen kann, ist die Frage, ob der Proceß der allmäligen organischen Zersetzung und Auflösung der Leibesseite des Personlebens erst in Folge der Sünde eingetreten sei, oder ob die Persönlichkeit auch leiblich unvergänglich geblieben wäre ohne die Sünde? Wenn in dieser Beziehung Schleiermacher sich entschieden dahin erklärt, daß Schmerz und Tod schon deßhalb nicht erst aus der Sünde entstanden sein können, weil sich diese Zustände auch in solchen Verhältnissen finden, wo von Sünde nicht die Rede sein könne**): so findet in der That die Vorstellung, daß die Zerstörbarkeit des Leibes lediglich eine Folge der Sünde, der Tod etwas schlechthin Naturwidriges sei, weder im Gewissen, noch im Worte Gottes eine Bestätigung. Das Gewissen verbürgt lediglich unserem Geistleben eine unvergängliche Dauer, und auch die schärfste Gewissensprüfung wird nicht auf die Selbstanklage führen, daß die Hinfälligkeit unseres sterblichen Leibes als eine Selbstverschuldung zu betrachten sei. Die Vergänglichkeit und Zerstörbarkeit der irdischen Organismen, welcher Art dieselben sein mögen, kündigt sich als ein allgemeines und nothwendiges Gesetz der Natur an, und die entgegengesetzte Annahme, daß die Organismen an sich unvergänglich seien, würde theils mit der Thatsache ihrer Zusammengesetztheit aus verschiedenartigen, im Processe des Stoffwechsels begriffenen, Elementen, theils mit der jederzeitigen Möglichkeit gewaltsamer, ihre Existenz gefährdender, Einwirkungen auf dieselben unverträglich sein. Die hl. Schrift selbst läßt uns übrigens über ihre Meinung in dieser Frage nicht im Zweifel. Ist doch gegenwärtig von allen exegetischen Autoritäten anerkannt, daß mit der göttlichen Besorgniß 1. Mos. 3, 22, der Mensch möchte, auch nach dem Falle noch von dem bisher unberührten Lebensbaume essend, die leibliche Unvergänglichkeit erwerben, die Vorstellung einer anerschaffenen organischen Unsterblichkeit des Menschen durchaus unvereinbar ist***). Ueberdieß läßt

*) Siehe Bd. I, §. 5.

**) A. a. O. §. 76, 2.

***) Vergl. auch J. Müller (a. a. O., II, 109) zu 1 Mos. 3, 22: „Achten wir genauer auf die Worte dieser Stelle, so müssen wir es . . . am natürlichsten finden, die Darstellung so zu verstehen, daß der Mensch von den Früchten dieses (Lebens-) Baumes noch nicht genossen“.

die Grundvoraussetzung der Schrift, daß der Mensch nach seiner organischen Seite aus Staub von der Erde genommen sei, die Ansicht nicht zu, daß er zu leiblicher Unvergänglichkeit bestimmt gewesen sei*), wie denn Paulus versichert, daß der erste Mensch einen aus irdischen Elementen zusammengesetzten Leib gehabt habe**), und mit Recht bemerkt worden ist, daß auch Christus, obwohl sündlos, dennoch ebenfalls auf Erden einen sterblichen Leib an sich getragen haben müsse***).

Je mehr die eben dargelegten Thatsachen exegetisch feststehen, um so weniger darf der Schwierigkeit, welche von hier aus der Auffassung des Todes, als eines Strafübels, sich entgegenstellt, aus dem Wege gegangen werden. Wenn der Tod nach der Schrift auf der einen Seite eine unvermeidliche Folge der organischen Beschaffenheit des Menschen ist: wie kann er denn auf der andern eine vermeidliche Folge der Sündhaftigkeit des Menschen sein, wie dieß doch z. B. 1. Mos. 2, 17; 4. Mos. 16, 29; Röm. 5, 12; 6, 23; 8, 10; 2. Cor. 2, 16; Eph. 2, 1; Joh. 5, 16 u. a. a. O. m. unstreitig dargestellt wird? Dieses Problem scheint uns nur in der Weise gelöst werden zu können, in welcher es schon Neander†) versucht hat, und von welcher selbst bei Luther sich wenigstens Andeutungen finden††).

Der Tod, wie er gegenwärtig in der Regel durch eine zerstörende Katastrophe das zwischen dem Geistleben und dem beseelten Organismus geknüpfte Band nicht sowohl löst, als gewaltsam zerreißt — kann in dieser Form ursprünglich nicht wohl

---

*) 1 Mos. 2, 7. Der Staub ist vielmehr dasjenige am Menschen, was dazu bestimmt ist, wieder zur Erde zurückzukehren, Pred. 12, 7; Ps. 90, 3.

**) 1 Kor. 15, 47: Ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός.

***) J. Müller a. a. O., II, 402; Ernesti, vom Ursprunge der Sünde, 268.

†) Geschichte der Pflanzung u. s. w., 672 f. Unrichtig dagegen Krabbe a. a. O., 194: „Der Apostel dachte sich unzweifelhaft die Menschen als relativ unsterblich: ihr körperlicher Organismus und ihre körperliche Beschaffenheit konnten sich nach der Seite des Todes hin entwickeln, aber auch ebenso wohl nach der Seite des Lebens": das heißt doch, des absoluten Lebens: eine eigenthümliche Vorstellung, welche das Absolute sich so entwickeln läßt aus dem Relativen.

††) Enarration. in Gen. 1, 26 sq. (Erl. A. Op. lat. I, 71 sq.): Corporalis quidem seu animalis vita similis erat futura bestiarum vitae ... Habuit igitur Adam duplicem vitam, animalem et immortalem, sed nondum revelatam plane, sed in spe.

in der Absicht des Schöpfers gelegen haben; in dieser Form ist er die Folge der Sünde. Auch hier bestätigt sich auf's Neue, wie durch die Sünde nicht ein eigenthümlich Neues in die Welt gekommen, sondern das Wesen der Welt nur verändert und verderbt worden ist. Was jetzt als seltene Ausnahme sich ereignet — ein sanftes, schmerz- und kampfloses Hinüberschlummern in ein höheres Dasein — das würde ohne die Sünde die Regel geblieben sein*). Dabei ist allerdings nicht einzusehen, wie durch die Abwesenheit der Sünde gewaltsame Schädigungen des menschlichen Organismus hätten verhindert werden sollen, und weßhalb bei einzelnen Individuen nicht durch gemeinschädliche Einflüsse ein frühzeitiger Tod auch bei normaler sittlicher Entwicklung hätte herbeigeführt werden können? Die Elemente, mit ihren zerstörenden Wirkungen, sind nicht erst durch die Sünde entstanden, und kaum wird gegenwärtig noch ein wissenschaftlicher Theologe die zur Zeit der Reformatoren verbreitete Ansicht vertreten wollen, daß Gewitter, Sturmwinde, Erdbeben, Seuchen u. a. dgl. m. Hervorbringungen des Teufels seien?**) Was den Tod zu einem wirklichen Gegenstande der Furcht und des Schreckens, d. h. zu einer Strafe für den Menschen, macht: das ist nicht seine äußere Erscheinung, sondern, wie schon der Hebräerbrief treffend bemerkt, seine ethische Bedeutung; durch diese hat er über den Menschen eine Gewalt, und die letztere manifestirt sich in dem mit ihm verbundenen Gericht, so daß es eigentlich die Furcht vor

---

*) Luther a. a. O.: Si Adam non esset lapsus per peccatum, tum finito certo numero sanctorum ab animali vita ad spiritualem vitam Deum translaturum fuisse.

**) G. Voëtius (Sel. disp. I, 969): Circa imperfecte mixta, hoc est metora, quod (diabolus) possit, satis ardua est disquisitio, imprimis an tonitrua, fulmina, ventos, pluvios, terrae motus etc. producat aut producta hac illa agitet . . . Nos, ut verum fateamur, non videmus cur (haec) sententia defendi non debeat, cum vis locomotiva daemonum sufficere videatur, ad exhalationes primitus e terra et aqua extrahendas aut saltem ad eas jam eductas et ascendentes secundum partem aliquam intercipiendas . . . Freilich selbst Martensen steht der Sache nach auf diesem Standpunkte, wenn er Naturerscheinungen, die in sich selbst ein zerstörendes Princip tragen (was heißt das? etwa so viel als auch zerstörend wirken können?), nicht als normale zu erkennen vermag, und bezweifelt, daß sie aus dem Begriff der Natur hergeleitet werden können!

dem jenseits in Aussicht gestellten göttlichen Endgerichte ist, welches den Tod als den Uebergangsmoment von dem Diesseits in das Jenseits, zu einem erschütternden, ja schauerlichen, Ereignisse für den Menschen macht*).

Erst von hier aus fällt nun auch die richtige Beleuchtung auf die Stelle Röm. 5, 12. Wenn der Apostel in jener Stelle unstreitig den Tod als eine Strafe der Sünde erscheinen läßt, so meint er damit nicht den Tod an sich, sondern wie aus V. 14 (vgl. auch V. 18) erhellt, den Tod als die Macht, welche als solche die Verdammniß (*κατάκριμα*) in sich schließt. Es ist demnach die Herrschaft der Sünde in der Form des Todes (der Verdammniß, V. 21), in Betreff welcher der Apostel an jener Stelle bezeugt, daß sie durch die Wiederherstellung der Gerechtigkeit in der Form des siegreichen Lebens des erhöhten Christus gebrochen und überwunden werden muß**). Erhellt doch überhaupt aus einer genaueren Vergleichung der hierher gehörenden Schriftstellen, daß der Begriff des Todes im Neuen Testamente in der Regel sich nicht auf die physische Thatsache der organischen Auflösung beschränkt, sondern die ethische Thatsache der eingetretenen Verdammungswürdigkeit mit umfaßt. Ist doch erfahrungsgemäß der Erlöste von dem physischen Tode noch nicht befreit; und dennoch betrachtet der Apostel die Erlösten als solche, welche bereits zum Leben hindurchgedrungen sind, und mit Beziehung auf welche der Tod als eigentlich nicht mehr vorhanden betrachtet werden kann***).

---

*) Man vergl. Hebr. 2, 14 f., wo der Teufel als der, welcher *τὸ κράτος τοῦ θανάτου* besitzt, dargestellt wird, und Hebr. 9, 27: *ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις.* Der Teufel erscheint an der ersteren Stelle nicht, wie Delitzsch meint (z. d. Stelle a. a. O., 82), „als derjenige, dessen Herrschaft der ursächliche Hintergrund alles Sterbens ist", ebenso wenig ist er dort „ein gottfeindlicher Todesmachthaber", sondern er ist der *κατήγωρ*, wie schon im alten Testamente und Offenb. 12, 10 *ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός.* Auch an letzterer Stelle wird er wie Hebr. 2, 14 *διὰ τὸ αἷμα τοῦ ἀρνίου*, d. h. durch Christi Opfertod, vor Allem überwunden.

**) Bezeichnend ist das: *ὥσπερ ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ.*

***) Röm. 6. 11: *Οὕτως καὶ ὑμεῖς λογίζεσθε ἑαυτοὺς νεκροὺς μὲν τῇ ἁμαρτίᾳ, ζῶντας δὲ τῷ θεῷ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* . . . 21 f.: *Τίνα οὖν καρπὸν εἴχετε τότε . . . τὸ γὰρ τέλος ἐκείνων* (der Unbekehrten)

Auch das Wort, daß der Tod der Sünden Sold sei, findet auf den Gerechtfertigten keine Anwendung mehr. Der Apostel betrachtet diesen vielmehr als durch die Gemeinschaft mit dem Opfertode und Lebensgeiste Christi von der Herrschaft des Todes befreit*), und die nicht zu läugnende Thatsache, daß die Katastrophe des natürlichen Todes noch immer auf jeden Christen wartet, macht den Apostel in seiner Ueberzeugung von der Befreiung des Christen aus der Todesgewalt so wenig irre, daß er wiederholt versichert: das Gesetz, d. h. die Macht des Todes, sei nunmehr vernichtet, und das alttestamentliche Trostwort auf das Verhältniß des Christen zum Tode anwendet: der Tod sei nunmehr verschlungen in den Sieg **). Mit Recht ist auch noch daran erinnert worden, daß schon in der Bezeichnung der Sünde als eines Stachels des Todes ***) die Andeutung liegt, zufolge welcher der physische Tod an und für sich nicht als eine Strafe für die Sünde betrachtet werden kann. Die Annahme Krabbe's, daß die Sünde Todesstachel heiße, weil sie den Tod in Wirksamkeit setze †), ist gerade jener von ihm bekämpften Ansicht günstig. Was durch einen Stachel in Wirksamkeit gesetzt wird: das muß der Potenz nach schon vorher vorhanden gewesen sein; denn daß mit dem Stachel die in Wirksamkeit gesetzte Sache hervorgebracht werde, das wird schwerlich Jemand behaupten. Die Sünde hat mithin den Tod als solchen nicht erzeugt; sie hat ihn dagegen als eine Macht des Verderbens erregt; sie hat ihn, der vorher mild und nicht ängstigend war, in den furchtbarsten Feind des Menschengeschlechtes verwandelt. Darum hat auch Christus den Tod nicht als Naturereigniß, sondern als Gegenstand des Schreckens und Abscheus überwunden und hinweggenommen.

θάνατος ... νυνὶ δὲ ... ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν, τὸ δὲ τέλος ζωὴν αἰώνιον. Hebr. 2, 15: καὶ ἀπαλλάξῃ τούτους ὅσοι φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι ἦσαν δουλείας.

*) Röm. 7, 5 Ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκὶ, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ.

**) Röm. 8, 2; 1 Kor. 15, 54 vergl. mit Joh. 13, 14.

***) 1 Kor. 15, 56. Vergl. Neander a. a. O. und Lücke, theol. Annalen von Schwarz, 1825, 360 f., und Grundriß der ev. Dogmatik, 189.

†) Die Lehre von der Sünde, 199 f.

Von dem hiermit gewonnenen Ergebnisse aus fällt nunmehr ein weiteres Licht auf die Strafandrohung 1. Mos. 2, 17 zurück. Werden einerseits mit Hofmann die verschiedenen künstlichen Auskunftsmittel, welche das Anstößige des Ausdrucks, daß der Tod augenblicklich (בְּיוֹם) mit dem Sündigen eintreten werde, mildern sollten, zurückgewiesen*), und wird man sich andererseits ebenso wenig mit Knobel zu der Annahme entschließen können, daß Jehova, um von der verbotenen Handlung desto sicherer abzuhalten, eine schlimmere Folge angekündigt, als wirklich erwartet habe: so bleibt nur noch die Annahme übrig, daß die göttliche Strafandrohung nicht im physischen Sinne des Wortes verstanden werden darf. Denn mit der Bemerkung Hofmann's, zwar hätte die göttliche Todesdrohung erwarten lassen, daß es mit dem Leben der ersten Eltern sofort ein Ende haben werde, daß sie aber dennoch am Leben geblieben, das sei eine Bethätigung des ewigen Liebeswillens Gottes**), wird ja eben eingeräumt, daß in der sittlichen Todesdrohung nicht der leibliche Tod ohne Weiteres angedroht war. Hätte Gott diesen wirklich als unmittelbare Straffolge für die erste Sünde beabsichtigt: dann hätte er auch, in Gemäßheit der göttlichen Wahrhaftigkeit, nach dem Eintritt jener Sünde unverzüglich eintreten müssen***).

Nun hat aber unverkennbar der Begriff Tod schon im alten Bunde vielfach nicht blos die physische, sondern die ethische Bedeutung der Trennung von Gott und dem göttlichen Geistleben überhaupt. Er ist als solcher bereits ein Gericht, ein Auslöschen des göttlichen Geistes in dem Menschen, und insofern eine durch die Gewissensverdunkelung vermittelte Strafe der Sünde. Sagt doch in diesem Sinne der Herr, 1. Mos. 6, 3, daß sein Geist nicht mehr ewiglich im Menschen walten solle, und zur Bestrafung seiner Sünden wird die Dauer seiner Lebensjahre herab-

*) Gerade der Infinitiv vor dem Verbum finitum drückt die unvermeidliche Gewißheit des mit der Sünde augenblicklich eintreten werdenden Todes aus.

**) Schriftbeweis, I, 520.

***) Wenn Thomasius a. a. O., I, 473, eine mit Hinsicht auf die Erlösung getroffene Modification der Todesdrohung 1 Mos. 2, 17 in 1 Mos. 3, 19 eintreten läßt, so findet eine solche Annahme nicht die geringste Stütze am Schrifttexte.

gesetzt. Läßt doch auch der Psalmsänger die Menschen durch Gottes Zorn und Grimm aus dem Lande der Lebendigen hinweggescheucht werden*), und das Sterben ist nach einer andern Psalmstelle ein Hinweggenommenwerden des göttlichen Geistes vom Menschen**). Daß dieß die alttestamentliche Grundvorstellung von dem Wesen des Todes war: das wird auch durch die alttestamentliche Vorstellung von dem Zustande des Menschen nach dem Tode bestätigt. Der Scheol, diese unheimliche, unterirdische, vom lichten Himmelsraum getrennte, von allem Verkehre mit den Lichtbewohnern abgeschnittene, Wohnstätte der Todten — ist völlig gottentleert. Alle Gemeinschaft mit Gott, alle Hoffnung auf Gott ist in diesem Todtenkerker geschwunden***). Der Tod ist hier als solcher zugleich das Gericht, wie er denn selbst noch im Neuen Testament einfach als ein Gerichtsakt aufgefaßt wird†). In diesem Sinne ist nun auch jene erste Todesandrohung buchstäblich in Erfüllung gegangen. Der Sünder ward nach dem Eintritte der ersten Thatsünde insofern unverzüglich unter das Todesgericht gestellt, als ihm unverzüglich ein Theil des göttlichen Lebens, d. h. der Gemeinschaft mit Gott, entzogen ward. Mit dem Augenblick, in welchem der Mensch in der Bezogenheit seines Selbstbewußtseins

*) Ps. 90, 7.

**) Ps. 104, 29 f.

***) Vergl. Hiob 10, 21; Ps. 6, 6; Jes. 38, 18.

†) Röm. 1, 32. Aehnliche Anschauungen finden sich schon in der alten Kirche, namentlich bei Augustinus (de civ. Dei, XIII, 15). Er erklärt dort die Stelle 1 Mos. 2, 17, tanquam Deus diceret: Quo die me deserueritis per inobedientiam, deseram vos per justitiam ... Nam in eo, quod inobediens motus in carne animae inobedientis exortus est ... sensa est mors una, in qua deseruit animam Deus. Erst dann kam als der zweite der natürliche Tod, ut ex his duabus mors illa prima, quae totius est hominis, compleretur. Allerdings erklärt sich dabei Augustinus gegen die Ansicht, daß der natürliche Tod lege naturae eingetreten sei. Ob aber wohl die neueren Dogmatiker, welche den Augustinus so eifrig als Zeugen für die Ansicht aufrufen, daß der natürliche Tod eine Folge der Sünde sei, ihm auch in seiner davon unzertrennlichen Grundvoraussetzung beitreten werden (a. a. O. 19): primos homines ita fuisse conditos, ut si non peccassent, nulla morte a suis corporibus solverentur, d. h. ob sie wohl die ursprüngliche Unauflöslichkeit des leiblichen Organismus behaupten werden?

auf Gott gehemmt ward, war er auch in Beziehung auf Gott gestorben; es vollzog sich an ihm das sein inneres Leben trübende, auslöschende, Todesgericht der Sünde. Demzufolge könnte es freilich scheinen, als ob im natürlichen Tode dem Menschen von Seite Gottes nichts mehr entzogen würde, was ihm nicht schon vorher durch seine Schuld entzogen war. Allein in Wirklichkeit verhält es sich dennoch anders. Während seines diesseitigen Lebens findet der Sünder für den Verlust an Gottesgemeinschaft immer noch einen, wenn auch noch so unvollkommenen, Ersatz in dem Weltbesitze und Weltgenusse. Im natürlichen Tode vollzieht sich nun das Gericht dadurch an ihm völlig, daß er jetzt Alles verliert, worauf er bisher sich selbst täuschend vertraute, und in die furchtbare Einsamkeit seines gottentfremdeten Ichs, in den schauerlichen Abgrund seiner eigenen persönlichen Leere versenkt, ganz elend ist. Insofern ist der Tod als Uebel zugleich auch Unseligkeit, und so ist die Unseligkeit der Gipfel des Todes, wiewohl nicht zu verwechseln mit der ewigen Verdammniß.

§. 50. Hiernach liegt der Unterscheidung der älteren Kirche zwischen läßlichen Sünden und Todsünden, so wenig befriedigend sie in der hergebrachten Weise ausgefallen ist, dennoch auch vom Gewissensstandpunkte aus eine Wahrheit zu Grunde*). Läßliche Sünden und Todsünden.

*) Thomas von Aquino (I, 2, qu. 87, art. 1): Divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species . . . sed analogi in ea (ratione) de quibus praedicatur secundum prius et posterius. Peccatum veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam . . . non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec praetermittit id ad quod lex per praeceptum obligat, sed facit praeter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit. Positiv ausgedrückt art. 2: Quodlibet bonum commutabile potest homo diligere, vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mortaliter. Dem Begriffe der läßlichen Sünde liegt unstreitig die Voraussetzung einer bloß zeitlichen Strafverschuldung zu Grunde, wie Duns Scotus (IV, dist. 21) richtig bemerkt: quod remissio venialis peccati nihil aliud sit, quam solutio poenae temporalis pro eo debitae. Der von Thomas von Aquino angeführten Definition tritt Bellarminus (de amiss. grat. I, 9) bei, wo er sagt: veniali peccato Deum offendi, sed non usque ad amicitiae dissolutionem.

Die von den protestantischen Dogmatikern vorgetragene Ansicht, daß jede Sünde ewige Strafe verschulde oder eine Todsünde sei, ließe sich nur unter der Voraussetzung rechtfertigen, daß jede, auch die kleinste Sünde, eine unendliche Verschuldung begründe:*) eine Voraussetzung, welche schon deßhalb auf einem Irrthume beruht, weil die Sünde als solche nicht über die Grenzen der endlichen Weltordnung hinausreicht. Hat doch auch Anselmus sich entschieden dagegen erklärt, daß die Region des unendlich Guten durch die Sünde in Wirklichkeit gefährdet, oder Gott selbst in der Unbedingtheit seines Wesens verletzt werden könne. Gerade darin erweist sich die Ohnmacht der Sünde am Handgreiflichsten, daß sie Gottes ewigen Weltplan gar nicht zu stören vermag, daß sie an der principiellen Unverletzbarkeit der göttlichen Ideen des Wahren und Guten mit ihren Gegenbestrebungen fortwährend scheitert, daß ihr regelloses Triebwerk ein schon an und für sich gänzlich mißlungener Auflehnungsversuch endlicher Potenzen gegen die unendliche Majestät Gottes selbst ist. Die Vorstellung, vermöge welcher jeder Sünde ein unendlicher Inhalt beigelegt wird, ist daher eine in sich grundlose, an Manichäismus streifende, Ueberspannung des Begriffs der Sünde überhaupt. Darum, weil jede Sünde gegen ein Gebot des unendlichen Gottes, oder gegen die ewige Gerechtigkeit gerichtet ist — erhält nicht etwa eine jede einen unendlichen Inhalt; sie für sich selbst ist und bleibt dem unendlichen Gott gegenüber nicht nur in ihrem Wesen lediglich endlich, sondern auch in allen ihren Wirkungen beschränkt. Sie ist und bleibt dies schon deßhalb, weil sie in allen ihren Aeußerungen an die unverrückbaren Schranken des Raumes und der Zeit gebunden ist. Jedes Menschenleben bringt auch nur aus dem Grunde eine so vielgegliederte Reihe von Sünden hervor, weil jede einzelne Sünde in der Regel nur einen geringen Zeitmoment ausfüllt und einen sehr

*) Vergl. J. Gerhard (XI, 19, 93): Quidquid committitur contra aeternam et immotam Dei justitiam in lege revelatam, illud sua natura est mortale peccatum. Aehnlich selbst Stahl (Phil. des Rechts a. a. O., 175 f.): „Für das sittliche Gebiet nach seiner Innerlichkeit ist die Strafe, wie die Schuld selbst, ein Unendliches, Ewiges: sie ist der ewig unaufgelöste Schmerz, der ewige Zerfall des Menschen mit der sittlichen Macht über ihm (Gott), der eben nothwendig eine ewige und empfundene Vernichtung des Menschen ist."

begrenzten Inhalt hat. Wenn jede Thatsünde unendlich wäre, so könnte es innerhalb des Menschenlebens eigentlich auch nur eine Thatsünde geben, und diese würde mit ihren Wurzeln dann in den unendlichen Grund der Ewigkeit, in Gottes Wesen selbst, hinabreichen müssen. Haben wohl diejenigen, die in sicherlich wohlgemeintem Eifer die Unendlichkeit der Thatsünden behaupten, auch nur einigermaßen an solche bedenkliche Folgerungen, wie sie aus ihrer Behauptung nothwendig entspringen, gedacht? Ist die Sünde unendlich: dann ist sie, was Gott selbst und Gott allein ist, dann giebt es eine Gott ebenbürtige urgründlich teuflische Macht, dann ist nicht mehr die Harmonie des Guten, sondern, um mit Stahl zu reden, der „ewig unaufgelöste Schmerz", die absolute Dissonanz, die Bestimmung der Welt.

Jede einzelne Thatsünde für sich genommen ist endlich; daraus folgt, daß auch die Summe aller Thatsünden eine lediglich endliche Größe ist. Hierin liegt denn auch der tiefere Grund, weßhalb die herkömmliche Eintheilung in läßliche und tödtliche Sünden in der hergebrachten Weise nicht haltbar ist, wie es auch niemals gelungen ist, zwischen beiden Kategorieen eine scharfe Grenzlinie zu ziehen. Es giebt überhaupt keine Sünde, welche als solche eine ewige Verschuldung zur Folge hätte. Dagegen kann durch fortgesetztes gewohnheitsmäßiges Sündigen die centrale Beschaffenheit des Personlebens eine derartige werden, daß das Bewußtsein der ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott in ihm immer schwächer wird, und das Licht des ewigen Lebens in ihm immer mehr erblaßt. Hiernach können diejenigen Sünden, welche nicht blos vorübergehende Störungen, sondern eine andauernde Unterbrechung des Gottesbewußtseins im Personleben zur Folge haben, im wahren Sinne des Wortes als Todsünden bezeichnet werden. Sie bewirken im innersten Punkte desselben den Beginn des geistlichen Todes, ohne daß jedoch die Möglichkeit einer Wiedererweckung des geistlichen Lebens dadurch unbedingt abgeschnitten wäre.

Demzufolge manifestirt sich unserer Ausführung zu Folge die Strafe der Sünde in einer dreifachen Form: centralpersönlich als Gewissensverdunkelung, völkergeschichtlich als Gemeinschaftszerrüttung, organisch als Todesbefürchtung, die eine Anticipation des im natürlichen Tode sich vollziehenden vor-

läufigen Gerichtes, eine instinktive Scheu vor der gänzlichen Scheidung des Personlebens von dem gottwidrig darauf bezogenen Weltbesitze und Weltgenusse ist.

Diese dreifache Strafe hat nun auch eine dreifache wiederherstellende Wirkung. Ob das Uebel sich als ein inneres, menschheitliches, oder organisches fühlbar mache: vermöge seiner schmerzerzeugenden Wirkung drängt es den Menschen nothwendig zur Erkenntniß der Ursache hin, welche immer in einer selbstverschuldeten Hemmung oder Unterdrückung des Gottesbewußtseins liegt. Auf dem Wege dieser Erkenntniß stellt die Strafe zwar nicht die Realität, aber doch die Idee der unbedingten Macht des Guten in dem Personleben wieder her. Die aus der Heiligkeit des göttlichen Willens und der Unverbrüchlichkeit des göttlichen Gesetzes geschöpfte Erkenntniß, wie energisch sie auch auf das Gewissen zurückwirkt, kann die gestörte oder unterbrochene Gottesgemeinschaft allerdings nicht wirklich herstellen, sie kann lediglich ein mehr oder weniger kräftiges Bewußtsein davon, daß die Störung oder Unterbrechung nicht sein sollte, bewirken. Das menschliche Personleben, wenn es einmal in die Sünde verflochten ist — und thatsächlich findet sich dieser Fall bei einem jeden vor — kann durch eigene Kraftanstrengung sich aus der selbstverschuldeten Verwicklung nicht mehr herausarbeiten. Wohl reagirt der Geist, so lange der Weltreiz ihn noch nicht völlig abgestumpft hat, bei jeder Thatsünde gegen die auf ihn ausgeübte begriffswidrige Gewaltherrschaft und legt im Gewissen dadurch, daß er die Sünde verurtheilt, ein wirksames Zeugniß ab, daß er sich Gottes, als seines ewigen Lebensgrundes, noch immer bewußt ist. Allein dessenungeachtet wird die Herrschaft der Sünde dadurch nicht schwächer, sondern, wenn ihren Einwirkungen nicht durch außerordentliche Gegenwirkungen ein Damm gesetzt wird, nur immer stärker, weil, wie wir früher gesehen haben, mit jeder neuen Sünde zugleich auch das Reaktionsvermögen des Geistes geschwächt, und so der Geist allmälig immer mehr unter die Gewalt der Sünde gefangen genommen wird.

So sehr sich hiernach auf der einen Seite der Satz bewährt, daß kein Mensch innerhalb seiner diesseitigen Lebensführung schon wirklich verdammt ist: eben so sehr bewährt sich auch der andere, daß jeder Mensch, so lange er sündigt, auf dem Wege zur Ver-

dammniß, und daß sein Geist in stetem allmäligem Auslöschen begriffen ist. Wir sind glücklicherweise auf dem Gewissensstandpunkte nicht genöthigt, die ungetauft gestorbenen unmündigen Kinder als bereits zum ewigen Tode Verdammte zu betrachten, und ebensowenig die ganze außerhalb der unmittelbaren Offenbarungseinwirkungen befindliche Heidenwelt, in welcher schon der edle Zwingli einzelne hervorragende Persönlichkeiten von der Verdammniß ausnehmen wollte*), als dem ewigen Verderben verfallen zu beklagen**). Heiden und Juden werden erst dann, und zwar nach einem nur Gott bekannten Maßstabe, gerichtet werden, wann der irdische Weltlauf zum Abschlusse gelangt sein wird***). Allein alle Menschen ohne Ausnahme stehen unter der verderblichen Machteinwirkung der Sünde; in der menschlichen Brust rinnt der Quell des ewigen Lebens nicht mehr rein und helle; jeder ist von der Sünde vergiftet†).

---

*) Fidei christ. expositio (Opera IV, 65): Sperandum est tibi fore ut videas sanctorum, prudentium, fidelium, constantium, fortium, virtuosorum omnium, quicunque a condito mundo fuerunt, sodalitatem, coetum et contubernium. Hic duos Adamos, redemtum et redemtorem .... hic Herculem, Theseum, Socratem, Aristidem, Antigonum, Numam, Camillum, Catones, Scipiones ... videbis. Denique non fuit vir bonus, non erit mens sancta, non fidelis anima, ab ipso mundi exordio usque ad ejus consummationem, quem non sis isthic cum Deo visurus. Quo spectaculo quid laetius, quid amoenius, quid denique honorificentius vel cogitari poterit?

**) Vortrefflich J. P. Lange (Pos. Dogm., 536): „Die kirchliche Schultheologie und Volksvorstellung hat nicht nur in der katholischen Kirche, sondern auch in der ältern protestantischen den Begriff der Verdammlichkeit mit dem Begriff der Verdammniß, und den Begriff des Gerichts im Tode mit dem Begriff des Endgerichts mannichfach confundirt, und daraus die Voraussetzung der Verlorenheit der diesseits nicht im Genuß des Heils Gestorbenen, der Nichtchristen und der nicht getauften Kinder gebildet ... Man muß zwischen der Verdammlichkeit und der Verdammniß streng unterscheiden. Die Verdammlichkeit ist wohl der Keim, aber auch nur der Keim der Verdammniß." Worin wir uns im Uebrigen von Lange's Ansicht unterscheiden, wird sich bei der Vergleichung mit der unserigen leicht ergeben.

***) Siehe Röm. 2, 16: Ἐν ἡμέρᾳ, ὅτε κρινεῖ ὁ θεὸς τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

†) Das Letztere gibt auch Kant zu (über das rad. Böse, 27): „Das radicale Böse der menschlichen Natur ... macht den faulen Fleck

In dem schweren Bewußtsein der Verschuldung und unter den schmerzlichen Wirkungen der Strafe bleibt jedoch der Trost, daß Gott die Strafe, nicht um die Sünder zu verderben, sondern um den Weg zur Wiederherstellung in ihrem eigenen Innern anzubahnen, verordnet hat. Indem Gott das Uebel als Strafe auf die Sünde folgen läßt, läßt er zugleich aus der Strafe das Heilsverlangen als den Heilsanfang entspringen. Aus dem Bewußtsein der Verschuldung und Strafwürdigkeit entwickelt sich zuerst das Bewußtsein der Möglichkeit und Nothwendigkeit der Erlösung. Den Weg, auf welchem diese zu Stande kommt, aufzuzeigen: das wird nun die Aufgabe des folgenden Hauptstückes sein.

---

unserer Gattung aus, der, so lange wir ihn nicht herausbringen, den Keim des Guten hindert, sich, wie er sonst wohl thun würde, zu entwickeln." Mit Recht hat Kant zugleich auch auf das angeborene Gut, „die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz" (a. a. O., 14 f.) hingewiesen.

Zweites Hauptstück.

Von der durch Jesum Christum vollzogenen Erlösung.

Zehntes Lehrstück.

Die göttliche Selbstmittheilung auf Grund der göttlichen Eigenschaften.

Böhm, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, 1821. — *Elwert, Versuch einer Deduktion der göttlichen Eigenschaften (Tüb. Zeitschrift f. Theol., 1830, 4). — Steudel, über Eintheilung der in Gott zu denkenden Vollkommenheiten (ebendaselbst). — Blasche, die göttl. Eigenschaften in ihrer Einheit und als Principien der Weltregierung dargestellt, 1831. — *Bruch, die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, 1842. — Moll, de justo attributorum Dei discrimine, 1856.

Die Erlösung hat ihren letzten Grund in einer derartigen göttlichen Selbstmittheilung, vermöge welcher Gott sein ewiges Wesen, und zwar in so fern er schlechthin der Grund, das Leben und der Zweck der Welt ist, in der Zeit derselben offenbart. Die sogenannten göttlichen Eigenschaften enthalten lediglich den Ausdruck für die Hauptformen der Selbstoffenbarung Gottes in seinem Verhält-

nisse zur Welt. Dieselben sind: 1) Eigenschaften des Grundes, in so fern das Sein der Welt, d. h. das Weltall, und in so fern das Sein des Guten in der Welt, d. h. die Weltordnung, jeden Augenblick schlechthin durch Gott gesetzt wird. Sie sind: 2) Eigenschaften des Lebens, in so fern das Leben der Natur, d. h. der Naturzusammenhang, und in so fern das Leben des Geistes, d. h. die Weltgeschichte, jeden Augenblick schlechthin durch Gott bewirkt wird. Sie sind endlich: 3) Eigenschaften des Zweckes, in so fern die Wirkungen des Bösen in der Welt, d. h. das Reich der Sünde, durch Gott schlechthin aufgehoben, und die Wirkungen des Guten in der Welt, d. h. das Reich Gottes, durch Gott schlechthin zu ihrem Ziele geführt werden. Die beiden Eigenschaften des göttlichen Grundes sind: die Allmacht und die Heiligkeit; die beiden Eigenschaften des göttlichen Lebens: die Allgegenwart und die Allwissenheit; die beiden Eigenschaften des göttlichen Zweckes: die Gerechtigkeit und die Weisheit.

Die dreifache Bezogenheit Gottes zur Welt.

§. 51. Hätte Gott die Welt geschaffen, um dieselbe nach ihrer Erschaffung sich selbst zu überlassen, dann könnten wir — dem Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchungen zufolge — uns keinen anderen Ausgang der Weltschöpfung denken, als ein allmäliges Zurücksinken derselben in die Nacht der geistigen und sittlichen Selbstauflösung. Und wenn auch die Erinnerung an die Herrlichkeit ihres göttlichen Ursprunges so lange nicht ganz in ihr erlöschen, und der Schmerz der Sehnsucht nach Wiederherstellung des gestörten Heils so lange nicht ganz in ihr verschwinden könnte, als vermöge göttlicher Schöpferwirksamkeit noch neue persönliche Geister auf den Schauplatz der Welt treten würden: — an eine schließliche glückliche Lösung der furchtbaren, das Weltganze zerreißenden, Dissonanzen, an einen endlichen vollendeten Sieg der Kräfte des Lichtes über die Gewalten der Finsterniß in ihr wäre unter jener Voraussetzung nicht zu denken. Jene Voraussetzung

ist nun freilich von unserm Standpunkte aus gar nicht möglich; nur auf einem solchen, welcher jede persönliche Selbstmittheilung des göttlichen Wesens an die Welt läugnet, also dem deistischen oder pantheistischen, hat sie einen Sinn*). Da es, wie wir in unserer Gotteslehre dargethan haben, in dem Wesen Gottes als solchem begründet ist, sich an die Welt mitzutheilen**), so kann auch die Welt nicht lediglich ihrem eigenen Schicksale überlassen bleiben. Sie ist vielmehr ihrer ewigen Bestimmung nach eine ununterbrochene Offenbarungsstätte des göttlichen Wesens; der einzige Umstand, daß aus dem ewigen göttlichen Schöpfergrunde täglich Tausende von neuen Persönlichkeiten, wenn auch zunächst noch in den Schleier der Bewußtlosigkeit eingehüllt, in die Welt treten, ist der deutliche Beweis dafür, daß das Wesen Gottes keinen Augenblick aufhört, in der Welt sich zu manifestiren, daß Gottes schöpferische Kraft einem Strome gleicht, der nie versiegt.

Aus dieser unversiegbaren Schöpferwirksamkeit Gottes fließt nun auch die Quelle der Erlösung. Weil Gott keinen Augenblick aufhören kann, die Welt an seinem ewigen Wesen theilnehmen zu lassen, weil es zu seiner Wahrheit gehört, sein Bild in immer neuen Zügen in den Erscheinungen des endlichen Lebens abzuspiegeln: darum kann er die Welt den Mächten des Bösen, des Verderbens und Unterganges, auch nimmermehr überlassen, darum ist die Macht seines Lichtes und Lebens in ihr stärker, als die Gewalt der Finsterniß und des Todes.

Ist schon im ersten Bande von uns erkannt worden***), daß das Wesen Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt in einer dreifachen Bezogenheit sich darstellt: als der Grund, das Leben und der Zweck der Welt, so folgt nothwendig hieraus, daß auch die erlösende Thätigkeit Gottes in einer dreifachen Form sich offenbaren muß: Gott ist der Grund, das Leben und der Zweck der

*) Daher fehlt auf dem Standpunkte der Strauß'schen Dogmatik die Stelle für die göttlichen Eigenschaften ganz, natürlich da die Stelle für den persönlichen Gott fehlt (a. a. O. I, 613 f.): „Sollte etwas genannt werden, was im System der Philosophie eine Stellung einnimmt, welche der Stellung der göttlichen Eigenschaften im Systeme der kirchlichen Theologie vergleichbar ist, so wären es die Weltgesetze."

**) Bd. II, S. 48.

***) Bd. I, §. 50, S. 198 f.

Erlösung, d. h. vermöge seiner erlösenden Thätigkeit theilt er sich der Welt als ihr Grund, als ihr Leben und als ihr Zweck mit.

Die Eintheilung der Eigenschaften Gottes.

§. 52. Hier ist nun der Punkt, an welchem die Lehre von den göttlichen Eigenschaften ihre richtige Stelle findet. Die kirchliche Dogmatik hat dieselbe in der Regel in unmittelbarer Verbindung mit der Lehre von dem göttlichen Wesen an der Spitze der Dogmatik abgehandelt, in der Voraussetzung, daß die göttlichen Eigenschaften eine, wenn auch nicht schlechthin adäquate, Beschreibung des göttlichen Wesens selbst enthielten. In diesem Sinne versteht der Lombarde unter einer göttlichen Eigenschaft, was von Gott in Gewißheit seines Wesens ausgesagt wird*), Thomas von Aquino dagegen, was Gott nicht sowohl ist, als was er nicht ist**). Im Allgemeinen ist die vorreformatorische Theologie überhaupt der Ansicht, daß die Dogmatik in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften das Wesen Gottes in seinen Einzelbestimmungen darzulegen habe.

Je mehr der Protestantismus, nicht ein bloßes Wissensbedürfniß, sondern das Heilsbedürfniß zu befriedigen, den Beruf fühlte, um so weniger konnte ihm die Frage nach dem Wesen Gottes, als solchem, ein lebendiges Interesse abgewinnen, und hierin liegt auch der Grund, weßhalb Melanchthon in der ersten Ausgabe seiner Hypotyposen auf die göttlichen Eigenschaften gar nicht zu reden kommt, in den späteren sie sehr kurz erledigt***). Gleichwohl aber vermag die, sonst möglichste biblische Einfachheit anstrebende, melanchthon'sche Schule von der hergebrachten Ansicht, daß die Eigenschaften Wesensbeschreibungen Gottes seien, sich nicht loszu-

*) Sent. I, dist 35: quae communiter secundum substantiam de Deo dicuntur.

**) Summa I, qu. 3: Cognitio de aliquo an sit, inquirendum restat, quomodo sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo, quomodo sit, sed potius quomodo non sit.

***) De Deo: ut autem descriptionem aliquam Dei teneamus, conferam duas: alteram mutilam Platonis, alteram integram, quae in Ecclesia tradita est et ex baptismi verbis discitur. Nach der zweiten wird Gott beschrieben als essentia spiritualis, intelligens, aeterna, verax, bona, pura, justa, misericors, liberrima, immensae potentiae et sapientiae. Dann folgen die trinitarischen Bestimmungen.

machen*), Chemnitz nicht einmal ausgenommen, obwohl derselbe den an sich beachtenswerthen Vorschlag machte, die göttlichen Eigenschaften aus den biblischen Gottesnamen abzuleiten**). Die spätere protestantische Dogmatik ist von der substantiellen Einerleiheit der Eigenschaften mit dem Wesen Gottes so fest überzeugt, daß es ihrer Ansicht nach eigentlich nur eine göttliche Eigenschaft geben könnte; wenn es dennoch eine Mehrheit derselben gibt, so ist an diesem Umstande lediglich unser mangelhaftes menschliches Erkenntnißvermögen Schuld ***).

Aber gerade die letztere Voraussetzung machte die Aufstellung eines principiellen Theilungsgrundes, zum Zwecke einer genaueren Unterscheidung der verschiedenen göttlichen Eigenschaften, außerordentlich schwierig. Die auf Pseudodionysius zurückgeführte Eintheilung†), welcher mehrere Scholastiker folgen††), wornach theils alle creatürlichen Unvollkommenheiten von dem Wesen Gottes hinweggedacht, theils die im Schöpferbegriffe liegenden hinzugedacht, theils die beschränkten menschlichen Vollkommenheiten schlechthin gedacht wurden†††), ist, von einer gewissen äußer-

*) Hemming, syntagm. 5 f. (bei Heppe, Dogmatik, I, 273): Quod varia attributa Dei non diversitatem in essentia aut ullum accidens significant, sed unam eandemque essentiam notant, quae effectuum ratione in creaturis varias sortitur appelationes.

**) Loc. theol. I, 27 sq. Die erste Classe sollte die attributa essentialia, wohin er übrigens fast alle wirklichen Eigenschaften Gottes zählt, die zweite die relationes seu proprietates et actiones personarum, die dritte die Eigenschaften der voluntas Dei manifestata in actione universali, die vierte diejenigen der voluntas Dei revelata in actione speciali, in beneficiis erga Ecclesiam, umfassen. Dieser Versuch eines lebendigeren Verständnisses der Lehre von den göttlichen Eigenschaften ist nicht wirklich ausgeführt worden.

***) J. Gerhard, II, 7, §. 104 u. 105: Attributa divina in se ac per se considerata sunt realiter et simplicissime unum cum divina essentia . . . Docendi causa et propter conceptus nostri infirmitatem variis modis distinguuntur. Hollaz (examen, 285): attributa divina ab essentia divina et a se invicem distinguuntur non nominaliter, neque realiter, sed formaliter secundum nostrum concipiendi modum, non sine certo distinctionis fundamento.

†) De divinis nominibus, I, 7.

††) Albertus Magnus, comp. th. I, 16; Duns Scotus, Comment. in libr. IV Sent. I, 8, 3.

†††) Via negationis, z. B. Unendlichkeit, Unermeßlichkeit u. s. w.; via causalitatis, z. B. Allmacht, Allgegenwart; via eminentiae, z. B.

lichen Bequemlichkeit abgesehen, eigentlich so durchaus principlos, daß sie bei den protestantischen Dogmatikern mit Recht keinen allgemeinen Eingang fand. Dagegen hat die ältere, kirchliche Dogmatik meist einen zweifachen Theilungsgrund für die göttlichen Eigenschaften angenommen, indem sie vermittelst derselben das Wesen Gottes theils nach seiner innergöttlichen, theils nach seiner an die Welt mittheilbaren Seite ausgedrückt glaubte*). Erschien doch selbst neueren hervorragenden Dogmatikern diese Eintheilung als so einleuchtend, daß z. B. Nitzsch der Ansicht ist: das Gottesbewußtsein manifestire sich eines theils in einer Entfernung des Göttlichen vom Creatürlichen, anderntheils in einer darauf folgenden, desto sichereren Beziehung des Göttlichen auf das Da- und Sosein des Creatürlichen. Demzufolge unterscheidet er zunächst zwischen den Grundeigenschaften der göttlichen Abgezogenheit von der Welt und der göttlichen Bezogenheit auf die Welt, wobei er im Weiteren die Eigenschaften der einen und der andern Art abermals nach zwei verschiedenen Richtungen, sowohl nach dem Verhältnisse Gottes zur Creatur überhaupt, als nach dem Verhältnisse zur persönlichen Creatur insbesondere, ordnet.

Gerechtigkeit, Weisheit; nach der noch älteren Eintheilung κατ' ἀφαίρεσιν, κατὰ φύσιν, κατὰ σχῆσιν.

*) Siehe schon J. Gerhard (loci th. II, 7, §. 104): Quaedam attributa in simplici divinitate considerantur, quae nec per externas operationes sese exerunt, nec ullum ad creaturas respectum habent (spiritualis, invisibilis, simplex, aeternus, immutabilis etc.); quaedam vero operationes suas exterius in creaturis, et ad eas relationem quandam habent (omnipotens, summe bonus, justus, sapiens etc.). Quenstedt unterscheidet ebenso (systema I, 285): Attributa, quae essentiam divinam describunt absolute in se (immanentia, ἀνενέργητα, quiescentia) und quae essentiam divinam describunt respective (operativa, ἐνεργητικὰ, ad extra se exerentes). Weniger bezeichnend ist die von derselben Auffassung ausgehende Eintheilung in attr. negativa und positiva (affirmativa), propria und figurata, in abstracto und in concreto, interna und externa, ab aeterno und in tempore, absoluta und relativa, immutabilia und mutabilia, incommunicabilia und communicabilia, primitiva und derivata, immanentia und transeuntia, die jedoch ganz dasselbe Verhältniß bezeichnen. Bei Wendelinus (chr. th., 70): proprietates primi et secundi generis. Am ungeschicktesten ist die ebenfalls auf gleicher Anschauung ruhende Beurtheilung in metaphysische und sittliche (!) Eigenschaften Gottes.

Hiernach wäre Gott abgezogen vom endlichen Dasein überhaupt (in der Unermeßlichkeit, Ewigkeit u. s. w.), und abgezogen von der persönlichen Creatur insbesondere (in der Allweisheit, Herrlichkeit, Heiligkeit, Seligkeit), und wieder bezogen auf die Welt überhaupt (in der Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit), und bezogen auf die persönlichen Wesen insbesondere (in der Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit)*). Auch Rothe hat sich der herkömmlichen Eintheilung insofern angeschlossen, als er absolute (immanente) und relative (transeunte), d. h. Eigenschaften nach dem Verhältnisse Gottes zu sich selbst, und Eigenschaften nach dem Verhältnisse Gottes zur Welt, unterscheidet**).

Das erste Erforderniß, welches die Wissenschaft in dieser Beziehung an die Dogmatik zu stellen hat, ist vor Allem über den Begriff der göttlichen Eigenschaften sich möglichste Klarheit zu verschaffen. Daß durch ein wahrhaft religiöses, oder wie wir uns ausdrücken: ein Gewissensbedürfniß die Aufstellung von göttlichen Eigenschaften bedingt ist, das haben schon die älteren Dogmatiker gefühlt, wenn auch in Wirklichkeit ihr Bestreben darauf ausging, durch Auffindung von abstrakten Formeln für die Beschreibung des göttlichen Wesens ein bloßes Vernunftbedürfniß zu befriedigen. Von solchen Formeln kann mit Leichtigkeit eine beliebige Anzahl aufgestellt werden, weßhalb Nitzsch gegen diese Methode treffend bemerkt hat, daß sie viel mehr eigenschaftliche Begriffe von Gott ergebe, als wir erkennen können, in der Schrift ausgedrückt finden und praktisch bedürfen***). Wenn man einmal den Anfang damit gemacht hat, den Begriff des Absoluten in seine einzelnen möglichen Momente zu zerlegen, was doch allein die Meinung jenes scholastischen Verfahrens sein kann, dann kann es mit dem Auffinden solcher Momente im Grunde gar kein Ende nehmen; denn nicht nur ist im Wesen Gottes eine unendliche Summe von Möglichkeiten enthalten, sondern, wenn nicht möglichst viele aufgefunden und zusammengezählt werden, so wird das Wesen Gottes vermittelst der Eigenschaftslehre vermindert, anstatt in seinem umfassenden Inhalte dargelegt.

*) Chr. Lehre, §. 66 – §. 80.
**) Theol. Ethik, I, 79 f.
***) A. a. O., §. 65, Anm. 1.

Sicherlich ist es ein bedeutender Fortschritt über diese Methode hinaus, wenn Nitzsch den Begriff der Eigenschaft als den einer Vorstellung von der göttlichen Vollkommenheit auffaßt, und in den Eigenschaften Gottes im Ganzen eine mannichfaltige Gesammtvorstellung von Gott zusammenfaßt, welche in demselben Maße, als sie die ungetheilte Wesenheit Gottes in sich enthielte und für sich voraussetzte, auch wahr und rein wäre. Nichtsdestoweniger können wir dieser Ansicht darin nicht beitreten, daß die göttlichen Eigenschaften menschliche Vorstellungen seien. Vorstellungen des Menschen von Gott enthalten als solche noch nichts Eigenschaftliches von Gott, und nehmen ebensowenig ihren Ursprung in einem Gewissensbedürfniß. Der Verstand entwirft bloße Vorstellungen von Gott, aber das Gewissen schöpft aus göttlichen Thatsachen und Selbstmittheilungen. Zwar gehört es nicht zu dem Begriffe der „Eigenschaft", daß in derselben das Wesen des Dinges an sich enthalten sei; dagegen wird durch dieselbe nothwendig ein wesentliches Verhälniß des Dinges zu einem anderen Dinge ausgedrückt. Die Eigenschaft eignet dem Dinge niemals als solchem, sondern erst durch den Contakt desselben mit einem andern wird es eigenschaftlich. In seinen Eigenschaften theilt ein Ding sein Wesen allerdings mit; jedoch nicht wie es an sich, sondern wie es für Andere ist*). Aus

*) Ueber den Begriff „Eigenschaft" herrscht in der Regel bis heute in den dogmatischen Lehrbüchern viel Verwirrung. Schon Romang (System der natürlichen Religionslehre, 238 f.) hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die allgemeinsten Bestimmungen Gottes nicht Eigenschaften desselben sind, und daß es mithin unrichtig ist, mit der alten Dogmatik das Wesen sich aus den Eigenschaften Gottes zusammengesetzt zu denken. Aber es tritt ein Schwanken in seiner Begriffsbestimmung ein, wenn er die Eigenschaften Gottes zum Theil aus dem Begriffe des Absoluten selbst entwickeln, dennoch aber ihren realen Gehalt von dem Bewußtsein des Endlichen ausgehend gewinnen will. Treffend hat dagegen Rothe (a. a. O. I, 81) bemerkt, die wesentliche Bestimmtheit eines Dings sei an sich selbst noch nicht die Eigenschaft, sondern ergebe sich erst aus ihrem Zusammenwirken mit einem anderweit hinzutretenden Momente, zu dem es in einem Verhältnisse stehend, seine wesentlichen Bestimmtheiten äußernd, gedacht werde. Leider ist diese Einsicht nicht durchgedrungen. Martensen z. B. (christl. Dogm. §. 46) sieht in den göttlichen Eigenschaften nichts Anderes als Wesensbestimmungen Gottes. Zu bedauern ist, daß Bruch in seinem trefflichen Buche (a. a. O. 72 f.) sich von der hergebrachten Vorstellung ebenfalls

diesem Grunde kann es in Wirklichkeit keine anderen göttlichen Eigenschaften als sogenannte transeunte, d. h. solche geben, welche ein Verhältniß Gottes zur Welt, oder eine bestimmte Form der göttlichen Selbstmittheilung und Selbstoffenbarung an die Welt ausdrücken*).

Es wird vielleicht befremden, wenn wir sogenannte immanente (innergöttliche) Eigenschaften auf unserm Standpunkte geradezu für unstatthaft erklären? Die Ursache hiervon liegt in Folgendem. Darüber was Gott an und für sich sei, sagt das Gewissen, wie wir früher dargethan haben, überhaupt nichts aus. Das Bewußtsein, welches das Gewissen von Gott hat, entspringt immer aus einer, sei es ursprünglichen, sei es offenbarungsmäßigen, Selbstmittheilung Gottes. Das Gewissen kann daher lediglich aussagen, was Gott für dasselbe ist, oder wie es Gott in sich erfahren hat. Angebliche Aussagen über das Wesen Gottes, welche auf keiner Gewissenserfahrung beruhen sollten, müssen wir auf unserm Standpunkte für die Wirkung einer Selbsttäuschung erklären. Dieselben müßten entweder Fiktionen des vorstellenden Verstandes, oder Abstraktionen des praktischen Willens, zweier in Beziehung auf Gott lediglich hypothetischen Vermögen des menschlichen Geistes, sein**). Aus diesem Grunde sind wir genöthigt die herkömmliche Eintheilung der göttlichen Eigenschaften fallen zu lassen. Wir müssen es schlechthin aufgeben, etwas von dem Wesen Gottes an sich wissen zu wollen, und uns dagegen an dem genügen lassen, was Gott von seinem Wesen uns mitzutheilen gut gefunden hat.

---

nicht genug losmacht, obwohl er sehr entschieden sich gegen die Vermischung des Wesens und der Eigenschaften Gottes erklärt und bemerkt: „Alle unsere Erkenntniß von Gott hat einzig darin ihren Grund, daß er sich selbst offenbart und die unendliche Fülle seines Seins in die Erscheinung übergehen läßt."

*) Vergl. Rothe, theol. Ethik, I, 82.

**) Von dem Standpunkte der reinen Vernunft ist es überhaupt nicht möglich, zu dem Begriffe der göttlichen Eigenschaft zu gelangen, weil es auf demselben keine reale Mittheilung Gottes an die Welt gibt. Die Prädicirung von Eigenschaften in Betreff Gottes ist nach Kant (Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre, II, 2, 2, 3, 2, vom transc. Ideale) „eine bloße Erdichtung, durch welche wir das Mannichfaltige unserer Idee in einem Ideale, als einem besonderen Wesen, zusammenfassen und realisiren, wozu wir keine Befugniß haben". Strauß drückt die letzten Consequenzen dieser reinen, von der Gewissensfunction ab-

Hier schiene nun ein Theilungsgrund nahe zu liegen, auf welchen bereits Leibnitz hingewiesen hat*). Ist nämlich der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen, so muß in den Vermögen des Menschen das göttliche Wesen eigenschaftlich sich abgebildet haben; die Grundvermögen des Menschengeistes müssen gewissermaßen Spiegelbilder der göttlichen Eigenschaften sein. Es ist dieß eine Methode, welche von Hase in geistreicher Weise befolgt worden ist, indem er die Eintheilungsart der göttlichen Attribute als eine Psychologie Gottes bezeichnet**). Wenn nun aber auch derselben die richtige Voraussetzung zum Grunde liegt, daß das menschliche Personleben der schlechthinigen Persönlichkeit Gottes nachgebildet ist: so läßt sie sich jedoch insofern nicht rechtfertigen, als sie die menschlichen Geistesvermögen, obwohl die Thätigkeit derselben, mit alleiniger Ausnahme der Centralfunktion des Gewissens, durch ihre unmittelbare Bezogenheit auf die Welt bestimmt ist, ohne Weiteres auf Gott überträgt, als ob Gott nach dem Menschen gebildet wäre. Wenn wir von einem göttlichen Verstande, Willen oder gar Gefühle reden: so geschieht dieß immer uneigentlich, und auch Hase kann sich nicht verbergen, daß

gelösten, Vernunftansicht so aus, daß er es eine illusorische Trennung nennt, als ob das Ding an sich noch etwas Besonderes hinter seiner Erscheinung wäre (christl. Glaubensl., I, 543), während Hegel darin in die alt-kirchliche Vorstellung wieder zurücksinkt, daß er (Vorl. über Phil. der Rel., II, 46 f.) die göttliche Eigenschaft als Bestimmtheit Gottes als solche, also als bloße Wesensbestimmtheit faßt: „Es ist ein schlechter Ausdruck, daß wir nur von dieser Beziehung Gottes auf die Welt, nicht von ihm selbst wissen."

*) Essais de Théodicée, preface: Il n'y a rien de plus parfait que Dieu, ni rien de plus charmant. Pour l'aimer, il suffit d'en envisager les perfections, ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leurs idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes, il est un océan, dont nous n'avons reçu que des gouttes.

**) Während Bretschneider (Handbuch der Dogm. 4. A., I, 480) die göttlichen Eigenschaften in solche der Substanz, des Verstandes und des Willens eintheilen will, schlägt Hase (Evang. Dogmatik, 130) die Eintheilung in Eigenschaften der absoluten Persönlichkeit, der Erkenntniß, des Willens und des Gefühls vor, bemerkt hierbei jedoch, daß die Attribute weder durch die religiöse Betrachtung, noch durch die wissenschaftliche Reflexion gefordert werden; einer wissenschaftlichen Bestimmung über dieselben bedürfe es nur, um beschränkte, unwürdige Vorstellungen auszuscheiden.

solche Bestimmungen weder ächt religiösen, noch ächt wissenschaftlichen Werth enthalten, sondern lediglich ein Bedürfniß der Phantasie befriedigen. Gerade aber auf unserm Standpunkte wissen wir uns durch die Arbeit der Phantasie dogmatisch keineswegs weiter gefördert. Unsere Aufgabe ist es, den thatsächlichen Inhalt der göttlichen Selbstoffenbarungen in Erfahrung zu bringen, und diesen Dienst können uns Attribute am allerwenigsten leisten, die weder von dem Wesen Gottes an sich, noch von der Mittheilung Gottes an die Welt etwas Reelles aussagen*).

Den im Allgemeinen richtigen Weg hat auch in diesem Punkte ohne Zweifel Schleiermacher eingeschlagen, wenn derselbe auch im Verlaufe nicht zum erwünschten Ziele führen konnte**). Indem er treffend aufzeigte, daß die göttlichen Eigenschaften nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen können, entwickelte er seine eigene Meinung dahin, daß mit denselben eine Bezogenheit des frommen Selbstbewußtseins auf Gott, also nicht ein Verhältniß Gottes zum Menschen, sondern ein Verhältniß des Menschen zu Gott ausgedrückt werden solle. Er hat darin vollkommen Recht, daß es sich dabei nicht um „eine Erkenntniß des göttlichen Wesens" handelt. Allein er übersieht, daß es Thatsachen der göttlichen Lebensmittheilung, wirkliche Offenbarungsaktionen des persönlichen Gottes sind, deren wir uns hier bewußt werden sollen. Indem er die göttlichen Eigenschaften lediglich als Verhältnisse des Menschen zu Gott zu begreifen sucht, scheint ihm zu entgehen, daß es hiernach eigentlich nicht Gott ist, der sich darin dem Menschen, sondern der Mensch, der sich darin Gott offenbart. Aus diesem Grunde ist es auch nur folgerichtig, wenn dieselben nicht an einem, sondern an verschiedenen

*) Der neueste Versuch Philippi's (kirchl. Glaubenslehre, II, 21 f.), die göttlichen Eigenschaften aus dem Begriffe der absoluten Substanz, des absoluten Subjectes, der heil. Liebe und endlich aus der Gesammtfülle derselben entspringen zu lassen, ist viel künstlicher, als die hergebrachte altkirchliche Eintheilung, fällt aber der Sache nach mit der sogenannten psychologischen Eintheilung zusammen, da Gott als absolute Substanz die absolute Persönlichkeit, als absolutes Subject der Wollende und Wissende, als die heilige Liebe absolutes Gefühl ist. Philippi hat also die Eintheilung Hase's, nur in neue Terminologieen eingehüllt, wieder aufgenommen.

**) Der christl. Glaube, I, §. 50.

Orten seiner Dogmatik, je nachdem es das verschiedenartige religiöse Verhalten des Menschen zu Gott erfordert, abgehandelt werden.

Wie der Mensch, als ein noch nicht unter den Gegensatz der Sünde gestellter, sich zu Gott verhält: Das ist nach Schleiermacher in den Eigenschaften der Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit ausgedrückt*); sein Verhalten zu Gott unter dem Gegensatze der Sünde kommt in den Eigenschaften der Heiligkeit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit zur Darstellung**); endlich sind es die Eigenschaften der Liebe und Weisheit, in welchen sein Verhalten zu Gott nach Ueberwindung des Gegensatzes der Sünde sich spiegelt***). Mit wie vielem Scharfsinn auch diese Eintheilung durchgeführt ist: dennoch stehen ihr sehr ernste Bedenken entgegen. Schon in dem Umstand, daß die göttlichen Eigenschaften unter drei ganz verschiedenen Gesichtspunkten in Betrachtung gezogen werden, tritt der Hauptfehler der ganzen Auffassung, daß die Eigenschaften Gottes nur Zustände des Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott beschreiben, unverkennbar hervor. Nicht der helle Abglanz der heilsgeschichtlichen Offenbarung Gottes in der Welt, sondern der bloße Wiederschein des göttlichen Seins an sich in dem religiösen Bewußtsein des Menschen ist es, welcher in der Farbenbrechung der Schleiermacher'schen Eigenschaftslehre unserem Auge sich darbietet. Und auch in dieser Beziehung hat Bruch treffend bemerkt, daß in unserem frommen Gefühle solche Zustände, in welchen kein Bewußtsein von Sünde und Erlösung wäre, sich gar nicht vorfinden, so daß die erste Kategorie der von Schleiermacher aufgeführten Eigenschaften ihre Entstehung jedenfalls keiner religiösen Erfahrung verdankt†). Außerdem ist es aber auch nicht richtig, daß eine göttliche Eigenschaft ohne alle Beziehung auf die anderen vorkommen könne. So z. B. kann die Allmacht nicht gedacht werden ohne die Heiligkeit, da eine unheilige Allmacht nicht mehr eine Macht über das Böse wäre, die Heiligkeit nicht ohne die Gerechtigkeit, da eine ungerechte Heiligkeit nicht mehr das Gute verursachend, die Gerechtigkeit nicht ohne die Weisheit, da eine unweise Gerechtigkeit das Rechte

*) Der christl. Glaube, I, §. 52—56.

**) Der christl. Glaube, I, §. 79—85.

***) Der christl. Glaube, II, §. 166—169.

†) Bruch a. a. O., 103.

auf unrechte Weise bezweckend, die Weisheit nicht ohne die Liebe, da eine lieblose Weisheit Härte, die harte aber nicht wahrhaft weise wäre u. s. w. Die Bemerkung, daß die Gotteslehre nicht an Einem Orte zu Ende geführt werden könne, können wir zwar insofern gelten lassen, als die ganze Dogmatik sich in ihrem ausführenden Theile mit Offenbarungsthatsachen Gottes zu beschäftigen hat; allein dieser Umstand hindert nicht, daß die Grundformen der göttlichen selbstmittheilenden Thätigkeit, wenn sie nach ihrem principiellen Zusammenhange verstanden werden sollen, auch unter einem Gesichtspunkte zusammengefaßt dargestellt werden müssen *).

Wir werden den centralen Gesichtspunkt für die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften dann am Besten gewinnen, wenn wir uns zunächst an die Art und Weise erinnern, wie sich Gott überhaupt dem Gewissen offenbart. Wenn nun — nach unserer früheren Ausführung — Gott zur Welt und mithin auch zum Gewissen, welchem er sich unmittelbar mittheilt, sich in dreifacher Weise: als absoluter Grund, absolutes Leben und absoluter Zweck, verhält: so ergeben sich von selbst drei wesentliche Verhältnisse, innerhalb welcher Gott sich eigenschaftlich offenbart, oder es sind, wie unser Lehrsatz sich ausdrückt, die göttlichen Eigenschaften des Grundes, des Lebens und Zweckes von einander zu unterscheiden. Diese Unterscheidung erhält sich der Natur der Sache nach von allen scholastischen Fiktionen frei. Sie verzichtet einerseits darauf aussagen zu wollen, was Gott an und für sich ist. Sie verfällt aber andererseits ebensowenig in den Irrthum, die göttlichen Eigenschaften als bloße Spiegelbilder unseres eigenen religiösen Bewußtseins erscheinen zu lassen. Sie

---

*) Im Allgemeinen sind auch die neueren Dogmatiker der zerstückelnden Methode Schleiermacher's in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften nicht gefolgt, mit Ausnahme der ganz strengen Schüler, z. B. A. Schweizer's. Wenn der Letztere sich auch auf den Vorgang der Föderalisten beruft (die Glaubensl. d. evang. r. Kirche, I, 256), so ist zu bemerken, daß diese in der Regel die göttlichen Eigenschaften an Einem Orte zu behandeln pflegen; vergl. Coccejus (Summa th., 142 f.), Heidanus (corp. th., I, 66 f.), Burmann (synopis th., 104 ff.). Auch Lücke in seinem Grundrisse (93 f.), so gern er sich sonst gerade in diesem Lehrstücke an Schleiermacher anschließt, behandelt alle göttlichen Eigenschaften an einem Orte.

geht von der bestimmten Ueberzeugung aus, daß Gott in der Heilsgeschichte sich selbst wirklich mitgetheilt hat, und zwar so weit wir seiner zur Wiederherstellung des Heils bedürfen. Eben deßhalb beruht unser Glaube an die erlösende Thätigkeit und Kräftigkeit Gottes nothwendig auf dem Glauben an seine eigenschaftlichen Mittheilungen; erst unter diesem Gesichtspunkte erscheint nun auch das Lehrstück vor den göttlichen Eigenschaften in seiner tieferen dogmatischen Bedeutung.

Die Allmacht.

§. 53. Alle Selbstmittheilungen Gottes an die Welt haben ihre oberste Quelle in der Thatsache, daß Gott der Allmächtige ist, oder daß, wie unser Lehrsatz aussagt, das Sein der Welt, d. h. das Weltall, schlechthin durch ihn gesetzt ist, so daß, nach dem Zeugnisse unseres Gewissens, in jedem Augenblick unseres Daseins wir selbst, und mit uns alle Dinge, die überhaupt sind, lediglich darum sind, weil Gott bewirkt, daß sie sind. Seit dem Vorgange des Augustinus hatte die Dogmatik die Allmacht als ein derartiges, göttliches Vermögen beschrieben, daß Gott vermöge desselben Alles bewirken könne, was er bewirken wolle*). Diese Beschreibung mußte schon deßhalb mangelhaft ausfallen, weil dabei, wie bereits Schleiermacher treffend gezeigt hat**), von der Unterscheidung zwischen einem nothwendigen und einem freien Willen Gottes ausgegangen wurde, in Folge welcher Gott bald will, was er in Gemäßheit seines Wesens wollen muß, bald, was er in Gemäßheit seines Wesens eben so gut nicht wollen könnte***). Durch diese Zertrennung des göttlichen Willens in zwei Velleitäten, wornach Gott das eine Mal an seinen eigenen Willen gebunden wäre, das andere Mal nicht, wird in das göttliche Wesen selbst unvermeidlich ein Dualismus der absoluten Selbstbestimmung verlegt, vermöge dessen Gott sich auch

*) Enchiridion, 96: Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest, nec voluntate cujuspiam creaturae voluntatis omnipotentis impeditur effectus.

**) A. a. O. I, §. 54, 4.

***) Hollaz nach dem Vorgange der älteren Dogmatiker (examen, 262): Voluntas Dei distinguitur in naturalem et liberam. Illa est, qua Deus se ipsum ceu summum bonum, per naturam ita vult et amat, ut non possit non se ipsum velle et amare; haec est, qua Deus omnia extra se ita vult, ut possit eadem non velle.

anders selbstbestimmen könnte, als er es in Wirklichkeit thut. Ohne Frage wird hier das göttliche mit dem menschlichen Willensvermögen verwechselt. Denn, während es allerdings in der Region der endlichen Willensentscheidungen viele Möglichkeiten giebt: so giebt es in der Region der absoluten nur eine schlechthinige Möglichkeit, die Verwirklichung des schlechthin Vollkommenen, das jedes Anderssein als ein minder Vollkommenes ausschließt. Daraus folgt, daß Gott vermöge der Absolutheit seines Wesens immer das schlechthin Gute als ein auch schlechthin Nothwendiges will. Daß Gott vermöge seiner Allmacht sich selbst wolle, ist eine nicht ganz zu billigende Ausdrucksweise, da die Persönlichkeit Gottes eigentlich nicht als ein Produkt der Allmacht, sein Wesen nicht als ein Produkt seiner Eigenschaften, das absolute Sein nicht abhängig von dem absoluten Willen gedacht werden kann. Und da außerdem noch ein lediglich Sich selbst wollen Gottes nicht als eine göttliche Selbstmittheilung an die Welt aufgefaßt werden könnte, so wäre dasselbe schon an und für sich nicht in der Form einer göttlichen Eigenschaft zu begreifen. Mit der weiteren Behauptung, daß „Gott eine Willensmacht über seine Naturmacht zugeschrieben werden müsse", würde Natur und Geist in einem lediglich auf die endliche Welt bezüglichen Sinne in Gott selbst unterschieden, und das Grundmerkmal der reinen Geistigkeit Gottes aufgegeben. Vor lauter Angst, der Scylla des Pantheismus zu verfallen, stürzt die neueste Orthodoxie sich in die Charybdis des Naturalismus *).

Daß Gott, was er bewirkt, ebenso gut auch nicht bewirken, und daß er nicht bewirkt, was er eben so gut auch bewirken könnte: **) das sind überhaupt Sätze, welche aus der mangelhaften augustinischen Beschreibung der göttlichen Allmacht hervorgegangen sind, und mit einem geläuterten Gottesbegriff sich nicht vertragen. Man will die Allmacht Gottes dadurch recht absolut fassen, daß man ihr die Möglichkeit auch das niemals wirklich Werdende zu bewirken zuschreibt, und übersieht, daß man

*) Philippi a. a. O., II, 60.

**) Philippi a. a. O., 66: „Wer wollte läugnen, daß Gott die Welt, die er aus dem Nichts in's Dasein gerufen hat . . . auch wieder in's Nichts zurückführen könnte. Er will aber eben von dieser seiner Macht keinen Gebrauch machen!"

hiermit die göttliche Absolutheit gerade zerstört. Was eben so gut nicht sein könnte als es ist, das ist seinem Wesen nach ein Unwesentliches und darum in Wirklichkeit ein Nichtseiendes. Das Nichtseiende oder Nichtige zu schaffen, ist aber nicht ein Merkmal der Absolutheit, sondern ihres Gegentheils. Würde, was eben so gut sein könnte, als es nicht ist, zum Wesen der Welt selbst gehören, so würde ein zum Weltganzen wesentlich Gehörendes möglicherweise nicht zu schaffen, nicht ein Merkmal der Absolutheit, sondern ihres Gegentheils sein. Jene Sätze sagen also entweder aus, daß Gott auch schaffen könne, was nichtig ist; oder sie sagen aus, daß er auch nicht schaffen könne, was ist; in beiden Fällen drücken sie nicht ein Moment, sondern einen Mangel seiner Allmacht aus. Aber auch das heißt nicht Gottes Allmacht beschreiben, wenn mit Johannes von Damaskus behauptet wird, daß Gott jeden Augenblick die Welt vernichten könnte, aber es nicht wolle*). Wenn Wille so viel bedeutete als Willkür und wenn derselbe seine Allmacht darin zeigte, daß auch das Grund- und Wesenlose jeden Augenblick durch ihn verwirklicht werden könnte: dann hätte jener Dogmatiker Recht. Der beschränkte menschliche Wille freilich kann Das. Allein gerade der Umstand, daß er, was er will, eben so gut auch nicht könnte, beweist, daß er ein lediglich endlicher und kein allmächtiger, göttlich vollkommener, Wille ist. Eben dadurch, daß Gott nicht dasselbe wie der Mensch, daß er nicht kann, was Laune, Willkür, Sünde irgendwie als möglich vorstellen, wird seine Allmacht, anstatt beschränkt zu werden, in Wahrheit bedingt. Wenn Gott Gottwidriges, also Unzweckmäßiges oder gar Böses, thun könnte, so wäre ja damit der Begriff der Gottheit, d. h. Gottes eigenes Wesen, im Prinzipe aufgehoben**). Von Allem, was als ein wirklich Seiendes gesetzt ist,

---

*) De fide orthod., I, am Schlusse: *Καὶ ὅτι πάντα μὲν ὅσα θέλει δύναται; οὐχ ὅσα δὲ δύναται, θέλει· δύναται γὰρ ἀπολέσαι τὸν κόσμον· οὐ θέλει δέ.*

**) Treffend sagt Quenstedt (systema I, 290): Non est autem voluntas Dei facultas aliqua essentiae divinae superaddita, aut ab eadem distincta, sed est ipsa Dei essentia cum connotatione inclinationis ad bonum concepta. Calov (systema, II, 456): Non potest Deus aliquid velle, quod naturae suae contrarium sit. Aehnlich schon Anselmus (prosl. 7): Omnipotens quomodo es, si non omnia potes? Aut si non potes corrumpi, nec mentiri, nec facere verum esse falsum

sagt uns darum das Gewissen, daß es durch Gott schlechthin gesetzt ist; und wie sehr es auch durch den Naturzusammenhang in seiner zeitlichen Entstehung und endlichen Entwicklung bedingt sein mag, nach seinem ewigen Ursprunge besteht es lediglich durch Gott und hängt von ihm allein ab. Eben darum aber sind wir uns dessen bewußt, daß es nicht eben so gut auch nicht sein könnte. Alles was durch Gott ist, hat insofern als es Dies ist, auch keine blos zufällige Existenz. Was dagegen durch Gott nicht gesetzt ist, weder als ein bereits wirklich Gewordenes, noch als ein in Zukunft zu Verwirklichendes, das ist auch nicht als ein Mögliches vorhanden, und es ist daher nicht nur eine müßige, sondern auch eine unstatthafte Frage: was Gott bewirken könnte, wenn er es nicht bewirken wolle?

Aus diesem Grunde ist auch die Behauptung, daß Gott vermöge seiner Allmacht Anderes, und zwar noch Besseres thun könnte, als er in Wirklichkeit thut, welche Hugo von St. Victor gegen Abälard vertheidigte *), auf unserem Standpunkte durchaus unzulässig. Sobald wir uns überhaupt vorstellen, daß Gott bewirken könnte, was er nicht bewirkt, so wird damit ein Können in Gott vorausgesetzt, welches keinen Erfolg hat, oder Gottes Allmacht zeigt sich in dieser Richtung als Ohnmacht, d. h. ihr Begriff wird aufgehoben **). In gleicher Weise löst auch die Annahme eines

.... quomodo potes omnia?... Haec posse non est potentia, sed impotentia.... quia quo plus habet hanc potentiam, eo adversitas et perversitas in illum sunt potentiores, et ille contra eas impotentior. Ergo, Deus, inde verius es omnipotens, quia potes nihil per impotentiam et nihil potest contra te. Aehnlich auch Hugo von St. Victor (de sacram., 1, 2, 22): Omnia quippe facere potest, praeter id solum quod sine ejus laesione fieri non potest... quia, si id posset, omnipotens non esset.

*) Liebner, Hugo von St. Victor und die theologische Richtung seiner Zeit, 367 f. Abälard behauptete (theol. chr. 5, 1354): Facit itaque omnia quae potest Deus... Necesse est, ut omnia quae vult, ipse velit; sed nec inefficax ejus voluntas esse potest: necesse est ergo, ut quaecunque vult ipse perficiat... Vergl. Hugo von St. Victor a. a. O., I, 2, 22.

**) Hugo von St. Victor umgeht a. a. O. den eigentlichen Fragpunkt, wenn er ihn so wendet: universitatem rerum non posse meliorem esse quam est. Auch das letztere ist zwar richtig; die Hauptfrage ist aber, ob es außer dem Seienden, welches sich vermittelst der göttlichen

unwirksamen göttlichen Willens den Begriff der Allmacht auf, da ein absoluter Wille, der schlechthin nichts wirkt, schlechthin kein Wille ist*). Unterliegt es demzufolge keinem Zweifel, daß der Begriff der göttlichen Allmacht der Ausdruck für diejenige Art der göttlichen Selbstmittheilung ist, vermöge welcher Gott das Sein der Welt schlechthin setzt: so ist unserem Selbstbewußtsein vermöge dieser göttlichen Eigenschaft insbesondere die offenbarungsgemäße Gewißheit gegeben, daß Alles, was ist, seinen ewigen Wahrheitsgrund in Gott hat. Wenn auch die Welt in ihrer Entwickelung durch endliche Ursachen mit bedingt ist: so sind doch diese selbst schlechthin von Gott abhängig, und der endliche Naturzusammenhang beschränkt die göttliche Allmacht auf keinem Punkte. Alles was wirklich ist und geschieht, hat seinen schlechthinigen Grund immer in dem Allmachtswillen Gottes, ohne welchen nichts

---

Allmacht verwirklicht, noch ein bloß mögliches Sein in Gott gibt, das niemals wirklich wird. Ein solches hypothetisches Sein ist = Nichtsein.

*) Baier (theol. pos., 200): Voluntas Dei libera distinguitur in efficacem et inefficacem. Efficax dicitur, qua Deus aliquid vult tanquam efficiendum, inefficax, qua Deo aliquid placet secundum se, licet non intendat illud efficere! Beispiel: Luk. 22, 42, wornach Christus am Leben bleiben wollte, aber dennoch in den Tod ging. Und dieses Beispiel soll beweisen, daß der allmächtige Gott auch eine voluntas inefficax hat! Mit dem oben Ausgeführten fällt auch die Unterscheidung zwischen einer voluntas signi et beneplaciti in Gott, die sich schon bei den Scholastikern (P. Lomb., sent. I, dist. 45, Thomas von Aquino, summa I, quaest. 19, art. 12) findet. Der Lombarde bemerkt a. a. O.: Praeceptio et prohibitio atque consilium cum sint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia ista sunt signa divinae voluntatis... Non est tamen intelligendum, Deum omne illud fieri velle quod cuicunque praecepit, vel non fieri quod prohibuit. Beispiel: der Befehl der Opferung Isaaks, 1 Mos. 22. Die voluntas beneplaciti heißt dann auch arcana, die voluntas signi revelata, jene im Weiteren absoluta, diese conditionalis. Die Frage, ob dadurch nicht eine Duplicität des Willens in Gott angenommen werde, wurde vielfach, namentlich von reformirten Dogmatikern, angeregt. Die lutherische Dogmatik behauptet mit Recht gegen die reformirte, daß die voluntas signi der voluntas beneplaciti gegenüber ein bloßer Scheinwille sei. Ein Wille, der von Seite Gottes keinen Erfolg hat, ist in Wirklichkeit nicht vorhanden (vgl. die Gründe der Reformirten für die Unterscheidung, z. B. bei Polanus, syntagma th., 1027).

wirklich zu werden vermag. In diesem Sinne ist die göttliche Allmachtswirkung eine fortgesetzte Schöpfung, eine ununterbrochene Kette von Wunderwerken. Wenn die Dogmatiker dennoch „besondere" Wunder von dem Gesammtwunder der göttlichen Allmachtswirksamkeit in der Welt zu unterscheiden*) pflegten: so hatten sie in sofern Recht, als die göttliche Allmacht sich in verschiedenen Wirkungsarten manifestirt, und der Naturzusammenhang in den einen Erscheinungen für das Selbstbewußtsein bis auf ein Kleinstes verschwindet, während in den andern das göttliche Allmachtswirken bis auf ein Kleinstes für das Selbstbewußtsein zurücktritt. Dieser anscheinenden Ungleichartigkeit ungeachtet aber ist es gerade eine Wirkung der Allmacht, daß Alles, was wirklich ist und geschieht, im tiefsten Wesensgrunde ein Gleichartiges ist, so daß wir in der schwellenden Aehre, die der Garbe entgegenreift, wie in den kosmischen Katastrophen, vermöge welcher neue Welten sich an's Licht des Daseins ringen, dieselbe schlechthinige Macht und Herrlichkeit Gottes bewundern. Darum ist es auch ein tiefes Gefühl der Demuth vor Gott, welches im innersten Punkte unser Personleben erfüllt. Bezeugt uns doch unser Gewissen, auch in den Augenblicken gesteigerter, freier Selbstthätigkeit, stets auf's Neue wieder, daß, wie wir leben, weben und sind, wir lediglich durch Gottes Allmacht sind.

Dasselbe Zeugniß giebt uns aber auch das Wort Gottes. Auf's Angemessenste knüpft das Alte Testament die Allmachtsschilderungen Gottes in der Regel an das Schöpfungswerk an**). Und so wenig ist es der Sinn solcher Stellen, daß Gott die Welt ver-

*) Hollaz (examen, 264): Quando voluntas Dei distinguitur in absolutam et ordinatam, tunc voluntas absoluta dicitur a lege, ordine aut cursu naturae, seu causarum secundarum. In Betreff der vol. ordinata heißt es: eidem Deus in agendo ex mera gratia (!) se applicat. Also in der Regel ein Gebundensein der göttlichen Allmacht an die Naturgesetze, welches nur in seltenen Ausnahmsfällen dem freithätigen Gebrauche der Allmacht Raum läßt. Vergl. dagegen unsere Ausführung über das Wunder, erster Band, fünfzehntes Lehrstück, 242 ff.

**) Ps. 33, 7 f.; Hiob 38, 4 f.; Jes. 40, 12 f.; Ps. 145, 15. Als der Allmächtige heißt Gott אֵל שַׁדַּי, Weish. 7, 25 heißt er *παντοκράτωρ*, und noch öfters in den Apokryphen; er ist der *ἰσχυρὸς ἐν δυναστείᾳ*, Sirach 15, 18.

möge seiner Allmacht nur geschaffen, dann aber ihrer eigenen Entwicklung überlassen habe, daß vielmehr die noch immer stattfindende, schöpferische Einwirkung Gottes auf die Welt als eine ununterbrochene Fortsetzung seiner ursprünglichen dargestellt zu werden pflegt. Noch spricht er, so geschiehts; noch gebeut er, so stehts da. Noch heute ist er der Vater des Regens und des Eises; noch heute sendet er, wie im Anfange seiner Werke, seine Blitze, zählt er seine Wolken, wie vor Alters. Noch heute sind alle Völker wie Nichts vor ihm. Noch immer ist kein Ding vor ihm unmöglich *). Findet sich im Neuen Testamente die Allmacht als ein derartiges Können von Seiten Gottes geschildert, daß er bewirken kann was er will **), so wird sie doch zugleich auch in Verbindung gebracht mit seiner heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarung in Christo, so daß die neutestamentlichen Beschreibungen derselben unverkennbar auf einen unzertrennlichen Zusammenhang zwischen der schöpferischen und der erlösenden Thätigkeit Gottes hinweisen ***). Wenn z. B. Gott als derjenige dargestellt wird, der das All (durch den Sohn) mit dem Worte seiner Allmacht trägt, so ist eben damit die fortdauernde Schöpferwirkung seiner zugleich auch erlösungskräftigen Allmacht behauptet †).

Durch den hiermit erwiesenen Satz, daß Alles, was in der Welt als ein wirklich Seiendes gesetzt ist, lediglich durch Gott ist, findet nun aber unser schon früher aufgestellter Satz, daß der Sünde in der Welt kein wirkliches Sein zukommt und daß sie zum Weltall nicht gehört, eine erneuerte Bestätigung. Muß das Böse mithin als eine Thatsache betrachtet werden, welche nur

---

*) 1 Mos. 18, 14. Sprüchwörtlich, nicht im Sinne des Augustinischen metaphysisch gefaßten potest quaecunque vult (vergl. auch Luk. 1, 37; Matth. 19, 26).

**) Röm. 4, 21; 2 Kor. 9, 8.

***) Eph. 1, 19: *τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας κατὰ τὴν ἐνέργειαν … ἣν ἐνήργησεν ἐν τῷ Χριστῷ…* Vergl. auch Eph. 3, 20; 2 Petr. 1, 3.

†) Die Worte Hebr. 1, 3: *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* sind so zu fassen, daß das Pronomen nicht, wie die Ausleger in der Regel annehmen, auf den Sohn, sondern vielmehr auf den Vater (das Hauptsubject des ganzen Satzes) zurückgeht. Die *δυνάμις αὐτοῦ* ist mithin die Allmacht Gottes, und der Sohn trägt das All nicht vermittelst seiner Allmacht (welche ihm in der Schrift nirgends zugeschrieben wird), sondern vermittelst des göttlichen Allmachtswortes.

in der zeitlichen Entwicklung, nicht aber in dem ewigen Wesen der Menschheit eine Stelle findet, dann verbürgt uns vor Allem die Allmacht Gottes, und zwar als solche, die einstige Wiederherstellung der Menschheit aus der Gewalt der Sünde zur wesentlichen Gottesgemeinschaft.

§. 54. Offenbart sich Gott vermöge seiner Allmacht als der absolute Grund des Weltalls, so offenbart er sich im Weiteren vermöge seiner Heiligkeit als der absolute Grund des Guten in der Welt oder der sittlichen Weltordnung. Die göttliche Eigenschaft der Allmacht fordert diejenige der Heiligkeit als ihre nothwendige Ergänzung. Indem sich Gott als den absoluten Grund der Welt offenbart, offenbart er sich nämlich eben deßhalb zugleich auch als Den, welcher alles Das nicht will, was in den Weltorganismus störend und verwirrend eindringt. Wenn in der Regel die Dogmatiker die letztere Eigenschaft als eine solche beschreiben, durch welche das Wesen Gottes als ein schlechthin gutes oder sündloses bezeichnet wird: so ist diese Beschreibung nicht ganz zutreffend*). Schlechthin gut ist Gott — wie bereits früher gezeigt wurde**) — an und für sich, und da seine Eigenschaften lediglich Selbstmittheilungen seines Wesens sind, so kann daher auch seine Heiligkeit seinem Wesen selbst nicht ein neues Merkmal hinzufügen, sondern nur ausdrücken, daß er der Welt das ihm wesentlich eignende Gute, als der einige Grund desselben, mittheilt, oder daß alles Gute, das in der Welt ist, lediglich durch ihn gesetzt und darum auch Alles, was in der Welt wirklich, lediglich gut ist. Aus diesem Grunde hat Schleiermacher schon deßhalb mit vollem Rechte gegen die volksthümliche Vorstellung, wie gegen die popularisirende Dogmatik, behauptet, daß die Heiligkeit Gottes nicht in einem bloßen Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen bestehen könne, weil auf Gott, der seinem Wesen nach schlechthin Geist ist, organische Gefühlszu- Die Heiligkeit.

*) Quenstedt (systema, I, 292): Sanctitas Dei est summa omnisque omnino labis aut vitii expers in Deo puritas, munditiem et puritatem debitam exigens a creaturis, sive qua Deus summe purus, mundus et sanctus est omnisque puritatis et sanctitatis in creaturis autor.

**) Siehe oben §. 4, S. 17 ff.

stände keine Anwendung finden können*). Dagegen ist auch die von ihm gegebene Beschreibung der göttlichen Heiligkeit nicht befriedigend ausgefallen, wenn er sie als diejenige göttliche Ursächlichkeit beschreibt, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt sei. Die Offenbarungsregion der göttlichen Heiligkeit ist um so weniger auf die innere Gewissenssphäre zu beschränken, als vielmehr der sittliche Organismus der Welt überhaupt, oder die Weltordnung die Bestimmung hat, das durch Gott in ihr schlechthin gesetzte Gute zu manifestiren. Soll der Schleiermacher'schen Definition zufolge Gott nur in so fern der Heilige sein, als das Gesetz durch ihn gesetzt ist**), so sind durch diese Beschränkung die Grenzen der göttlichen Heiligkeit um so mehr zu enge gezogen, als das Gute, dessen schlechthiniger Grund Gott der Heilige ist, sich nicht einmal vorzugsweise in der Form des Gesetzes, oder der sittlichen, durch menschliches Tugendvermögen in der Regel nicht zu befriedigenden, Forderung, sondern viel mehr in der Form des Heils, oder einer, die sittliche Forderung zu erfüllen geeigneten, Kraft offenbart.

Dei Schleiermacher'sche Definition ist nun freilich deßhalb so dürftig ausgefallen, weil sie die Eigenschaft der göttlichen Heiligkeit lediglich unter den Gegensatz, oder das Bewußtsein der Sünde, stellt, während dieselbe doch gerade in der vollkommenen Ueberwindung des Gegensatzes, in der endlichen Vernichtung des Bösen und der durchgängigen Wiederherstellung der Welt zum reinen Gottesbilde, sich wahrhaft manifestirt, und erst dann zur vollen Selbstoffenbarung in der Welt gelangt sein wird, wenn kein Flecken der Sünde den Spiegel der Weltphänomene mehr trübt. Erst dann wird Gott, als der ewige Grund des Guten in der Welt, dieses Gute auch vollkommen zur Offenbarung gebracht, erst dann wird der Grund seine wahre Selbstverwirklichung in der Erscheinung gefunden

*) Der christl. Glaube, I, §. 83, 3.

**) A. a. O.: „Die göttliche Heiligkeit ist die in dem Gesammtleben der Menschen gesetzgebende göttliche Ursächlichkeit; und da das Gesetz uns immer . . . das schlechthin heilige ist . . . so wird wohl keine Einwendung dagegen zu machen sein, daß wir die Heiligkeit als eine besondere göttliche Eigenschaft aufstellen."

haben*). Dieser von uns dargelegte Begriff der göttlichen Heiligkeit wird nun auch durch das Gewissen und das Wort Gottes bestätigt. Nicht etwa nur, daß Gott als der schlechthin Gute das Böse schlechthin verwerfe, sondern auch, daß er das Gute schlechthin wolle; nicht nur, daß wir vor Gottes Augen als Sünder strafbar seien, sondern auch, daß wir durch ihn geheiligt werden können, und daß in jedem sittlich nicht völlig erstorbenen Personleben ein Funke der ursprünglichen göttlichen Heilskraft glimme: das ist das unverwüstliche Zeugniß des Gewissens eines Jeden. Wenn Gott seinem erwählten Volke erklärt: es sei seine Eigenschaft, der Heilige zu sein, und wenn er dasselbe mit Berufung auf diese seine Eigenschaft auffordert, sich unausgesetzt zu heiligen, d. h. sich frei von jeder gesetzlichen Verunreinigung zu halten**): so ist schon aus dem Zusammenhange der hierher gehörigen

*) Schleiermacher's Beschreibung der Heiligkeit wurzelt deutlich noch in Kant'schen Anschauungen, wie auch Böhm (die Lehre von den göttl. Eigensch., 124) die Heiligkeit als „die absolute Vollkommenheit des göttlichen Wesens, gesetzgebend zu sein für die moralische Welt" beschreibt. Neuere Dogmatiker haben das Bedürfniß gefühlt, vermittelst der göttlichen Heiligkeit nicht nur den Gegensatz Gottes zur sündlichen Welt (im alttestamentlichen Sinne), sondern auch die Erfüllung seines Wesens in der Welt (im neutestamentlichen Sinne) zu ihrem Rechte kommen zu lassen. So beschreibt Bruch (a. a. O., 257) die Heiligkeit geradezu als göttliche Liebe, „wodurch das den redlichen Geistern eingepflanzte Sittengesetz die Entwickelung des göttlichen Reiches als eines Reiches der Sittlichkeit bedinge, durch welches Gott selbst zur Offenbarung gelange." Nitzsch (christl. Lehre, §. 77) sagt: „Nicht die heilende und zum Heilen sich herablassende, sondern die in der Herablassung und Selbstmittheilung das Böse tilgende, strafende Wahrheit der Liebe ist der Begriff der göttlichen Heiligkeit", wobei eine Verwechselung zwischen Heiligkeit und Gerechtigkeit vorzugehen scheint, während Martensen (a. a. O., §. 51) die Liebe ihr Reich geradezu vermittelst der Heiligkeit begründen läßt, so zwar, daß der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf bewahrt, und alles Unreine ewig von dem Wesen Gottes ausgeschlossen bleibt. Etwas Aehnliches scheint J. P. Lange (pos. Dogm., 95) sagen zu wollen, wenn er Gott heilig nennt, sofern derselbe in dem absolut reinen Fürsichsein seines Wesens rein und ganz für seine Gemeinde sei. Den scheinbaren Gegensatz zu unserer Beschreibung bildet die Ebrard's (a. a. O., I, 247), daß Gott, als der Heilige, sein eigenes Wesen liebe und wolle.

**) 3 Mos. 11, 44; 2; 2 Mos. 19, 6; 2 Mos. 4, 22. Nennt ja Gott an letzterer Stelle Israel: בְּנִי בְכֹרִי.

Schriftstellen ersichtlich, wie Gott nicht deßhalb nur sich als den Heiligen bezeichnet, weil es seinem Wesensgrunde eignet, das Böse schlechthin zu verwerfen, sondern insbesondere deßhalb, weil er seinem Volke die Bestimmung ertheilt hat, ein Abbild seiner Reinheit zu sein, weil daher jede demselben anhaftende Unreinigkeit als ein Widerspruch mit seiner göttlichen Bestimmung erschien. Daher findet nach Jes. 6, 3 die göttliche Heiligkeit ganz sachgemäß ihre Verwirklichung in der göttlichen Herrlichkeit, womit die ganze Erde erfüllt ist*). Aehnlich verhält es sich mit der schwierigen Stelle Hosea 11, 9. Denn so viel ist, der abweichenden Auslegungen ungeachtet, gewiß, daß Gott in derselben seinen Entschluß ausspricht, Ephraim nicht vernichten zu wollen, und als Grund dafür angiebt: er sei nicht ein Mensch, sondern der in Israels Mitte wohnende heilige Gott**). So wenig erscheint also die göttliche Heiligkeit an dieser Stelle als eine Strafeigenschaft, daß sie umgekehrt dem Volke die Dauer der Gnade Gottes verbürgt. Weil der Heilige als solcher als Grund des Heils für Israel sich erweist, darum kann er Israel niemals von Grund aus zerstören. Etwas Dem Entsprechendes will der Apostel sagen, wenn er den neuen Menschen „in Heiligkeit geschaffen“ sein läßt. Gott wird damit in demselben als der ewige Lebensgrund des Guten vorausgesetzt***). Allein eben darum ergiebt sich auch vermöge der göttlichen Heiligkeit für jeden Menschen die Bestimmung, aus jenem Grunde heraus ein heiliges, d. h. von Sünde unbeflecktes, Leben zu führen†). Demnach liegt in dem Begriffe der göttlichen Heiligkeit an sich so wenig eine bloße Bedrohung des Sünders, daß umgekehrt für einen jeden darin der Trost und die Zusicherung liegt: Gott werde die, durch seine Heiligkeit ewig be-

*) Die Worte מְלֹא כָל־הָאָרֶץ כְּבוֹדוֹ sind ohne Zweifel als Motiv des dreifachen Preisgesanges קָדוֹשׁ zu betrachten.

**) בְּקִרְבְּךָ קָדוֹשׁ sagt Jehova an der o. a. Stelle. Die Erklärung des folgenden וְלֹא אָבוֹא בְּעִיר mit: ich will nicht kommen in Stadt (Hitzig, kurzg. exeg. Handbuch I, 115), ist durchaus unzulässig, da ja Jehova selbst erklärt: er sei in der Mitte seiner Stadt. Allerdings ist die Bedeutung Zorn (vergl. die Lexika) zweifelhaft.

***) Eph. 4, 23.

†) 1 Petr. 1, 15 f.; 1 Thess. 4, 3; 5, 23.

gründete, sittliche Weltordnung innerhalb der Menschheit niemals der Macht der Sünde bis auf den Grund preisgeben*).

§. 55. Dadurch nun aber, daß Gott der Welt sich als ihren absoluten Grund mittheilt, dem Weltall das wirkliche Sein, der Weltordnung die sittliche Substanz verleiht: bringt er auf diesem Grunde sein absolutes Leben zur Erscheinung**). In so fern Gott das absolute Leben der Welt ist, bewirkt er zuvörderst den Naturzusammenhang, haucht er, so zu sagen, der an sich geistlosen Natur den lebendigen Odem seines Geistes ein; denn ohne Gottes Leben giebt es in der Welt überhaupt kein Leben; ohne dasselbe wäre die Welt eine todte formlose elementarische Masse, ein Chaos. Diejenige Eigenschaft, vermöge welcher Gott zunächst sich als das Leben der an sich vernunftlosen Natur beurkundet, vermöge welcher er die Naturerscheinungen durch das Band eines unauflöslichen vernünftigen Zusammenhanges mit einander verknüpft, ist die göttliche Allgegenwart. Daß Gott allenthalben sei, das ist die Formel, unter welcher wir bei den ältesten Kirchenlehrern den Begriff der Allgegenwart ausgedrückt finden***). Schon dem Scharfsinne des Augustinus konnte es jedoch nicht entgehen, daß die Vorstellung von einem innerräumlichen Dasein Gottes mit dem Grundmerkmale der göttlichen Unermeßlichkeit unverträglich ist, weßhalb er auch zu öfteren Malen vor jeder Lokalisirung des Die Allgegenwart.

*) Treffend sagt J. Gerhard (Loci II, 8, 10, 215): In omnibus creaturis posuit Deus bonitatis suae vestigia .... Bonum est sui diffusivum et communicativum. Um so irrthümlicher ist es, die Lehre von der göttlichen Heiligkeit in Gemeinschaft mit der Lehre von der Gerechtigkeit zu behandeln, wie J. Gerhard unter den Aelteren, Ebrard unter den Neueren es gethan hat.

**) S. oben, S. 49.

***) Cyprianus, de idol. vanitate, p. 15: Deus totus est ubique diffusus. Augustinus (de civ. Dei, VII, 30): Haec .. facit... unus verus Deus. sed sicut Deus, i. e. ubique totus, nullis inclusus locis, nullis vinculis alligatus, in nullas partes sectilis, ex nulla parte mutabilis, implens coelum et terram praesente potentia, non indigente natura .... quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt quod ipse. Das ubique führt Hilarius (de trinit. 1, 3) noch weiter aus, wenn er sagt: In coelis est, in inferno est, ultra maria est, inest interior, excedit exterior. Ita cum habet atque habetur. neque in aliquo ipse. neque non in omnibus est.

göttlichen Wesens dringend gewarnt hat *). Wenn er nun aber die letztere Gefahr von dem Begriffe der göttlichen Allgegenwart dadurch abwehren zu können meinte, daß er Gott nach dem Vorgange des Theophilus von Antiochien, der ihn „den Ort des Alls" nennt **), als „das All des Alls" bezeichnete ***), so ist gegen eine solche Bezeichnung bereits von Schleiermacher treffend bemerkt worden, daß Gott vermittelst derselben als der räumlich alles umschließende, und ruhend als das Leere gedacht werde, so daß er in diesem Falle als die unermeßliche Leere des die Welt umfassenden unendlichen Raums dennoch unvermeidlich lokalisirt würde †).

Die gangbare Unterscheidnng zwischen wesentlicher und wirksamer göttlicher Allgegenwart mußte der Raumvorstellung nur noch größeren Vorschub thun, da ja ein substantielles Allenthalbensein sich gar nicht anders als in der Form eines allenthalben Irgendwoseins denken läßt. Daher ist es nur ein widerspruchvolles Machtwort, wenn J. Gerhard jenes Allenthalbensein in der Art näher bestimmt, daß Gott an allen Orten, nur nicht örtlich, gegenwärtig gedacht werden soll ††). In dieser Richtung hat es schon den Scholastikern an aushelfenden Bestimmungen nicht gefehlt, die in dem Bestreben, Gott außerhalb der Raumschranken zu denken, den Raum nur um so eifriger in ihn hinein dachten. Denn, wenn Gott nicht in umschriebener, auch nicht in irgend bestimmbarer, dagegen in erfüllender Weise

---

*) De diversis quaestion., 20: Deus non alicubi est. Quod enim alicubi est, continetur loco, quod continetur loco, corpus est. Deus autem non est corpus, non igitur alicubi est.

**) Ad Autol., 2: Αὐτὸς (θεὸς) ἐστι τόπος τῶν ὅλων.

***) Ep. ad Dardanum. c. 4: Est Deus per cuncta diffusus. . . Non tamen per spatia locorum, quasi mole diffusa, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius, et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus, sed in solo coelo totus et in sola terra totus, et in coelo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed in se ipso ubique totus.

†) Der christl. Glaube, I, §. 53, 2.

††) Er sagt (loci II, 8, 8. 183): Si ergo Deus ob essentiae suae immensitatem est ubique praesens, utique etiam est in omnibus locis praesens; sed tamen addendum est, Deum esse in locis omnibus praesentem, non locali, sed illocali praesentia. Denselben Widerspruch trägt in naiver Weise der Lombarde vor (sent. I, 37): Spiritus increatus, qui Deus est, in loco quidem est et in omni loco, sed omnino illocalis est et incircumscriptibilis!

an einem Orte sein soll, nicht wie irgend ein Ding, auch nicht wie ein Engel, sondern .... so, wie nur Er es vermöge seines Wesens sein kann, so darf man ruhig fragen: ob denn Gott noch entschiedener räumlich gegenwärtig gedacht werden könne, als in der Art, daß der Raum mit seinem Wesen erfüllt gedacht wird? *)

Einen rein abstrakten Charakter nimmt aber diese Vorstellung an, wenn durch die Allgegenwart nicht blos ein Sein Gottes in der Welt, sondern auch ein solches abgesehen von der Welt bezeichnet werden soll, so daß im letzteren Falle gar nicht mehr eine Selbstmittheilung Gottes an die Welt damit ausgedrückt wäre **). Wollen wir uns unter solchen Umständen wundern, wenn auch diejenigen neuern Dogmatiker, welche sich an die hergebrachten Schulbestimmungen anschließen, in keiner Weise im Stande gewesen sind, die Vorstellung der räumlichen Begrenzung von dem Begriffe der göttlichen Allgegenwart fern zu halten? Was soll z. B. damit geholfen sein, wenn Philippi Gott in jedem Punkte des Universums und doch im ganzen Universum nur einmal gegenwärtig sein läßt? ***) Ein Gott, der an einem bestimmten Punkte gegenwärtig ist, ist ein endliches, raumerfüllendes Wesen. Auch Schleiermacher, der nach der Ansicht neuerer Dogmatiker aus diesem Reste von Widersprüchen einen rettenden

*) Thomas von Aquino (Summa, I, 1, qu. 8, art. 2): Deus omnem locum replet, non sicut corpus (corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus), sed per hoc, quod Deus est in aliquo loco, non excluditur, quin alia sint ibi, immo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca. Indem so die Allgegenwart Gottes circumscriptive und definitive verworfen wurde, wurde sie dagegen repletive für möglich erachtet. Noch andere scholastisirende Bestimmungen bei J. Gerhard (a. a. O., §. 172).

**) J. Gerhard (a. a. O., §. 181): Omnipraesentia accipitur dupliciter: 1) radicaliter, prout respectum habet ad ipsum Deum, essentia infinitum et immensum; 2) relative, prout respectum habet ad creaturas, quibus ita praesens Deus ut eas conservet et gubernet. J. Gerhard gibt übrigens selbst zu, daß der Begriff der Allgegenwart im ersteren Falle mit demjenigen der Unermeßlichkeit zusammenfalle.

***) Kirchl. Glaubensl., II, 47. Unbegreiflich ist es, wie Philippi meinen kann, durch die Negation der definitiven und circumscriptiven Gegenwart sei die Mißverständlichkeit des Ausdruckes „repletive Allgegenwart" gehoben. Der Widerspruch im Denken der Allgegenwart ist durch die letztere Bezeichnung nicht nur nicht gehoben, sondern verstärkt.

Ausweg gebahnt haben soll*), hat dies, nach unserer Ansicht, dadurch, daß er die Allgegenwart als die mit allem Räumlichen auch den Raum selbst bedingende schlechthin raumlose Ursächlichkeit Gottes aufgefaßt hat, in Wirklichkeit nicht gethan. Scheint es doch Schleiermacher's Scharfsinne entgangen zu sein, daß, sofern Gott mit Beziehung auf das Sein überhaupt, mithin auch mit Beziehung auf das Sein des Raums, durch welchen alles endliche Dasein bedingt ist, ursächlich wirkt, lediglich eine Aeußerung seiner Allmacht vorhanden ist, und daß jene Beschreibung der Allgegenwart mithin nur die den Raum bedingende Seite der göttlichen Allmacht beschreibt. In denselben Fehler verfällt auch Martensen, wenn er Gott nach seiner Allgegenwart als das innerste Grundsein in allem Daseienden bezeichnet, was Gott, wie wir gezeigt haben, nach seiner Allmacht ist. Gerade der letztere Dogmatiker vermag sich übrigens der Raumvorstellung in der Beschreibung der göttlichen Allgegenwart so wenig zu erwehren, daß er den Allgegenwärtigen in jedem Baumblatte und in jedem Waizenkorn wesentlich zugegen sein läßt**). Was hilft denn auch die schärfste Polemik gegen den Pantheismus in Worten, wenn man ihm in der That solche Zugeständnisse macht?

Absichtlich haben wir in unserm Lehrsatze einen Ausdruck gewählt, mit welchem die Raumvorstellung gänzlich beseitigt wird, indem wir aussagen, daß Gott vermöge seiner Allgegenwart sich als das Leben der Natur schlechthin setzt, so daß alles Leben der Natur auf Gottes unbedingte Wirksamkeit zurückzuführen ist. Dabei darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß der Begriff der Gegenwart, aus dem volksthümlichen Sprachgebiete hergenommen, das Wesen der Sache nicht genau beschreibt, und darum auch zu der irrthümlichen Vorstellung, daß die Selbstmittheilung des göttlichen Lebens an die Welt innerhalb der Raumbegrenzung vor sich gehe, den ersten Anstoß gegeben hat. So wie eine, irgendwie an einen raumerfüllenden oder sonst begrenzten Punkt gebundene, Anwesenheit Gottes vorgestellt wird, so heißt Das den Unendlichen verendlichen, Den, der schlechthin Geist ist,

*) Bruch schließt sich (a. a. O., 173) an ihn an, auch Romang (Syst. d. nat. Religionsl., 265), und sogar Philippi bemerkt: man könnte Schleiermacher's geschickte Formel an sich gelten lassen.

**) Die christl. Dogmatik, §. 28.

in Abhängigkeit von dem Stoffe setzen. So entschieden unser Gewissen sowohl ein Sein Gottes in uns, als eine ursprüngliche Bezogenheit unseres Selbstbewußtseins auf Gott, d. h. ein Gottesbewußtsein in uns, bezeugt: eben so entschieden verwirft es jede Vorstellung von einem Zugegensein Gottes in uns. Es weiß von Gott nur als dem schlechthin Unendlichen, der als der schlechthin Seiende auch schlechterdings erhaben ist über alle Raumerscheinungen der geschöpflichen Welt.

Wie treffend hat doch schon der königliche Weise des alten Bundes die Anwendung der Raumvorstellung auf die Allgegenwart Gottes zurückgewiesen, wenn er die Meinung, daß Gott auf der Erde wohne, als eine kindische verwirft und hinzufügt, daß die Himmel und aller Himmel Himmel, d. h. das Universum, Gott nicht in sich fassen, d. h. daß er seinem Begriffe nach schlechthin raumlos zu denken sei*). Wenn es daher anderwärts in der Schrift heißt, daß Gott Himmel und Erde erfülle**), so kann Das nur in dem Sinne gemeint sein, daß das Universum schlechthin keine Schranke für die göttliche Wirksamkeit bildet, wie denn auch das Wort, daß der Himmel Gottes Thron und die Erde seiner Füße Schemel sei, nur ein bildlicher Ausdruck für die Wahrheit ist, daß nicht irgend eine begrenzte Räumlichkeit, wie z. B. der Tempel auf Zion, sondern lediglich das Weltall selbst die Offenbarungsstätte des göttlichen Lebens sei***). Beachtenswerth ist es übrigens in dieser Beziehung, daß nach Apostelg. 17, 28 nicht Gott in uns, sondern wir in Gott leben, weben und sind. Er umfaßt als der absolut Unendliche die Welt, aber nicht die endliche Welt ihn. Gerade aus der letzteren Stelle erhellt deutlich, daß die Allgegenwart Gottes die Quelle des Lebens in der Natur ist. Weil Gott das absolute Leben selbst ist, darum lebt die ganze Schöpfung durch ihn; mit dem Augenblicke, in welchem er der Schöpfung sein Leben entzöge, würde dieselbe in

*) 1 Kön. 8, 27 f.

**) Jerem. 23, 24.

***) Jesaja 61, 1 f; vergl, auch Ps. 139, 8 f.; Amos 9, 2 f. Die Bemerkung von Cöllns (a. a. O., I. 261), daß andere Stellen der Schrift Gott zu localisiren scheinen, wie Ps. 2, 4; Micha 1, 3; Ps. 18, 7 u. s. w., erledigt sich damit, daß an solchen Stellen nicht eine lehrhafte, sondern eine dichterisch volksthümliche Behandlung der betreffenden göttlichen Eigenschaft sich findet, vergl. auch Lutz (bibl. Dogmatik, 57).

die formlose Oede des Chaos zurücksinken. Ist also das Leben der Natur schlechthin an das Leben Gottes gebunden, so ist dagegen das Leben Gottes von dem geschöpflichen schlechthin unabhängig.

Wollte man diesem Satze vielleicht Eph. 4, 6 entgegenhalten, nach welcher Stelle Gott über Allen nnd durch Alle und in Allen ist, so ist schon durch die vorangestellten Worte: „über Allen" jeder Mißdeutung der Worte: in Allen vorgebeugt. Wenn der, der in Allen, zugleich auch über Allen ist: so kann seine Innerweltlichkeit an und für sich keine raumbegrenzte sein. Haben wir aber einmal Gott als Den erkannt, welcher der Natur sein Leben schlechthin mittheilt, durch welchen jede geschöpfliche Existenz, und insbesondere auch der Mensch, schlechterdings besteht: dann verliert die Frage, wie seine Allgegenwart im Weiteren sich denken lasse, allen dogmatischen Werth. Reicht doch für das Heilsbedürfniß die Ueberzeugung vollkommen aus, daß alles wirkliche Leben, daß insbesondere die Lebenskräfte und Gesetze der Welt, durch welche alle lebendigen Wesen naturgeschichtlich mit einander verknüpft sind, durch ihn gewirkt sind, daß keine Wolke sich bildet, kein Sturmwind sich erhebt, auch kein Sperling vom Dache, kein Haar vom Haupte fällt*), ohne daß die absolute göttliche Lebensmacht diesen Erfolg wirkte und darin zur Erscheinung käme. Eben darum aber, weil Gott das absolute Leben der Natur ist, ist er über jede besondere Erscheinung derselben schlechthin erhaben, und es ist eine mit Nichts zu begründende Behauptung: daß in der Vorstellung von Gott als einem „persönlichen Diesem, das nicht als räumliches Hier gefaßt werden solle, ein Widerspruch gelegen sei" **). Fordert doch — wie wir wissen — gerade der Begriff der Persönlichkeit als solcher in keiner Weise die Raumbegrenzung. Nicht weil der Mensch eine Person, sondern weil er ein organisches Wesen ist, bedarf er auf seiner diesseitigen Daseinsstufe der räumlichen Schranken. Dagegen besteht das Einzigartige der göttlichen Persönlichkeit eben darin, daß sie absolut ist, daß der Geist in ihr sein Wesen als ein schlechthin unendliches zur Darstellung und Geltung bringt***). Aus diesem Grunde ist auch

*) Matth. 10, 29 f.

**) D. Fr. Strauß, christl. Glaubenslehre, I, 549.

***) Erster Band, Einl., 2. Lehrstück, §. 5.

die Vorstellung, als ob Gott irgendwie in einem Dinge zugegen sein könne, entschieden unrichtig. Der wahre Begriff der göttlichen Allgegenwart schließt nicht das Ueberallzugegensein, sondern die Allwirksamkeit Gottes in sich. Als der absolute Geist ist Gott das allwirksame Leben der Natur; als die absolute Liebe theilt er dieses Leben der geschöpflichen Welt in unversiegbarer Kraft mit, und das göttliche Lebensband, welches um das All gewoben ist, erleidet deßhalb niemals, auch nur auf dem kleinsten Punkte, die leiseste Unterbrechung.

§. 56. Wenn Schleiermacher die Eigenschaft der Allwissenheit mit derjenigen der Allmacht auf's Engste verbindet und jene als „die schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht" beschreibt*): so erweckt diese Beschreibung doch nicht geringe Bedenken. Oder ist es denn überhaupt möglich, die göttliche Allmacht anders als schlechthin geistig zu denken, und gehört es nicht zum Wesen Gottes, als des absoluten Geistes, daß er seine Allmachtswirkungen durch die Kraft seines Geistes bewirkt? Eben dadurch, daß Gott sein absolutes Geistwesen der Welt als Grund mittheilt, ist er der Schöpfer der Welt, und die schlechthinige Geistigkeit ist von der göttlichen Allmacht daher an und für sich unzertrennlich. Gleichwohl war Schleiermacher, wenn er mit den herkömmlichen Beschreibungen der göttlichen Allwissenheit sich nicht zu befreunden vermochte, in seinem Rechte. Der herkömmliche Satz, daß Gott Alles wisse, d. h. daß ihm Alles was war, ist und sein wird, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, gegenständlich bekannt sei, ist von der Thätigkeit des menschlichen discursiven Erkennens hergenommen**). Ueber- Die Allwissenheit.

*) Der christl. Glaube, I. §. 55.

**) So schon Clemens von Alexandrien (Strom. VI, 17): Ὁ γάρ τοι Θεὸς πάντα οἶδεν, οὐ μόνον τὰ ὄντα, ἀλλὰ καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ ὡς ἔσται ἕκαστον. Justinus Martyr (dial. c. Tryhone, 127) nennt Gott ὀξὺ ὁρῶν καὶ ὀξὺ ἀκούων οὐκ ὀφθαλμοῖς οὐδὲ ὠσὶν, ἀλλὰ δυνάμει ἀλέκτῳ. Auch bei scharfsinnigeren Dogmatikern, wie z. B. Buddeus (comp. inst., 129), finden wir diesen Fehler nicht vermieden, wenn er sagt: Nimirum Deus ab omni aeternitate non tantum se ipsum, sed res quoque omnes extra se, omnesque actiones et suas et alienas adcurate, secundum cujusque rei aut actionis naturam et indolem cognoscit: hinc et non tantum quae exsistunt, aut ex-

haupt kann von Gott nur in einem näher zu bestimmenden Sinne gesagt werden, daß er erkenne und wisse. So fern nämlich das menschliche Wissen nothwendig das Ergebniß eines allmälig verlaufenden Denkprocesses, das Denken aber diejenige Thätigkeit der Vernunft ist, wodurch dieselbe die Dinge und Erscheinungen der Welt in den Geist hineinbildet, kann von einer göttlichen Denkthätigkeit in diesem Sinne selbstverständlich nicht die Rede sein. Das göttliche Wissen, als ein schlechthin zeitloses und überweltliches, wenn auch auf die Zeit und die Welt bezogenes, ist das absolute Leben des göttlichen Geistes selbst, wie es sich innerzeitlich und innerweltlich offenbart. Ist doch in dem Leben des göttlichen Geistes der ganze Inbegriff der göttlichen Ideen und in dem, auf die Welt bezogenen, göttlichen Geistleben der ganze Inbegriff der, von jenen Ideen getragenen, göttlichen Thatsachen enthalten. Demzufolge theilt Gott vermöge seiner Allwissenheit das Leben seines Geistes der Welt in der Art mit, daß es in der Weltgeschichte zur zeitlichen Erscheinung gelangt*). Daß alles wahre geistige Leben in dem Universum, der ganze ideale Gehalt der Weltentwicklung, durch Gott schlechthin bedingt und bewirkt ist; daß die Welt die sie treibenden und bewegenden Kräfte des Gedankens und Willens nicht aus sich selbst, sondern lediglich aus dem Geiste der Geister schöpft; daß Gott mit seinem Heilsworte die Menschheit fortschreitend erleuchtet, und seine Heilsabsichten fortschreitend in ihr verwirklicht: Das ist es, was uns durch die Eigenschaft der göttlichen Allwissenheit verbürgt wird.

Sonach ist das Leben des göttlichen Geistes in der Welt, bei aller Mannichfaltigkeit seiner Erscheinungsformen, doch nur die Selbst-

---

stitura sunt, quaeve adeo decrevit, sed et quae esse possunt, eadem ratione cognoscit. Man vgl. noch die gewöhnliche Beschreibung der Allwissenheit bei Hollaz (examen. 256): Omniscientia est attributum divinum ἐνεργητικὸν, quo Deus omnia, quae fiunt, fuerunt, erunt, aut ulla ratione esse possunt, uno simplici actu immediate et perfectissime cognoscit. Ueber das Verkehrte dieses Superlativs s. Schleiermacher gegen Reinhard (a. a. O., §. 55, 2, Anm. 1).

*) Insofern stimmen wir Dorner bei (Jahrb. f. d. Th., III, 3, 604 f.), daß Gott in seinem Wissen von der Welt eben als das Leben der Welt auch ein Wissen von den Zeitunterschieden (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft) haben muß.

mittheilung einer und derselben ewigen göttlichen Wahrheit. Was unserem Wissen als eine Vielheit von zerstreuten, scheinbar unzusammenhängenden, Wahrheiten erscheint, weil es uns niemals möglich wird, den Inbegriff alles Seienden und seiner Erscheinungen in ein Gesammtbild denkend zusammenzufassen: Das ist in Gottes schlechthinigem Wissen ein in allen einzelnen Theilen vollkommen zusammenstimmendes geistiges System der Welt, vermöge dessen der gesammte Weltverlauf von Anfang bis Ende als die absolute Einheit des Seins und des Denkens vor dem göttlichen Geiste sich darstellt*).

Von einer solchen Auffassung der Allwissenheit aus verlieren Fragen, wie die: ob die göttliche Allwissenheit auch ein Wissen um das Mögliche, oder gar um das bloß bedingungsweise Mögliche sei, ob Gott wisse, was erfolgt sein würde, wenn ein Nicht-Eintretendes dennoch eingetreten wäre u. s. w., von selbst alle Bedeutung**). Da das göttliche Wissen der Natur der Sache nach niemals eine bloß abstrakte Beziehung, sondern immer eine con-

---

*) Treffend Hilarius in Psalm. 129: Ubique et in omnibus totus omnia audit, totus omnia videt, totus omnia novit. Thomas von Aquino (Summa, I, qu. 14, art. 7) sagt sehr schön: Deus omnia videt in uno, quod est ipse . . . Unde simul et non successive omnia videt.

**) Die erstere Form der Allwissenheit heißt bei den Dogmatikern necessaria, die letztere media, wovon dann die libera oder scientia visionis, d. h. das Wissen von der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die s. g. göttliche Anschauung, wieder unterschieden wird. Doch herrscht hier unter den Dogmatikern einige Ungleichheit, und es gibt auch wieder solche, welche vor Allem zu der scientia necessaria das Wissen Gottes von sich selbst rechnen, z. B. J. Gerhard (a. a. O. loc. II, 8, 13, 244): Scientia Dei naturalis (seu necessaria) est, qua se ipsum et omnia possibilia novit. Außerdem findet sich noch die Unterscheidung der omniscientia theoretica und practica, wornach vermöge der ersteren Deus simpliciter et absolute omnia cognoscit, vermöge der letzteren quaedam ea ratione scit, ut etiam eadem operetur, so daß es hiernach ein Wissen Gottes gäbe, welches nicht zugleich ein Bewirken in sich schlösse. Vermöge der omniscientia simplicis intelligentiae will er das schlechthin nicht, was er weiß, so daß es ein Wissen in Gott von schlechthin durch ihn nicht Gewolltem, d. h. von Unmöglichem, gäbe: ea non vult actu fieri et existere, nec in secundis eorum causis, quia nullas habent, nec in se ipsis, quia nunquam sunt futura, weßhalb sich die Frage unwillkürlich aufdrängt: was denn ein Wissen von schlechthin Unmöglichem für einen Sinn haben solle?

crete Thätigkeit, d. h. eine reale Selbstmittheilung des göttlichen Geistes an die Welt, ist; da, mit anderen Worten, Gott nur von Dem weiß, was er in irgend einem Sinne mit seinem Geiste bewirkt; da nur die Weltgeschichte in dem Umfange ihrer gesammten Evolutionen Gegenstand seines Wissens sein kann: so versteht es sich auch von selbst, daß was nicht schlechthin von Gott bestimmt ist, irgendwann wirklich zu werden, von ihm auch schlechthin nicht gewußt, und was schlechthin von ihm nicht gewußt ist, auch schlechthin niemals wirklich werden kann.

Gleichwohl soll damit nicht gesagt sein, daß das göttliche Wissen mit dem göttlichen Wollen ohne Weiteres zusammenfalle, zumal wir eine derartige Vermischung der Allmacht mit der Allwissenheit an Schleiermacher getadelt haben. Die Allwissenheit ist eine wesentlich andere Form der göttlichen Selbstmittheilung als die Allmacht. Während diese nämlich eine schlechthin ursächliche ist, indem sie alle Ursachen mit Ausnahme der göttlichen ausschließt, so ist jene eine schlechthin thatsächliche, vermöge welcher Gottes absolutes Leben thatsächlich in der Welt sich auswirkt. Die Allwissenheit unterscheidet sich bestimmt von der Allmacht dadurch, daß sie das Sein nicht bloß wie die letztere in seinem schlechthinigen Grunde bedingt, sondern in seiner zeitlichen Erscheinung bewirkt. Daß es ein Wissen Gottes gebe, welches nicht wirke: Das ist eine um so unangemessenere Vorstellung, als sogar das menschliche Wissen innerhalb seines beschränkten Gebietes die größten denkbaren Wirkungen hervorbringt; als alle bewußtlose Thätigkeit auch eine geistlose, in sich selbst nichtige ist. Von Gott voraussetzen, daß er wisse, was er nicht bewirke, heißt voraussetzen, daß es wissenswürdige Gegenstände giebt, welche von Gott nicht verwirklicht werden, also ein unwirkliches Sein, welches vollkommener wäre als das wirkliche. Wenn ein neuerer Forscher das Wissen Gottes um die Welt als ein rein gegenständliches, ein solches, welches nicht den geringsten bestimmenden Einfluß auf das Gewußte ausübt, beschreibt, und wenn er, was durch den Willen Gottes in ein von dem Sein Gottes unterschiedenes Dasein herausgesetzt ist, auf ewige Weise in das göttliche Bewußtsein zurückgekehrt, in diesem wie in einem klaren Spiegel auch mit dem kleinsten Zuge, der leisesten Bewegung, ganz objektiv abgespiegelt werden läßt: so will uns scheinen, als ob in dieser Darstellung

das reflektirende menschliche mit dem schlechthinigen göttlichen Wissen verwechselt würde*). Wenn wir nämlich die wollende und die wissende Thätigkeit in Gott als zwei ganz verschiedene von einander trennen, so folgt daraus, daß Gott entweder als ein solcher gedacht werden könnte, der etwas wollte, wovon er nichts wüßte, oder als ein solcher, der etwas wüßte, was er nicht wollte. Der erstere Fall ist schon dadurch ausgeschlossen, daß ein bewußtloses Wollen kein Wollen des Geistes, sondern ein instinktiver Trieb ist, der nicht einmal bei dem Menschen, geschweige bei Gott, als ein Wollen bezeichnet werden darf**). Sollte aber Gott — nach Anderen der mögliche Fall — etwas wissen, was er nicht wollte, so würde er damit etwas als seiend denken, was gleichwohl durch ihn nicht gesetzt werden sollte, und es gäbe mithin ein Sein außerhalb der Gesammtheit des durch Gott geschaffenen Seins. Unvermeidlich wäre damit zugleich eingeräumt, daß es ein Außergöttliches gäbe, welches mächtiger wäre, als der ihm gegenüberstehende göttliche Wille. Die Einrede, daß der letztere die Selbstbestimmungen des creatürlichen Willens nicht reell bestimme, weil er sie nicht bestimmen wolle, hat ihren Grund in der Annahme einer sogenannten göttlichen Selbstbeschränkung. Daß sich aber Gott nicht wirklich selbstbeschränken kann, tritt in diesem Zusammenhange nur auf's Neue zu Tage. Denn eben deßhalb, weil er, als das absolute Leben der Welt, die letztere in allen ihren Erscheinungen schlecht-

---

*) J. Müller, die christl. Lehre von der Sünde, II, 297. Wenn J. Müller sagt: „Inwiefern nun das, was sein (Gottes) Wille ihm objectiv macht, zugleich von seinem Wissen als objectives angeschaut wird, insofern übt sein Wissen nicht den geringsten bestimmenden Einfluß auf seinen Gegenstand, sondern es nimmt denselben in dieser seiner reellen Existenz in sich auf wie in einen klaren Spiegel, der auch den kleinsten Zug, die leiseste Bewegung wiedergibt", so scheint uns dadurch der allmächtige, allwirksame Gott wirklich in einen Weltspiegel verwandelt zu werden. Gibt es doch nicht einmal einen Menschen, dessen Wissen nicht irgend einen bestimmenden Einfluß auf sein Wollen ausübte. Wie sehr werden doch die Zwecke unseres Wollens durch ein verändertes Wissen verändert! Man sucht ja nur darum die Erkenntniß zu erleuchten oder zu verwirren, weil man das Wollen durch das Wissen so oder anders bestimmen will.

**) Auch J. Müller betrachtet das Wissen in Gott als das seinem Gegenstande vorangehende (a. a. O., 298), wodurch jedoch eine Zeitbestimmung in Gottes Wesen hineingetragen wird.

hin bedingt, würde eine Selbstbeschränkung dieses absoluten Lebens einer Verendlichung desselben gleichkommen. Jede Verminderung des Absoluten ist eine Entwerthung desselben zur Daseinsform der Creatur. Was Gott weiß, ohne es zu wollen, das weiß er nicht mehr schlechthin, nicht mehr in dem ewigen Zusammenhange aller Dinge, der den Sterblichen verhüllt ist, das weiß er nur noch, wie ein Mensch weiß *).

Diese Ansicht gilt nun freilich als eine solche, welche die menschliche Freiheit aufhebe und die menschlichen Handlungen in nothwendige verwandle. Wir können dabei zunächst auf unsere frühere Ausführung verweisen, wornach weder Gott dadurch, daß er auch die Sünde in einem gewissen Sinne bewirkt, und daher auch von ihr in diesem Sinne (und in keinem andern) weiß, zum Urheber des Bösen gemacht, noch der Mensch an seiner freien Selbstbestimmung gehindert wird. Gott weiß von der Sünde ganz so, wie er sie will; wie er sie als Das will, was nicht sein soll, so weiß er von ihr als von Dem, was nicht sein soll. Sein Wissen von der Sünde ist seinem Wissen von dem Guten geradezu entgegengesetzt. Indem Gott vermöge seiner Allwissenheit die Weltgeschichte zum Träger und Organe seines Geistlebens macht, ist das eigentliche Substrat derselben lediglich das Gute, das Böse dagegen lediglich der die Offenbarungen des Guten begleitende Schatten, den Gott nicht als

*) Die Vorstellung der Socinianer, daß Gott die futura contingentia nicht wisse, geht zwar von der richtigen Ansicht aus, daß die Sünde nicht nothwendig sei, aber ebenso wenig ist sie ein bloßer Zufall. Daher weiß Gott auch die sündlichen Handlungen der Menschen, insofern sie dem Zusammenhang der Weltgeschichte immanent sind, aber als solche, die nicht sein sollten. Es ist daher ein ganz falscher Satz des F. Socinus (prael. theol., opera I, 543): Futura contingentia, antequam fiant, nec futura esse nec esse non futura. In diesem Falle wären sie eigentlich nicht, d. h. reiner Zufall. Die Vorstellung des Socinus von der göttlichen Allwissenheit ist ebenso unspeculativ, als die von der menschlichen Freiheit oberflächlich. Quid attinet, sagt er, Deum quae ab hominibus fiunt, perpetuo contemplari atque animadvertere, si ea jam antea novit, quam fierent, wodurch Gott geradezu verendlicht und vermenschlicht wird. Entschieden wird diese Ansicht der Socinianer von den Arminianern verworfen, vergl. insbesondere Episkopius (inst. th., IV, 17): Praescientia futurorum omnium contingentium ad divinae majestatis gloriam augendam exaggerandamque maxime facit.

Böses, sondern nur als den dunkeln Hintergrund des Guten bewirkt, auf welchem das Licht in um so schärferen Umrissen hervortritt.

Und eben Das ist es, was uns nun auch das Gewissen in diesem Punkte bezeugt. Alle Manifestationen des menschlichen Geistes sind in ihrem weltgeschichtlichen Zusammenhange getragen von dem Bewußtsein des sie bedingenden göttlichen Geistes, und die Weltgeschichte ist bis in die geheimsten Verschlingungen der in ihr mitwirkenden Motive am Webestuhl des himmlischen Meisters gewoben, so daß alles Das in und außer uns, was dem göttlichen Willen nicht gemäß ist, als ein solches, welches die Bestimmung hat, wieder aufgehoben zu werden, von ihm gewußt und gewollt ist. In Folge der göttlichen Allwissenheit giebt es keine Regung und keine Bewegung in unserem Geiste, in welcher nicht unser Verhältniß zu Gott sich darstellte, welche wir nicht darauf anzusehen hätten, in wie fern sie aus der Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben, oder aus einer Entfremdung von demselben hervorgegangen wäre? Mit unserem Licht, wie mit unserem Schatten sind wir Gott beständig offenbar. Alles wahrhaftige Leben aus dem Geiste ist ja sein eigenes Leben; und wo der menschliche Geist sich anders bestimmt, als er es in Gemäßheit des göttlichen sollte, da tritt das Nichtseinsollen dieses Andersseín dem Lichte der göttlichen Allwissenheit, d. h. des sich selbst offenbarenden göttlichen Geistlebens, persongeschichtlich und weltgeschichtlich in seinem vollen Umfange und seiner ganzen Schärfe hervor. Aus diesem Grunde bezeichnet auch die h. Schrift Gott als den, der Herzen und Nieren erforscht*) und der Alles weiß, was im Menschen ist.**) Zugleich wird gerade an letzterer Stelle angedeutet, daß Gott deßhalb ein so wunderbares, d. h. vollkommenes, Wissen vom Menschen besitzt, weil „er ihn umschließt und seine Hand über ihn hält", d. h. weil das Leben seines Geistes auch der geistige Lebensquell des Menschen ist, und alle guten Lebensäußerungen des Menschen auf Lebensmittheilungen Gottes zurückzuführen sind. Wenn Röm. 11, 33 als Schriftbeweis für die göttliche Allwissenheit aufgeführt worden ist, so ist dies um so

*) Jerem. 17, 10; Matth. 6, 4.
**) Ps. 139, 2 f.

unangemessener, als dort vielmehr von dem beschränkten Wissen der Menschen die Rede ist. Wenn dagegen der Apostel die Beschränktheit des menschlichen Wissens im Verhältnisse zu Gott daraus erklärt, daß alle Dinge aus, durch und für Gott sind, so gründet die Eigenschaft der Allwissenheit sich insbesondere darauf, daß alle Dinge durch Gott sind, d. h. lediglich derjenige, dessen ewiges Leben auch das Leben der Welt ist, der also das wahre und allgemeine Leben der Welt lebt, kann wahrhaft wissen, wie das Leben der Welt in seiner Totalität wirklich beschaffen ist*). Keine Stelle übrigens beweist deutlicher, daß die göttliche Allwissenheit nach der Schrift wirksame Lebensmittheilung an die Welt ist, als Hebr. 4, 12 f. Ob wir in Vers 13 den Logos oder Gott selbst als Subject betrachten mögen — das letztere ist das wahrscheinlichere: — so viel ist sicher, daß der Apostel sagen will: der Grund, weßhalb Gott alle Creatur ganz so schaue, wie sie in Wirklichkeit ist, d. h. weßhalb er allwissend sei, liege darin, daß er (oder seine Selbstoffenbarung im Worte) lebendig und wirksam sei, und mit seinem Lebensgeiste Alles und namentlich auch jedes Personleben bis in sein Innerstes hinein durchdringe**).

Die Gerechtigkeit Gottes.

§. 57. Ist die Eigenschaft der Allwissenheit geeignet, den Zweifel zu wecken, ob denn Gottes Wissen, da er als Allwissender auch von dem Bösen weiß, in der That ein wirksames sein könne: so muß dieser Zweifel, wenn er vermittelst unserer bisherigen Ausführungen noch nicht überwunden sein sollte, seine kräftigste Widerlegung in der göttlichen Eigenschaft der Gerechtigkeit finden. Allerdings entfernen wir uns in der Art, wie wir diese Eigenschaft auffassen, insofern von der herkömmlichen Darstellung, als

*) Natürlich ist das bestimmteste Einzelwissen durch das totale Wissen nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern umgekehrt in dasselbe eingeschlossen. Ein Wissen, in welchem irgend ein, auch das kleinste, Pünktchen fehlt, ist kein vollkommen totales mehr. Das mit Beziehung auf J. P. Lange (a. a. O., 85), welcher sagt, indem Gott Alles wisse, wisse er den Inhalt aller Principien oder sich selbst als das Princip aller Principien.

**) *Ζῶν γάρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργής.* Vergl. auch 1 Joh. 3, 20, wo Gottes Allwissenheit mit seiner Allmacht in Verbindung gesetzt ist: *Ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ θεὸς τῆς καρδίας ἡμῶν.* Daher heißt Gott auch z. B. Ap. 15, 8: *ὁ καρδιογνώστης.*

wir dieselbe nicht in unmittelbare Verbindung mit der Heiligkeit bringen*). Denn während die Heiligkeit Gottes, als eine Eigenschaft des sich selbst mittheilenden göttlichen Grundes, der schlechthinige Grund der sittlichen Weltordnung ist: so ist es dagegen die Gerechtigkeit, welche, als eine Eigenschaft des sich selbst mittheilenden göttlichen Zweckes, die Erreichung des Weltzwecks dadurch ermöglicht, daß Gott vermittelst derselben die Wirkungen des Bösen in der Welt, und somit die Macht des Bösen selbst, schlechthin aufhebt. Wenn daher Gott vermöge seiner Allmacht das Böse bedingt will, und vermöge seiner Allwissenheit es in den Zusammenhang der weltgeschichtlichen Entwicklung bedingt aufnimmt: so hebt er es auch zu gleicher Zeit vermöge seiner Gerechtigkeit unbedingt wieder auf.

Aus diesem Grunde ist es jedenfalls ungeeignet, die Gerechtigkeit in der Art von der Heiligkeit zu unterscheiden, daß Gott vermöge der letzteren gerecht gegen sich selbst, vermöge der ersteren gerecht gegen Andere wäre**). Allein auch die Beschreibung von Quenstedt, daß die göttliche Gerechtigkeit eine derartige vollkommene Rechtbeschaffenheit des göttlichen Willens sei, daß er von den vernünftigen Creaturen das Rechte fordere***), genügt so wenig, diese Eigenschaft als eine göttliche Selbstmittheilung aufzufassen, daß umgekehrt Gott als der gerechte hiernach nur Forderungen bei dem Menschen einzutreiben hätte, so daß der Zusammenhang, in welchem die Gerechtigkeit zur Heilsoffenbarung steht, gänzlich aus dem Auge verloren wird. Sonach ist es denn auch geschehen, daß die göttliche Gerechtigkeit nicht selten als der göttlichen Liebe widersprechend betrachtet worden ist†). Wenn man außerdem noch

*) So auch Dogmatiker wie Schleiermacher (a. a. O., §. 84, 4); Bruch (a. a. O., 275): „Darin, daß wir die göttliche Gerechtigkeit als in inniger Verbindung mit seiner Heiligkeit stehend betrachten, befinden wir uns in Uebereinstimmung mit allen Theologen.“

**) So Baier (theol. pos., 206): Justitia, qua Deus partim in se justus est, quam peculiari nomine sanctitatem vocamus .... partim in ordine ad alios, ita ut creaturis leges convenientes praescribat, easque dirigat et gubernet, servet etiam et impleat promissa hominibus facta, bonos denique remuneretur et malos puniat.

***) Systema, 1, 292.

†) Nitzsch (christl. Lehre, §. 80, Anm. 2): „Besonders schwierig ist die Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit, schwierig, weil sie nicht sowohl

insbesondere die gesetzgebende von der austheilenden Gerechtigkeit unterschieden hat:*) so hat schon Schleiermacher gegen diese Unterscheidung treffend erinnert, daß die göttliche Gesetzgebung eine schöpferische sei, obwohl sie im Uebrigen nicht, wie er annimmt, vorzugsweise der Weisheit, sondern vielmehr, sofern Gott vermöge seiner Heiligkeit der absolute Grund des Guten, und also die höchste Norm der sittlichen Weltordnung ist, der Heiligkeit Gottes entspricht. Was dagegen die austheilende oder vergeltende göttliche Gerechtigkeit betrifft, so hat selbst die ältere Dogmatik das Bedürfniß gefühlt, sich gegen die Vorstellung zu erklären, daß es ein Recht des Menschen auf göttliche Belohnung gebe**). Kann doch von einem Rechte des Menschen auf Gott selbstverständlich darum überhaupt nicht die Rede sein, weil der Mensch von Gott schlechthin abhängig und durch einen Akt freier göttlicher Liebe geschaffen ist, während der Begriff des Rechtes immer zwei ebenbürtige, berechtigte Theile voraussetzt.

Bezeichnet nun Schleiermacher seinerseits die Gerechtigkeit Gottes als diejenige göttliche Ursächlichkeit, vermöge deren in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet sei***), so ist in diesem Satz zwar richtig die Gerechtigkeit Gottes auf das Böse in der Welt bezogen; daß jedoch ihr volles Wesen in dem Geordnetsein des Zusammenhanges zwischen dem Uebel und der wirklichen Sünde zur Erscheinung komme†), das ist es, was wir bestreiten. Auch

die Entwicklung des Verhältnisses Gottes zur persönlichen Welt fortsetzt, als einen Gegensatz in demselben zu begründen scheint."

*) Justitia dispositiva (auch legislatoria, ordinans, antecedens) und justitia distributiva (executiva, judicialis, consequens), die letztere wieder in remuneratoria und punitiva (vindicativa) zerfallend.

**) Hollaz (examen, 268): Justitia commutativa (qua res mei, meum tuo, bonum bono, damnum damno aequat) inter Deum et hominem lapsum, sive extra, sive intra statum gratiae positum, intercedere non potest. Ratio est: quia homo lapsus nil mereri potest, quod cum praemio divino et relaxatione poenae permutari ex justitia queat.

***) Der christl. Glaube, §. 84.

†) A. a. O., 2: „Bezieht sich nun der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit nur auf die Verbindung des Uebels mit der Sünde, so erscheint wohl natürlich, daß sie sich nur über das Gebiet der Sünde erstrecken kann."

Bruch hat gefühlt, was der Schleiermacher'schen Beschreibung mangelt, wenn er die Gerechtigkeit als die Liebe Gottes definirt, wie dieselbe durch das, mit der Sünde verknüpfte, Uebel die Entwicklung des göttlichen, als eines sittlichen Reiches, und hierdurch die Selbstoffenbarung Gottes bedinge*). Würde nämlich mit Schleiermacher die Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit darauf beschränkt, daß alle Sünde sich in dem Uebel abspiegle und daß alles Uebel sich aus der Sünde erklären lasse:**) so wäre wohl ein treffender Ausdruck für die diesseitige Verknüpfung der Sünde mit dem Uebel, nicht aber ein solcher für das göttliche Verhältniß zur Sünde in der Eigenschaft seiner Gerechtigkeit gefunden. Auch dieses Beispiel ist ein neuer Beweis dafür, daß Schleiermacher die göttlichen Eigenschaften nur als menschliche Zustände, nicht aber als göttliche Selbstoffenbarungen aufzufassen vermag. Und dabei wird der Begriff der Gerechtigkeit von ihm dadurch noch insbesondere verengt, daß er der von Gott im Zusammenhange mit der Sünde durch das Uebel geordneten Strafe blos zeitliche Wirkung zuschreibt. Würde die göttliche Gerechtigkeit in der That nichts Anderes bezwecken als die zeitliche Strafe: so ließe sie sich weder mit dem Wesen Gottes, welches Liebe und Güte ist***), noch mit dem Weltzwecke Gottes, welcher ein schlechthin wiederherstellender ist, wirklich vereinigen, es würde eine unzuträgliche Collision der göttlichen Gerechtigkeit mit dem göttlichen Wesen selbst eintreten †).

Aus diesem Grunde ist die göttliche Gerechtigkeit, richtig gefaßt, in der Art eine Eigenschaft des göttlichen Zweckes, daß vermöge derselben Gott, wie unser Lehrsatz aussagt, das Böse, welches die Erreichung seines Weltzweckes hindert, d. h. das Reich der Sünde, in seinen Wirkungen schlechthin aufhebt. Das aktuell gewordene Böse selbst will und kann Gott vermittelst seiner Gerechtig-

*) A. a. O., 296.
**) Der christl. Glaube, I, §. 84, 2.
***) S. oben, S. 13
†) Daher treffend Nitzsch (a. a. O., §. 83, Anm. 2): „Dieser (vorher aufgestellte) Begriff gibt ihr (der göttlichen Gerechtigkeit) nirgends einen Raum, wo sie nicht im Gefolge und vermöge der heiligen Liebe wirkte, und wo sie nicht mit und in der Gnade, Güte und Barmherzigkeit, und diese mit und in ihr wirksam würde."

keit nicht mehr ungeschehen machen. Es ist und bleibt eine vollzogene Thatsache. Aber die Wirkungen desselben will und kann er aufheben, indem er sie straft. In Betreff der göttlichen Strafvollstreckung selbst ist übrigens zwischen dem Strafzwecke, sofern er an dem die Strafe verschuldenden Subjekte, und sofern er an der, zur Offenbarungsstätte des göttlichen Wesens, ersehenen Welt erreicht werden soll, wohl zu unterscheiden. Dem Bösen muß, wie wir schon früher dargethan haben*), die Strafe fühlbar machen, daß er gethan hat, was er nicht sollte: es muß ihm die unantastbare Majestät des Guten durch sie persönlich zum Bewußtsein gebracht, und empfindlich dargethan werden, daß das Individuum, wenn es mit seiner weltförmigen Egoität dem ewigen Macht- und Liebeswillen Gottes widerstrebt, sich selbst den Untergang bereitet**). Das ist jedoch noch nicht der höchste Zweck der göttlichen Gerechtigkeit. Erst indem dieselbe dadurch, daß sie das Böse an allen einzelnen Individuen bestraft, dasselbe innerhalb der Gesammtheit von einer angemaßten Größe gegenüber dem Guten zur sittlichen Bedeutungslosigkeit depotenzirt, die dem ethischen Fortschritt der Menschheit verderblichen Wirkungen desselben aufhebt, und das Reich der Sünde in der Welt als ein in stetiger Selbstvernichtung begriffenes aufzeigt, offenbart sie ihre höchste heilsgeschichtliche Bedeutung***).

Von hier aus ergiebt sich nun von selbst, daß Schleiermacher der göttlichen Gerechtigkeit mit Unrecht die wohlthuende Wirkung abgesprochen hat†). Liegt es doch vielmehr in der Be-

*) S. oben, S. 436 f.

**) Treffend Stahl (die Phil. des Rechts, II, 1, 165): „Die Gerechtigkeit ihrem Begriffe nach fordert nicht, daß keine Gesetzübertretung stattfinde, sie fordert nur, daß kein gesetzwidriger Wille sich behaupte und den Sieg behalte zum Trotze der höheren Ordnung."

***) Die Behauptung, daß die göttliche Strafgerechtigkeit auch paedeutica sei (Wegscheider, inst. th., 293), ist unhaltbar, wenn von der just. punitiva eine besondere j. paedeutica unterschieden werden will. Daß die Strafe eine bessernde Wirkung haben kann, ist gewiß, ohne daß jedoch ihr eigentlicher Zweck ein bessernder ist.

†) A. a. O., §. 84, 1: „Unsere Erklärung sagt nichts von einem Zusammenhange des Wohlbefindens mit der Kraft des Gottesbewußtseins, sondern nur von dem des Uebels mit der Sünde."

stimmung derselben, indem sie durch die Strafe das Böse in seinen Wirkungen aufhebt, und dem Bösen durch schmerzliche, bis zur tiefsten Gewissenspein gesteigerte, Empfindungen seine Schuld fühlbar macht, zugleich das Gute von den ihm im Wege stehenden Hindernissen zu befreien, und in dem Guten Empfindungen des Wohlbefindens zu erwecken. Daß es sich wirklich so verhält, das wird uns durch unser Gewissen, wie durch das Wort Gottes, bezeugt. Die strafvollstreckende Thätigkeit der göttlichen Gerechtigkeit vollzieht sich in unserem Gewissen täglich und stündlich in einer Weise, wobei wir der älteren, nur Verwirrung anrichtenden, Unterscheidung zwischen natürlichen und positiven Strafen uns getrost entrathen können*). Denn jede Strafe ist natürlich, sofern sie aus der Natur des Bösen sich von selbst ergiebt, und sofern es in der Natur der göttlichen Weltordnung liegt, daß das Böse nicht unbestraft, d. h. in seinen störenden und zerstörenden Wirkungen unaufgehoben, bleibt. Jede ist aber auch positiv, in sofern sie nicht bloß eine naturgesetzliche Wirkung, sondern zugleich auch Offenbarung des lebendigen, persönlichen Gottes ist. Unterscheidungen, wie die angeführten, verrathen daher nur allzudeutlich, daß die ältere Dogmatik die sogenannte natürliche Offenbarung als eine unpersönliche Wirkung Gottes auffaßt, und eigentlich nur im Wunder Gott zur persönlichen Wirksamkeit sich erheben läßt, eine Folge des von uns schon früher gerügten deistischen Grundgebrechens des Orthodoxismus.

*) Reinhard (Vorlesungen, 123): Die Strafen werden eingetheilt in naturales, quae necessario e natura delicti sequuntur, und in morales (positivae), quae delicti magnitudini convenientes a Deo decernuntur. Aehnlich werden auch die Belohnungen in praemia naturalia und arbitraria (positiva) eingetheilt. Philippi, der auch hier (a. a. O., II, 95) wie immer repristinirend zu Werke geht, meint, bei den positiven Strafen trete Gott mehr (!) persönlich richtend und den Zusammenhang von Strafe und Sünde in außerordentlicher Weise setzend auf, als bei den natürlichen Strafen. Die Höllenstrafen erscheinen diesem Dogmatiker als positive, d. h. durch die gewöhnliche Natur- und Gemeinschaftsordnung nicht gegebene. Dieser Dogmatiker thut es in scholastischen Aufstellungen den Dogmatikern des siebzehnten Jahrhunderts sogar noch zuvor, indem er noch eine poena media, die zwischen positiver und natürlicher Strafe gewissermaßen (!) in der Mitte stehe, annimmt — den Tod.

In welcher Art wir nun auch an dem, in der Menschheit sich manifestirenden, Gesammtübel, das wir immer, wenn auch mit einem noch so geringen Antheile, persönlich mitverschuldet haben, theilnehmen mögen: wir werden vom Standpunkte des Gewissens aus unter allen Umständen die göttliche Gerechtigkeit darin erkennen, welche uns das Uebel miterleiden läßt, damit wir von dem Bewußtsein der verderblichen Wirkungen des Bösen mitdurchdrungen werden. Die Annahme, daß die göttliche Gerechtigkeit das Böse vermittelst der Strafe unwirksam, ohnmächtig, daß sie ihm damit ein Ende mache, liegt nun auch einer großen Anzahl von Schriftstellen, besonders vielen Psalmen und prophetischen Abschnitten, zu Grunde*). Es ist eine sittliche Nothwendigkeit, daß der Böse, welcher vom Bösen nicht läßt, bei beharrlichem Widerstreben gegen den göttlichen Weltzweck, mit dem Bösen untergeht, eine Thatsache, welche von dem Worte Gottes durchgängig bezeugt wird **). Zugleich wird die Ansicht Schleiermacher's, daß die göttliche Gerechtigkeit nicht auch Wohlbefinden errege, durch eine Wolke von Schriftzeugnissen widerlegt ***). Ueberdies wird die Wahrheit, daß das Böse als herrschende Macht auf die Dauer sich nicht zu behaupten vermag, durch die ganze Entwicklungsgeschichte des Heils, wie die Schrift dieselbe theils berichtet, theils weissagt, auf's Unzweifelhafteste verbürgt †). Auf diesem Standpunkte löst denn auch die scheinbare Antinomie zwischen der Liebe und der Gerechtigkeit Gottes sich von selbst. Auch die Gerechtigkeit ist als göttliche Eigenschaft ein Ausfluß des göttlichen Wesens, und darum, sofern sie dem Guten zur

---

*) Ps. 7, 9 u. 10, 15—18; Ps. 9, 9—11; Ps. 11, 6 u. 7; Ps. 17, 15; Ps. 22, 32 u. s. w.; Hiob 34, 24 f.; Jes. 60, 12 u. s. w.

**) Z. B. Ps. 104, 23. Aber auch da, wo die schwersten Strafen angedroht werden, ist der Zweck immer die Herrlichkeit Gottes, der Sieg seines Reiches, z. B. Ps. 83, 18 f., nicht Rache oder Freude am Untergang der Bösen.

***) Ps. 31, 25; Ps. 32, 11; Ps. 33, 21 f. u. s. w. Und zwar bezeugt namentlich auch das Neue Testament Dasselbe: Matth. 25, 34 f.; 6, 4; Röm. 2, 6 f.; 2 Thess. 1, 7 f. u. s. w.

†) Besonders die Apokalypse hat die Entwickelung und Vollendung des göttlichen Reichs von diesem Standpunkte der Gerechtigkeit aufgefaßt. Mit der vollen Ueberwindung der Sünde nimmt darum auch das Uebel ein Ende. Offenb. 21, 3 f., 19, 1 f.

Herrschaft verhilft, eine Offenbarung der göttlichen Liebe und Güte *).

Die Weisheit Gottes.

§. 58. Nun ist allerdings dadurch, daß die Wirkungen des Bösen in der Welt durch die Gerechtigkeit aufgehoben werden, der göttliche Weltzweck noch nicht vollkommen erreicht. Nicht nur muß das Böse überwunden, sondern auch das Gute zur vollen Entwicklung gebracht werden; dasselbe muß in der ganzen Kraft und dem Reichthum seines Wesens in der Welt sich immer mehr auswirken. Das geschieht nun vermittelst der Eigenschaft der göttlichen Weisheit. Gerade in Betreff dieser Eigenschaft waren die älteren Dogmatiker mit sich selbst am Wenigsten einig, und insbesondere fiel ihnen die genauere Unterscheidung derselben von der Allwissenheit schwer. Denn mit J. Gerhard diesen Unterschied in der Art festzustellen, daß die Weisheit als von der Welt abgezogenes, die Allwissenheit als auf die Welt bezogenes, Wissen Gottes aufgefaßt würde **), hieße ja auf unserem Standpunkte die Weisheit der Eigenschaft einer göttlichen Eigenschaft berauben. Dieselbe wäre hiernach so ganz nur der göttliche Wesensgrund der Allwissenheit, daß J. Gerhard sie auch in der That mit dem Wesen Gottes zusammenfallen läßt ***). Wenn dagegen Quenstedt sie als diejenige Eigenschaft beschreibt, vermöge welcher Gott, was die

---

*) Wenn daher in der Schrift von Gottes Zorn und Grimm öfters die Rede ist, so sind solche Ausdrücke als starke Bezeichnungen der Verwerflichkeit des Bösen vom Standpunkte Gottes aus zu betrachten. Es ist ein schönes Wort des Cassiodorus (Comm. in Psalm 100): Nec misericordia Dei sine judicio, nec judicium sine misericordia reperitur, utraque enim se mutua societate conjungunt. Insofern ist auch Leibnitz beizustimmen, daß die Gerechtigkeit Gottes eine Form seiner weltregierenden Güte sei (theodicée, I, 25): que Dieu veut tout le bien en soi antécédemment, qu'il veut le meilleur consequemment comme une fin. Bekanntlich ist auch lexikalisch der Begriff צֶדֶק, צְדָקָה mit Güte, Wohlwollen verwandt.

**) Loci th., II, 8, 14, 258: Omnisapientia est attributum essentiale absolutum, omniscientia relativum. Omnisapientia a nobis concipitur per modum habitus, omniscientia per modum actus, ceterum sapientia Dei dupliciter dicitur: a) quae est a Deo; b) quae est in Deo.

***) A. a. O., §. 259: Non est aliquis habitus essentiae divinae superadditus, sicut sapientia humana, sed est ipsa Dei essentia.

Erkenntniß der Menschen und der Engel übersteigt, vollkommen erkennt, so ist damit lediglich die göttliche Allwissenheit beschrieben*).

Erst von den späteren Dogmatikern, obwohl dieselben immer noch von der Voraussetzung, daß zwischen beiden Eigenschaften kein reeller Unterschied bestehe, ausgehen, wird mit der Allweisheit die Zweckbeziehung verbunden, und dieselbe von der Allwissenheit so unterschieden, daß vermöge der Allwissenheit Gott zwar Alles weiß, allein erst vermöge der Weisheit es aufs Beste weiß, nämlich so daß es gut wird**). Diesen späteren Beschreibungen schließt nun auch unser Lehrsatz in so fern sich an, als er unter der Weisheit diejenige Selbstmittheilung Gottes an die Welt versteht, wornach Gott die Wirkungen des Guten in der Welt, d. h. sein Reich, zum Ziele herrlicher Vollendung hinausführt. Da nun aber, um diese höchste Vollendung zu erzielen, Gott auch der zweckmäßigsten Mittel sich bedienen muß, so ist hiermit der Punkt gefunden, in welchem die Weisheit sich wirklich von der Allwissenheit unterscheidet. Indem Gott sein absolutes Leben vermöge seiner Allwissenheit der Welt innerhalb der weltgeschichtlichen Evolutionen mittheilt, wird dem Gläubigen dadurch verbürgt, daß die Weltgeschichte im Principe von

---

*) Systema, I, 290: Omnisapientia Dei est, qua ipse omnia illa, quae captum judicii humani et Angelici infinities transcendunt, modo perfectissimo penetrat. Keckermann (syst. th., 1, 99) identificirt geradezu Allwissenheit und Allweisheit· Sapientiam non discerno ab intellectu Dei . . . . cujus intellectus est ipsa sapientia. . . . Intellectus Dei omnia necessario intelligit, nihil contingenter, sive per opinionem, unde et merito summa sapientia dicitur.

**) Hollaz (examen, 260): Sapientia Dei licet quoad rem idem sit ac scientia Dei, plus tamen importat quam scientia. Nam praeter scientiam importat etiam consilium Dei exquisitissimum et admirandam rerum omnium dispositionem (nach F. Bachmann, inst. th., 120). Aehnlich schon Baier (th. pos., I, 1, 197): Sapientia Dei importat exquisitissimum Dei consilium qno causas et effectus omnes modo plane admirabili disponere et ordinare novit ad suum finem. Ammon (summa th. chr., 87) nennt Gott sapiens als cognitione summi boni et adminiculorum ad id efficiendum idoneorum instructus. Twesten (a. a. O., II, 58) faßt die Weisheit als Eigenschaft des Grundes, „als den unendlichen Verstand, inwiefern er als Grund der gesammten Welteinrichtung gedacht wird". Dann wäre die Weisheit mit der Allmacht zu verbinden, anstatt mit der Heiligkeit.

göttlichen Heilsgedanken getragen und eine, wenn auch noch unvollkommene, Offenbarungsstätte der ewigen Ideen ist. Vermöge seiner Weisheit dagegen verwirklicht Gott seine ewigen Zwecke auf's Zweckmäßigste in der Welt, und sie verbürgt den Gläubigen, daß, damit das absolute Leben des Guten die Welt immer mehr in ein, den göttlichen Heilsabsichten entsprechendes, Abbild verwandele, Gott auch immer die am Sichersten zu diesem Ziele führenden Mittel wählen werde, deren unbedingter Zweckmäßigkeit wir auch dann vertrauen sollen, wenn sie unserer Einsicht sich entzieht.

Auffallender Weise hat Schleiermacher nach einem etwas künstlichen Versuche, die beiden Eigenschaften auseinanderzuhalten, in der auf die Eigenschaft der Weisheit bezogenen Unterscheidung von Zweck und Mittel eine Verfälschung ihres Begriffes erblicken wollen *). Wenn wir auch das „Mittel" nicht in unsern Lehrsatz aufgenommen haben: so schließt doch die zweckmäßige Vollendung der Welt, durch überwiegende Geltendmachung der Wirkungen des Guten über die Wirkungen des Bösen in ihr, auch die Mitwirkung von Mittelursachen, d. h. der durch die Wirkungen des Guten immer stetiger bestimmten Menschheit in sich, und es liegt doch nahe genug, daß je mehr die Menschen nicht mehr außerhalb, sondern innerhalb der Gemeinschaft mit Gott stehen, desto mehr sie auch mitthätig sein werden, um die Vollendung des Reiches Gottes herbeiführen zu helfen **). Darum hat auch Schleiermacher mit vollem Rechte die Weisheit als eine in der Erlösung sich bethätigende göttliche Eigenschaft aufgefaßt ***). Eben sie ist es, welche die von der göttlichen

*) Der christl. Glaube, II, §. 168, 1.

**) Vergl. J. P. Lange (Pos. Dogm., 71): „In der Verwirklichung der Lebenszwecke, nämlich in der unendlich vollkommenen Verknüpfung aller Mittel und aller Zwecke von dem tiefsten Weltgrunde bis zum höchsten Weltzwecke, ist er der Weise." Etwas Aehnliches meint wohl auch Bruch (a. a. O., 189), wenn er die Weisheit definirt als „das absolute Setzen der Welt als einer organisch in sich zusammenstimmenden und sich evolvirenden Einheit"; allein so definirt fällt die Weisheit mit der Allmacht zusammen.

***) Die Definition (a. a. O., §. 168), sie sei das, die Welt für die, in der Erlösung sich bethätigende, göttliche Selbstmittheilung ordnende und bestimmende, Princip, ist darin mangelhaft, daß sie eine göttliche Eigenschaft, die ihrem Wesen nach Mittheilung Gottes an die Welt ist, als ein „Princip" bezeichnet.

Gerechtigkeit aufgehobenen Wirkungen des Bösen in Wirkungen des Guten verwandelt, welche das in seinen Sonderzwecken verwerfliche Böse in ein allgemeines Mittel des Guten umsetzt, so daß selbst die Sünde unter der Leitung der göttlichen Weisheit einer der wichtigsten Faktoren zur herrlichen Ausführung des göttlichen Weltplanes wird *).

Auch unser Gewissen bezeugt, daß das Gute in der Totalität seiner Wirkungen ein System, d. h. ein inandergreifendes Reich von guten Zwecken ist, über welches Gottes zwecksetzende Thätigkeit herrscht, um durch dasselbe die Welt zu vollenden. Das Gewissenszeugniß von dem Guten ist nämlich immer ein solches, welches in ihm das Ende aller Wege Gottes erkennen läßt. Und wenn die h. Schrift versichert, daß Gott die Welt im Anfange mit Weisheit geschaffen habe, so liegt darin unverkennbar der Gedanke, daß das Gute in dem Schöpfungsanfang schon als der Schöpfungsendzweck eingeschlossen war **). Unstreitig ist früher eine Reihe von Schriftstellen auf die göttliche Weisheit bezogen worden, welche nach richtigerer Auslegung von dieser nicht handeln. Daß Hiob 28, 12 ff. von der Weisheit als einem menschlichen, jedoch von Gott verliehenen und auf Erden verwirklichten, Gute die Rede sei, hat Hofmann richtig gezeigt ***), und daß die Weisheit ein dem Menschen von Gott geschenktes sittliches Gut sei, bildet den Grundgedanken von Sprüche 8, 1 ff. Auch V. 22 ff. bedeutet die Weisheit nicht den weltgestaltenden Gedanken Gottes †), sondern eine dem Menschen von Gott verliehene, personificirte und darum redend eingeführte Kraft, welche sich als das erste und vorzüglichste der Werke Gottes, eine von der Schöpfung her Gottes Welt-

*) So ist es nach Anselmus (cur Deus homo, 7) die incomprehensibilis sapientia Dei, qua mala etiam bene ordinat. Vergl. noch 15: Hoc ipsum, quod perverse vult aut agit (homo), in universitatis ordinem et pulchritudinem summa sapientia convertit. Dagegen hat Schleiermacher Unrecht, wenn er die göttliche Weisheit nur auf die erlösende Thätigkeit Gottes im engeren Sinne des Wortes bezieht. Vortrefflich Nitzsch (a. a. O., §. 75), „daß auch die Schöpferweisheit erst in der Heilandsweisheit vollkommen erscheint".

**) Ps. 104, 24; Sprüche 3, 19; Jerem. 10, 12.

***) Schriftbeweis, I, 96.

†) Wie Martensen meint (a. a. O., §. 50).

planen dienende Künstlerin promulgirt*). Dagegen bezeichnet Paulus, wenn er am Schlusse des Römerbriefes von den durch Gott angeordneten Kundgebungen des ewigen Heilsrathschlusses zur Bekehrung der Völker spricht**), Gott als den alleinweisen; dessen an Mitteln reiche Weisheit ist es nach demselben Apostel, welche in der Predigt des Heils eröffnet wird***), und sich insbesondere in der Verschmelzung der vorchristlichen Antithese des Judenthums und Heidenthums zu einem Menschheitsorganismus in Christo manifestirt†). Denn wenn auch die Weisheit Gottes in der Schrift an sich als verborgen dargestellt wird, so besteht ihr eigenthümliches Wesen doch gerade darin, offenbar zu werden; der ewige göttliche Weltzweck tritt vermöge derselben in der heilsgeschichtlichen Weltentwicklung immer mehr aus der Region der Ideen in diejenige der Thatsachen hervor††).

Zusatz. Bei den ältern Dogmatikern werden unter der Kategorie göttlicher Eigenschaften manche Attribute aufgeführt, in Beziehung auf welche schon Schleiermacher nachgewiesen hat, daß sie nicht wirklich Eigenschaftliches von Gott aussagen. Auch von uns ist früher gezeigt worden, daß Geistigkeit, Liebe und Güte Wesens- und nicht Eigenschafts-Bezeichnungen von Gott sind, und daß die Attribute der Unermeßlichkeit, Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Einheit und Einzigkeit das Verhältniß des göttlichen Wesens zur Welt, wie dasselbe an sich ist, nicht aber Selbstmittheilungen Gottes an die Welt ausdrücken. Die von den ältern

---

*) Auch Weisheit 7, 22 ist die Weisheit der menschlichen Tugend gemeint, V. 27, *κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὁσίας μεταβαίνουσα*; insbesondere als die Tugend des theokratischen Volkes, Sirach 24, 1 ff. Daß in allen diesen Stellen die Weisheit als ein Geschöpf Gottes betrachtet wird, wenn auch als uranfängliches, Spr. 8, 22, beweist hinlänglich, daß sie nicht als eine göttliche Eigenschaft daselbst aufgefaßt wird.

**) Röm. 16, 27. 1 Tim. 1, 17 läßt in der herkömmlichen Lesart *μόνῳ σοφῷ* das letztere schon von Griesbach ausgestoßene *σοφῷ* sich nicht halten, ebenso wenig Jud. 25.

***) 1 Kor. 2, 10 und Eph. 3, 10: *ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ*.

†) Kol. 2, 3.

††) Darum verstehen auch nur die Thoren, d. h. Ungläubigen, (Ps. 92, 9 אִישׁ־בַּעַר und כְּסִיל) die Wege der Weisheit Gottes nicht, während 1 Kor. 2, 10 Gott sie durch seinen Geist den Gläubigen geoffenbart hat.

Dogmatikern als Eigenschaften Gottes aufgeführten Attribute der Unsichtbarkeit, Einfachheit, Unsterblichkeit, Barmherzigkeit, Freiheit, Wahrhaftigkeit, Vollkommenheit, Herrlichkeit, Seligkeit ergeben sich theils aus dem Wesen, theils aus den von uns aufgestellten wirklichen Eigenschaften Gottes von selbst: die Unsichtbarkeit (invisibilitas) aus seiner Geistigkeit, die Einfachheit (simplicitas) sowohl aus seiner Geistigkeit als seiner Einzigkeit, die Unsterblichkeit (immortalitas) aus seiner Ewigkeit, die Barmherzigkeit (misericordia) aus seiner Liebe, die Freiheit (libertas agendi) aus seiner absoluten Persönlichkeit, die Wahrhaftigkeit (veritas) aus seiner Heiligkeit, die Herrlichkeit (majestas et gloria) aus seiner Allmacht, die Seligkeit (beatitas) und die Vollkommenheit (perfectio) aus der Absolutheit seines Wesens *).

Elftes Lehrstück.

Gott: Vater, Sohn und Geist.

*Cotta, historia dogmatis de S. trinitate (Gerhard, loci th. III, 324). — Bock, historia Antitrinitariorum maxime Socinianismi et Socinianorum ... I u. II, 1774—1784. — Urlsperger, Neue, dem Sinn der hl. Schrift wahrhaft gemäße Entwicklung der ältern

---

*) Die Herrlichkeit Gottes, obwohl auch Nitzsch (a. a. O., §. 76) sie noch als besondere göttliche Eigenschaft aufführt, ist nicht eine besondere Selbstmittheilung Gottes, sondern der Absolute ist an und für sich herrlich, weil er der Herr (Matth. 11, 25, κύριος τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς) ist. Insofern Gott seine Herrlichkeit namentlich als Weltrichter offenbaren wird (Hebr. 10, 26 f.), ist seine Herrlichkeit in seiner Gerechtigkeit enthalten. Auch die Seligkeit (Nitzsch a. a. O, §. 78) vermögen wir nicht als besondere Eigenschaft Gottes zu fassen; denn, wenn auch Gott (1 Tim. 1, 11; 6, 15) μακάριος heißt, so ist zu beachten, daß nicht alle Attribute auch Eigenschaften Gottes sind. Es liegt schlechthin im Begriff der göttlichen Absolutheit, daß Gott keines Dinges außer ihm bedarf, und also sich selbst vollkommen genügt. Daß die hin und wieder ebenfalls als Eigenschaft aufgeführte Treue Gottes mit der justitia remuneratoria zusammenfalle, ist leicht ersichtlich.

christlichen Dreieinigkeitslehre, 1774, und kurzgefaßtes System seines Vortrags von Gottes Dreinigkeit, 1777. — *Schleiermacher, über den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und Athanasianischen Vorstellung von der Trinität (Theol. Zeitschrift, III, 1822). — *Lücke, Sendschreiben an Dr. Nitzsch, Fragen und Bedenken über die immanente Wesenstrinität oder die trinitarische Selbstunterscheidung Gottes (Stud. u. Kritiken, 1840, 1). — *Nitzsch, über die wesentliche Dreieinigkeit Gottes (Entgegnung auf die vorgenannte Abhandlung, a. a. O., 1841, 2). — *Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socinus, 1839—1844, 2 Theile. — *Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1841 bis 1843, 3 Bde. — Meier, die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung, 1844.

Weil wir uns der göttlichen eigenschaftlichen Selbstmittheilung an die Welt auf dreifache Weise bewußt werden, in so fern Gott der absolute Grund, das absolute Leben und der absolute Zweck der Welt ist: so muß sich dieses dreifache Bewußtsein von Gott auch heilsgeschichtlich dreifach abspiegeln. Gott als der Grund der Welt muß sich als der über der Welt, Gott als das Leben der Welt als der in der Welt, Gott als der Zweck der Welt als der für die Welt Seiende dem Selbstbewußtsein offenbaren. Diese in Gottes ewigem Wesen begründete dreifache, persönliche, heilsgeschichtliche Selbstoffenbarung Gottes an die Welt, hat ihren dogmatischen Ausdruck in der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit gefunden, wornach Gott als Vater Sohn und Geist, als der ewig einige, sich in sich selbst dreipersönlich unterscheidet und eben so dreipersönlich der Welt mittheilt. Die hergebrachte Dreieinigkeitslehre ist aber mangelhaft: erstens darin, daß sie über das innergöttliche Wesen überhaupt etwas aussagen will, zweitens darin, daß sie die ewig eine Persönlichkeit Gottes in drei göttliche Persönlichkeiten auseinandertreten läßt. Sie

ist dagegen wohlbegründet darin, daß dem dreifachen Bewußtsein, welches der Mensch von Gott hat, auch ein dreifaches Bewußtsein Gottes von sich selbst, in dessen Verhältnisse zur Welt, entsprechen muß, so daß der einige Gott, so fern er in seinem Grunde oder überweltlich gedacht wird, als der Vater, so fern er aus seinem Grunde heraus- und in die Welt eintretend gedacht wird, als der Sohn, sofern er die Welt zur vollkommenen Offenbarungs-Stätte seines ewigen Wesens auswirkend gedacht wird, als der Geist sich darstellt. Als der Vater ist er absolut unendlich, als der Sohn theilt er der endlichen Welt von seinem unendlichen Leben mit, als der Geist bildet er die endliche Welt zu einem immer adäquateren Organe seines unendlichen Lebens.

Die Grundlegung der Dreieinigkeit.

§. 59. Unsere bisherige Betrachtung hat uns gezeigt, daß Gott sein Wesen, auch vermittelst seiner sechs Eigenschaften, doch eigentlich auf dreifache Weise der Welt mittheilt: erstens als der Grund alles Seins und insbesonders des Guten in der Welt; zweitens als das Leben der gesammten Natur und insbesondere des weltgeschichtlichen Geistes; drittens als der höchste Zweck, in welchem die Weltentwicklung sich abschließt. Insofern wir nun dieses dreifache Bewußtsein von Gott in uns selbst tragen, und insofern die Offenbarungsgeschichte es bestätigt, daß Gottes Kundgebungen immer unter eine von jenen drei Kategorien sich begreifen lassen*): insofern liegt auch die Nothwendigkeit für uns vor, mit unserem Gottesbewußtsein über die Grenze der lediglich eigenschaftlichen göttlichen Selbstmittheilungen hinauszugehen und Gott auch noch wesentlich, sei es als Grund, sei es als Leben, sei es als Zweck der Welt, uns zum Bewußtsein zu bringen. Nur unter dieser Bedingung sind wir sicher, daß Gott in jeder Eigenschaft wirklich sich selbst, sein ewiges Personleben, der Menschheit mittheilt. Dasselbe ewige und an

---

*) Eph. 4, 6: *Εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν.* Vergl. auch Röm. 11, 36: *ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα.*

sich unveränderliche Personleben theilt er in seiner zeitgeschichtlichen Selbstoffenbarung anders mit als der Grund, anders als das Leben, anders als der Zweck der Welt. Sofern er der Grund der Welt ist und sich der Welt in seiner Allmacht und Heiligkeit offenbart, ist er über Allen, d. h. schlechthin überweltlich. Als ewiger Grund begründet, d. h. schafft er sowohl die Welt, als ist er der stetige schöpferische Träger des Weltalls und der Weltordnung. Dagegen lebt er nicht als Grund in der Welt. Zwischen Gott, so weit er der absolute Grund, und der Welt, so weit sie vom Grunde absolut abhängig ist, gähnt eine unendliche Kluft; die geschaffene Welt verschwindet vor dem unermeßlichen Schöpfergrunde. Der Grund geht nicht auf die Welt über, die Welt reicht nicht an den Grund hinan; zwischen dem göttlichen Grunde und der creatürlichen Welt liegt der Abgrund, die schlechthinige Unvergleichlichkeit der Welt mit Gott, die unendliche Spannung zwischen beiden. Würde Gott der Welt gegenüber lediglich in seinem Grunde bleiben, so würde die Welt zwar wohl bestehen, aber zugleich im erdrückenden Bewußtsein ihrer Gottentfremdung, vermöge eines niemals zu stillenden Verlangens nach Erfüllung mit dem Grunde, sich selbst trostlos verzehren. Da nun aber Gott, wie wir gesehen haben, nicht nur unergründlicher Geist, sondern auch unerschöpfliche Liebe ist*), so geht er wirklich aus der schlechthinigen Unendlichkeit seines Grundes heraus und theilt der Welt sein Leben mit. Ist doch der Naturzusammenhang wie die Geistesentwicklung der Welt eine Wirkung des in ihr lebendigen Gottes, der als solcher nicht bloß überweltlicher Welt-Grund, sondern auch innerweltliche Lebens-Fülle ist.

Eben an diesem Punkte begegnen wir nun aber dem gewichtigen und schwierigen Probleme der Dreieinigkeitslehre. Daß Gott als schlechthin Ueberweltlicher der endlichen Welt gegenüber in einer absoluten Spannung sich befindet: das leuchtet ein. Wenn nun aber Gott sein absolutes Leben der Welt mittheilt, ja, wenn das wahre Leben der Welt göttliches Leben ist, so folgt hieraus, daß jene absolute Spannung in ihm zuvor hat aufgehoben werden müssen. Es muß mithin nicht nur ein ursäch-

*) S. oben, S. 13 ff.

liches, sondern auch ein thatsächliches, ewiges Verhältniß Gottes zur Welt geben. Das ist nur unter der Bedingung möglich, daß das Wesen Gottes, wie es im Grunde absolut überendlich ist, doch auch wieder in irgend einer Weise den Faktor des Endlichen, wenn nur als ein sofort wieder aufzuhebendes Moment, nothwendig in sich hat. Dabei bleibt es natürlich ein unumstößliches Axiom, daß Gott selbst niemals endlich werden kann. Wenn er selbst endlich würde, dann würde er nothwendig an dem Entwicklungsprocesse der creatürlichen Welt theilnehmen*); dann müßte er nothwendig aufhören, der ewig Vollkommene, d. h. Gott, zu sein. Demgemäß kann Gott als der absolut Unendliche nur insofern der Welt sein Leben mittheilen, als er, ohne selbst endlich zu werden, das Endliche in die Fülle seines unendlichen Lebens aufgenommen, oder dasselbe als ein wieder aufzuhebendes Moment seines unendlichen Lebens in sich selbst gesetzt hat. In diesem Falle wird nicht Gott endlich, sondern das Endliche wird etwas in Gott, ein Organ des göttlichen Lebens.

Die Möglichkeit einer solchen Lösung der an sich im Grunde vorhandenen Spannung zwischen dem unendlichen Gott und der endlichen Welt beruht auf der Thatsache, daß die Welt von Gott geschaffen ist. Als ein Werk Gottes muß die Welt im Grunde, nicht aber in der Erscheinung von Gott schlechthin geschieden sein. Würde sie einen schlechthinigen Gegensatz zu Gott bilden: wie könnte Gott sie in das Dasein gesetzt haben? Wenn sie von Gott wirklich gesetzt ist: dann muß auch ihre Idee ewig in Gott sein. Damit ist nun aber erwiesen, daß das Endliche von Ewigkeit her, nicht etwa Gott selbst, sondern in Gott war, daß derselbe Gott, welcher das Bewußtsein seiner schlechthinigen Absolutheit und Ueberweltlichkeit in sich hat und insofern der unbedingte und darum allbedingende Grund der Welt ist, den schöpferischen Weltgedanken als einen ewigen in sich trägt und daher auch von Ewigkeit in sich das Bewußtsein von seinem Verhältnisse zur Welt, d. h. in seiner

*) Ganz folgerichtig läßt der Verfasser der Schrift: „Der natürliche Weg u. s. w.“, 73 f., Gott sich selbst vervollkommnen und sagt: „Der lebendige Gott kann, weil er unaufhörlich lebt, nie zu bleibendem Stillstand in seiner Entwicklung kommen.“

absoluten Unendlichkeit dennoch ein Bewußtsein von der creatürlichen Endlichkeit, als einer ewigen Selbstoffenbarung seiner, hat. Demzufolge giebt es ein ewiges Bewußtsein in Gott, das doch nicht ein Bewußtsein lediglich von Gott, nicht lediglich ein Bewußtsein von seiner eigenen absoluten Unendlichkeit, sondern auch ein solches von der, ihrer Idee nach in die unendliche Lebensfülle Gottes aufgeommenen, Menschheit ist. Indem Gott in dieser Weise von Ewigkeit sich seiner als des Lebens der Welt bewußt ist, weiß er von sich selbst als dem Anderen seiner, als Dem, der nicht nur in seinem absoluten Grunde bleibt, sondern sein absolutes Leben an die Welt hingiebt, um im Flusse der endlichen Erscheinungen, nicht etwa dasselbe zu verlieren, sondern als die unvergängliche Wahrheit des Kosmos zu bewahren*).

Nun hat aber Gott außer seinem urgründlichen Selbstbewußtsein nicht nur ein Bewußtsein von seinem Leben in der endlichen Welt, sondern auch noch ein solches von seinem innerweltlichen Lebenszwecke. Soll doch die ewige Weltidee in der Weltvollendung sich realisiren; soll doch der gesammte geschichtliche Weltlauf, trotz aller Störungen durch die Sünde, zur Selbstdarstellung eines ewigen Weltzieles gelangen, die allein durch göttliche Einwirkung möglich ist. Darum ist Gott in dieser Beziehung sich seiner nicht nur als des absoluten Lebens, sondern auch als des absoluten Ziels der Welt bewußt. Er selbst ist das unendliche Ideal, welches seinen Inhalt in der Welt erfüllt, nicht dadurch, daß es in ihr aufgeht, sondern dadurch, daß es in sie eingeht, sie mit ewigem Leben durchdringt, und sie reell zu dem sich auswirken läßt, was sie ideell von Ewigkeit in Gott ist. Wenn auch Gott, als das höchste Ziel der Welt, das Endliche, sofern es in ihr dennoch etwas für sich sein will, negirt, so bejaht er es dagegen wieder als Das, was lediglich für ihn sein soll, und die Welt, durch die er mit der Absoluthcit seines Lebens gleichsam hindurchgegangen ist, indem er

*) Wir berühren uns hier mit Dorner (über die Unveränderlichkeit Gottes, Jahrb. f. d. Th., III, 3, 593): „Nun ist aber die Welt als fließend und wandelbar von Gott concipirt, sonst wäre sie nicht als das gedacht und gewollt, was sie ist: folglich ist der göttliche Verstand (wenn gleich ursprünglich durch sich selbst) noch mit Wandelbarem behaftet, und zwar nicht bloß als anschauender, sondern auch als ideell producirender."

ihre Heilsepochen als eben so viele Momente seines göttlichen Lebens in sich aufgenommen hat, ist nunmehr an ihrem Ziele schlechthin durch ihn bestimmt, die vollendete Offenbarungsstätte seiner ewigen Vollkommenheit und Herrlichkeit in der Form organisch verklärter Erscheinung.

Die Grundlegung der Trinitätslehre.

§. 60. Mit dieser Betrachtung, welche wir deßhalb vorausgeschickt haben, weil sie auf unserem Standpunkte aus dem Wesen und den Eigenschaften Gottes von selbst sich ergiebt, ist auch das besondere Bedürfniß, welches die Dreieinigkeitslehre in der Dogmatik zu befriedigen hat, vorläufig angedeutet. Hat es die Dogmatik überhaupt mit der Wahrheit des Heils zu thun, so muß auch die Dreieinigkeitslehre, so fern sie in der Dogmatik eine berechtigte Stelle einnehmen will, als ein Moment dieser Wahrheit sich erweisen. Nun leuchtet ein, daß, wenn Gott lediglich in seinem Grunde verharrte, es keine mit Gottes Leben erfüllte Welt, mithin auch kein Heil der Welt, gäbe. Demnach ist es ein dringendes Erforderniß des Heilsbedürfnisses selbst, sowohl daß Gott das Leben der Welt wird, als daß die Welt sein Leben in sich aufnimmt und sich davon durchdringen läßt. Allerdings fordert dasselbe auch eben so sehr, daß Gottes Leben mit dem der Welt unvermischt, daß er, seiner Selbstmittheilung an die Welt ungeachtet, dennoch schlechthin erhaben über sie bleibt. Es ist ein Doppelbedürfniß, einmal: nach lebendiger persönlicher Mittheilung Gottes an die Welt, nach einem derartigen Weltleben, welches sein wahres Leben an Gott hat, und dann: nach ewiger, schlechthiniger Ursprünglichkeit Gottes über der Welt, nach einem derartigen Weltziele, welches lediglich in Gott sein vorgestecktes Urbild besitzt, wofür in der Dreieinigkeitslehre der wissenschaftliche Ausdruck erstrebt wird.

Bleibt das eine oder das andere unberücksichtigt, so schwebt die Lehre selbst wurzel- und haltlos in der Luft. Nur ein lebendiger Gott, mit dessen absoluter Persönlichkeit vollkommen Ernst gemacht wird, kann trinitarisch begriffen werden. Alle antitrinitarischen Richtungen haben ihren Ursprung entweder in einem deistischen oder einem pantheistischen Gottesbegriffe genommen. So ist es einem der keckten Bestreiter der Trinitätslehre, M. Servede, nur darum unmöglich geworden,

sich ein lebendig trinitarisches Verhältniß Gottes zur Welt zu denken, weil ihm Gott nicht der ewige Schöpfer der Welt, sondern die ewige Substanz der Welt, nicht der urgründlich absolute, sondern der erst im Menschengeiste zum Bewußtsein gelangende, persönliche Geist war*). Dagegen vermögen die Socinianer von ihrer abstrakten Theologie aus, welcher wirkliche Selbstmittheilungen Gottes an die Welt unzuläßig erscheinen müssen, in der herkömmlichen Trinitätslehre nichts Anderes als eine „Absurdität" zu erblicken**). Daß der Kant'sche Rationalismus, welcher Gott nur als eine Hypothese der Vernunft oder ein Postulat des Willens sich vorstellig machen kann, mit den trinitarischen Unterschieden ebenfalls nichts anzufangen vermag***), darf uns hiernach

---

*) Vergl. mein Wesen des Protestantismus, I, S. 32. Daher offenbart sich das Wesen Gottes in einem unendlichen Processe der Welterscheinungen, Christianismi restitutio, 129: Modi divini sunt in rebus ineffabiles, in ipso Deo ab aeterno praeformati. Ueber die noch im letzten Verhöre festgehaltene pantheistische Grundansicht Servede's vergl. Trechsel a. a. O., 1, 226.

**) Die überreiche Streitliteratur der Socinianer gegen die Trinitätslehre s. bei Fock (a. a. O., II, 456, Anm. 71). Der Rakauer Katechismus erklärt, 38: Ista opinio (von der Dreieinigkeit) alienis a religione christiana magno est ad eam amplectendam impedimento, dum testimoniis divinis . . . et rationi sanae adversa tradit, quibus . . incommodis vacat ea sententia, quae unam tantum personam unius illius Dei asserit. Faustus Socinus sagt noch stärker (christ. rel. inst. bibl. fr. pol. I, 652): Jamdiu fuerunt plerique Christiani nominis homines hodieque sunt adeo hac in re dementati, ut sibi persuadeant, Deum omnino unum tantum esse, et tamen interim credant, tres esse in Deo personas, quarum quaelibet sit ille idem unus Deus, quo nihil vel absurdius, vel impossibilius, vel denique divinis ipsis testimoniis repugnantius ne excogitari quidem potest. Doch ist F. Socinus so billig, hinsichtlich der so entschieden behaupteten unitarischen Ueberzeugung zu erklären: Ad vitam aeternam consequendam non crediderim esse omnino necessariam.

***) Kant (die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, III, 211 f.): „Dem Bedürfnisse der praktischen Vernunft gemäß ist der allgemein wahre Religionsglaube, der Glaube an Gott 1) als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, d. i. moralisch als heiligen Gesetzgeber; 2) an ihn, den Erhalter des menschlichen Geschlechts, oder gütigen Regierer und moralischen Versorger desselben; 3) an ihn, den Verwalter seiner eigenen heiligen Gesetze, d. i. gerechten Richter." Der Glaube an Gott schlösse also den Glauben an die Eigenschaften der göttlichen Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit in sich, nur

eben so wenig, als daß auf dem Standpunkte von D. Fr. Strauß von einer Trinitätslehre gar nicht mehr die Rede sein kann, befremden. Wenn der letztere in diesem Betreffe bemerkt, daß Gott überhaupt nicht eine Person neben oder über anderen Personen, sondern die ewige Bewegung des sich selbst stets zum Subject machenden Allgemeinen sei, das erst im Subjecte zur Objectivität und wahrhaften Wirklichkeit kommt*), und wenn er diesen Gott als „Allpersönlichkeit“ „als das in's Unendliche sich selbst Personificirende“, vorstellig machen will: so löst er den Begriff der Persönlichkeit in Beziehung auf Gott in demselben Augenblicke wieder auf, in welchem er ihn aufstellt. Dieses, was sich in's Unendliche selbst personificirt, ist im Grunde lediglich die Welt, welche ihr an sich bewußtloses Sein, die Natur, auf dem Wege ihrer Selbstunterscheidung in Geist umsetzt, aber freilich in diesem stetigen Processe der Sichselbstpersonificirung die einen Exemplare in ihren Naturgrund zurücknimmt, um aus demselben wieder andere hervorgehen zu lassen: ein trostloser regressus und progressus in infinitum.

Der christliche Wahrheitsernst Schleiermacher's hat sich auch darin erwiesen, daß, obwohl er Bedenken trug, sich Gott als Persönlichkeit vorzustellen, er doch eben so wenig sich entschließen konnte, mit den Rationalisten die Dreieinigkeitslehre zu verwerfen. Ohne daß er einen Ort für sie in seinem Systeme ausfindig zu machen wußte, stellte sich ihm ihre Wahrheit in dem Ergebnisse dar, wie nicht etwas Geringeres als das göttliche We-

---

sind diese bei Kant bloß subjectiv menschliche Begriffe, nicht göttliche Selbstmittheilungen. Tieftrunk (Censur u. s. w., III, 25) kann daher in dem „Streit über die Vereinigung dreier an sich durch absolute Subjectivität oder Persönlichkeit verschiedener Substrate“ sich des Verdachtes eines „eitlen Wortspiels“ nicht erwehren, wobei sich die Vertheidiger der Trinitätslehre immer wieder „in den Schatten der Unbegreiflichkeit und hinter den Schirm eines unbegründeten Glaubens“ zurückziehen. Daher meint er: „es sollte nun ein Ende aller unfruchtbaren Grübelei sein, die keine Erkenntniß giebt und als Glaube nur beschwert, weil er keine Befugniß für sich hat“. Vergl noch Krug (Eusebiologie oder phil. Religionslehre, 228), der ganz Kantisch in der Trinitätslehre nur das dreifache Verhältniß Gottes zur Welt „als eines schaffenden, erhaltenden und regierenden Princips“ angedeutet sieht, und Flügge, Darstellung des Einflusses der Kant'schen Phil., II, 334 f.

*) Die christl. Glaubenslehre, I. 523 f.

sen in Christo sei und der christlichen Kirche als ihr Gemeingeist innewohne *). Demgemäß hätte die Trinitätslehre zunächst die Bestimmung gehabt, die möglichst bestimmte Gleichstellung des göttlichen Wesens in seiner Vereinigung mit Christo und der Kirche mit dem göttlichen Wesen an sich auszusagen.

Wie hätte aber Schleiermacher bei einer solchen Ausdeutung der Trinitätslehre seinen tiefen Widerspruch mit den hergebrachten trinitarischen Bestimmungen sich verbergen können? Wenn er von einer ewigen Sonderung oder Selbstunterscheidung im göttlichen Wesen gar nichts wissen, und eine solche nicht als Grund der Offenbarung Gottes in Christo und im Geiste denken will, so vermag er auch der Frage nicht auszuweichen, ob sich denn von solchen Voraussetzungen aus irgend eine trinitarische Auffassung Gottes noch rechtfertigen lasse? **) Ist Gott von Ewigkeit in sich selbst die unterschiedslose Einheit: wie soll er sich denn im Sohne und im h. Geiste von sich selbst unterscheiden? Wie soll überhaupt Gottes sich selbst gleiches ewiges Wesen in Christo zeitgeschichtlich erscheinen und im Geiste fortwährend wirksam sein, wenn es ununterscheidbar in seinem Grunde bleibt, wenn es in Gott weder ewige Selbstbewegung noch zeitgeschichtliche Differenzirung giebt? Unverkennbar befindet sich Schleiermacher hier in einem unauflöslichen Widerspruche mit sich selbst. Giebt es ein wirkliches Sein Gottes innerhalb der zeitgeschichtlichen Entwicklung, so muß es auch eine wirkliche Bewegung im innergöttlichen Sein geben, durch welche das Wesen Gottes aus der Tiefe des absoluten Grundes zur zeitgeschichtlichen Selbstoffenbarung gelangt. Wer diese leugnet, der setzt sich dem wohlbegründeten Verdachte aus, daß er auch mit jenem nicht vollen Ernst zu machen entschlossen ist. Nur ein Gott, der sich ewig in sich selbst bewegt und von sich selbst unterscheidet, ist ein lebendiger und persön-

*) Der christl. Glaube, II. §. 170. Schleiermacher hat bekanntlich die Lehre „von der göttlichen Dreiheit“ an den Schluß des Systems gestellt.

**) Baur (die christl. Lehre von der Dreieinigkeit, III, 852) bemerkt: „Es fehlt in dem Princip der Schleiermacher'schen Glaubenslehre an jedem Anknüpfungspunkt für eine Lehre, wie die kirchliche Trinitätslehre ist; sie kann sich zu ihr nur indifferent und negativ verhalten.“ Liebner (die christl. Dogm., I, 106) meint, Schleiermacher „bahne wenigstens den physischen Schattenriß von der Trinität an“ (?).

licher. Da aber Schleiermachern der Begriff der absoluten göttlichen Persönlichkeit mangelt, so mangelt ihm damit auch die Grundbedingung zu einer lebendigen und folgereichen Umbildung der herkömmlichen Trinitätslehre.

Der character hypostaticus.

§. 61. Und doch hat sich Schleiermacher auch in Betreff dieser Lehre ein wesentliches Verdienst erworben. Wenn noch in neuester Zeit anerkannt worden ist, daß die von ihm gegen dieselbe geführte negative Kritik eine meisterhafte sei;*) wenn er selbst von dem Bedürfnisse einer durchgreifenden Revision dieser Lehre tief durchdrungen war**); wenn auch sonst streng kirchliche Theologen sich genöthigt sahen, nach seinem Vorgange zum Zwecke einer Umgestaltung derselben „sich in die ganze Entwicklung der neuen speculativen Theologie hinein und zugleich mit ihr auseinanderzusetzen***): sind denn das nicht Mahnstimmen, daß die theologische Wissenschaft sich mit den hergebrachten trinitarischen Formeln nicht länger begnügen darf? Ergeht nicht namentlich an uns vom Gewissensstandpunkt aus die ernste Aufforderung, dieses Dogma einer genauen Prüfung zu unterziehen, und an der Erneuerung desselben aus den Tiefen des Gewissens und der Schrift nach Kräften zu arbeiten?

Es sind insbesondere zwei Sätze, auf welchen die hergebrachte Trinitätslehre, wie auf zwei Angelpunkten, ruht: erstens, daß Gott Einer sei, und zweitens, daß er als Einer in den drei Personen des Vaters, Sohnes und h. Geistes subsistire†). Mit Recht ist der Satz von der Einheit Gottes

---

*) Baur, a. a. O., III. 854, Anm. 15.

**) Der christl. Glaube, §. 172: „Da wir diese Lehre um so weniger für abgeschlossen halten können, als sie bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren hat: so muß ihr noch eine auf ihre ersten Anfänge zurückgehende, Umgestaltung bevorstehen."

***) Liebner, a. a. O., 70.

†) Hollaz (examen, 282 sq.): Augustissimum venerandae Trinitatis mysterium modo simplicissimo et planissimo idiotis traditurus ostendat: 1) quod Deus sit unus; 2) quod unus Deus sit Pater, Filius et Spiritus S.; 3) quod alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus S.; 4) quod Pater in aeternum generet Filium, Filius ab aeterno a Patre sit genitus, Spiritus S. a Patre et Filio procedat.

immer als der fundamentale vorangestellt worden. Jede Beeinträchtigung des Begriffes der göttlichen Einheit ist eine Zerstörung des Gottesbegriffes selbst, ein Rückfall von dem christlichen Monotheismus in den Paganismus. Würde die Trinitätslehre mit der Lehre von der Einheit Gottes sich als unvereinbar erzeigen, so wäre sie dadurch mit dem Zeugnisse des Gewissens und der Schrift in einen unversöhnlichen Gegensatz getreten. Aus diesem Grunde hat auch schon das Athanasianische Bekenntniß den sogenannten Tritheismus, d. h. die Vorstellung, daß es drei Götter, einen Vater, einen Sohn und einen h. Geist gebe, entschieden verworfen*).

Nur genügt es freilich nicht, einen Irrthum principiell zu verwerfen; er muß auch in den Lehrausführungen sorgfältig vermieden werden. Das heißt mit Beziehung auf die Trinitätslehre: es darf von Gott nichts ausgesagt werden, was mit seiner Einheit irgendwie sich nicht verträgt. Auf die Frage nun, wodurch der Begriff der göttlichen Einheit in der Trinität gesichert werde, antwortet die hergebrachte Dogmatik: durch die Sicherung der Einheit seines Wesens**). Diese Antwort beweist jedoch für einmal nur, wie bedenklich es ist, die Kategorieen der „Substanz" oder des „Wesens" ohne Weiteres auf Gott anzuwenden***). Worin soll denn das Wesen Gottes, als das die göttliche Einheit in der Trinität bedingende, eigentlich nun bestehen? Wenn Aristoteles als das Wesen eines Gegenstandes das Eigenthümliche und Besondere desselben bezeichnet:†) so hat die hergebrachte Dogmatik das „Wesen Gottes" in der Trinitätslehre so wenig im aristotelischen Sinne verstanden, daß sie umgekehrt unter demselben das reine und allgemein gött-

---

*) Patris et Filii et Spiritus S. una est Divinitas. . . . Non tres aeterni, sed unus aeternus. . . . Ita Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus Sanctus: et tamen non tres Dii, sed unus est Deus.

**) Chemnitz (loci th., I, 42): Recte dicitur: Una et indistincta natura; una eademque substantia; simplex, una et indivisa divinitas; una et indifferens essentia: in essentia est unitas.

***) Siehe unsere frühere Ausführung, S. 8 ff.

†) Metaphys. IV, 1. Vergl. hierüber Strümpell (die Gesch. der th. Phil. der Griechen, 212, besonders die Note).

liche Sein verstand*). Allein ein „reines" und „allgemeines" ist als solches auch ein blos vorgestelltes, noch kein wirklich gewordenes Sein. Und so geschieht es denn in der That, daß die kirchlichen Dogmatiker das göttliche Wesen ganz deistisch als einen leeren Begriff beschreiben, als eine Abstraktion, welche die volle Wirklichkeit der Gottespersönlichkeit noch gar nicht in sich schließt. Das ist aber eine Entleerung des Gottesbegriffs, welche der kirchlichen Gotteslehre selbst auf's Entschiedenste widerspricht. Lassen es nun auch spätere Dogmatiker an Versuchen nicht fehlen, das Wesen Gottes lebendiger zu beschreiben**), so ist dennoch, so lange sie dasselbe lediglich als „Natur" oder „Substanz" bezeichnen, dem Bedenken nicht auszuweichen, daß Gott als bloße Substanz, wie wir früher dargethan haben, noch nicht der wahre und lebendige Gott, daß er dies erst als Subject, als Persönlichkeit ist. Oder wie? — so müssen wir an dieser Stelle fragen — gehört es denn nicht gerade zum Wesen Gottes, absolutes Subject, absolute Persönlichkeit, absoluter Geist, absolutes Selbstbewußtsein zu sein? Ist, wie wir dargethan haben, das Wesen Gottes, oder ist Gott selbst, wesentlich Geist: muß er denn nicht als solcher nothwendig auch wesentlich Persönlichkeit sein? Und ist es nicht um so ungehöriger, von einer „Natur" oder „Substanz" Gottes im Allge-

*) Schon Augustinus erklärt sich gegen den Gebrauch des Begriffes substantia in der Trinitätslehre und räth dafür den von essentia, *οὐσία*, an (de Trinitate, VII, 5): Corpus subsistit, et ideo substantia est... Res mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae. .... Unde manifestum est. Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vero solus, quia incommutabilis est ... sed tamen sive essentia dicatur, quod proprie dicitur, sive substantia, quod abusive, utrumque ad se dicitur, non relative ad aliquid. Unde hoc est Deo esse quod subsistere, et ideo si una essentia trinitas, una etiam substantia. Quenstedt (systema, I. 320) sagt: Est essentia simplex rei cujusque et omnibus suis proprietatibus atque accidentibus carens constitutio.

**) Hollaz (examen, 284): Essentia Dei est natura Dei spiritualis et independens. Baier (a. a. O., 224) ähnlich: intelligitur nomine essentiae ... ipsa natura divina, qualis in re absolute, quaeque una cum attributis simplicissime una ac singularis.

meinen zu reden, als die Dogmatiker es überhaupt vermeiden, auch nur mit einiger Bestimmtheit anzugeben, was sie sich unter einer solchen „Natur" denken, und worin eine solche „Substanz" bestehe?

Die scheue Zurückhaltung und vage Unsicherheit der Dogmatiker in Betreff dieses Punktes vermag freilich ihre wahre Quelle nicht zu verläugnen. Innerhalb des einen göttlichen Wesens müssen ja drei „Personen", d. h. besondere „Subjecte", unterschieden werden. Wenn nun Gott an sich, d. h. wenn er wesentlich als Geist, oder absolute Persönlichkeit, aufgefaßt wird: so entsteht das verwickelte Problem: wie es möglich sei, ein Subject als drei Subjecte, eine Persönlichkeit als drei Persönlichkeiten vorzustellen? Dieser geradezu unauflöslichen Schwierigkeit vermochte die herkömmliche Dogmatik nur dadurch aus dem Wege zu gehen, daß sie Gott an sich nicht als Person, sondern lediglich als Substanz oder Wesen, d. h. als einen abstrakten Begriff, nicht als eine lebendige Thatsache, auffaßte. Erst in den drei Personen — das ist augenscheinlich — wird nach der kirchlichen Vorstellung Gott zum Subjecte, und zwar nicht zu einer einfachen, sondern zu einer dreifachen Persönlichkeit*). Der Vater, der Sohn und der heilige Geist sind im Sinne des überlieferten Dogmas wirkliche Subjecte oder Persönlichkeiten, das Wesen Gottes dagegen ist unpersönlich.

Ein doppeltes Bedenken tritt hiermit der überlieferten Lehre entgegen. Wie in Gemäßheit derselben auf der einen Seite Gott als Einer gedacht gar nicht Person ist: so besteht er auf der anderen Seite trinitarisch gedacht aus drei Personen, die gleichwohl nicht als drei Götter, sondern lediglich als ein Gott vorgestellt werden sollen. Unstreitig hängt hier Alles davon ab, wie die Begriffe „Wesen" und „Person" in ihrem Verhältnisse zu einander bestimmt werden, wenn anders die Wesenseinheit innerhalb der Dreipersönlichkeit Gottes einigermaßen denkbar gemacht werden soll? Daß es die Lehrer der alten Kirche an einer scharfen Bestimmung jener beiden Begriffe fehlen ließen, zeigt schon

---

*) Baier (a. a. O., 215): Quod ad Personas divinas attinet, simplicissime tenendum est, quod essentia omnesque perfectiones divinae, sine divisione aut multiplicatione, communes sint his tribus distinctis, quos scriptura vocat Patrem, Filium et Spiritum Sanctum.

das Beispiel des sonst so präcisen Tertullians, da wo er das Wort, d. h. den Sohn Gottes, als Person bezeichnet*). Ihm ist der Sohn so entschieden ein wesentlich Anderer als der Vater, so ohne alle Frage dem Vater untergeordnet, daß er ihn deßhalb auch als eine dem Vater an Dignität nachstehende Persönlichkeit beschreiben muß. Wenn dagegen die kirchliche Lehre Alles aufbietet, um neben dem von ihr behaupteten trinitarischen Personenunterschiede die volle göttliche Einheit geltend zu machen: dann hat sie unumwunden darzuthun, in wie fern es denkbar ist, daß der persönliche Unterschied zwischen Vater, Sohn und h. Geist der göttlichen Wesenseinheit keinen Eintrag thut? Eignet es, wie dieß die Dogmatiker versichern**), dem Wesen einer Person, in der Form des Bewußtseins für sich zu sein und sich von Anderen durch dieses Fürsichsein bewußt zu unterscheiden; ist also jede Person im Besitze eines individuellen Selbstbewußtseins und eines ihr eigenthümlichen Selbstbestimmungsvermögens; und müssen mithin nothwendig diese Merkmale auf den Begriff der Person auch im trinitarischen Sinne des Wortes ihre Anwendung finden: dann ist jede trinitarische Person demzufolge eine wirkliche Persönlichkeit, ein selbstständig fürsichseiendes Geistwesen, und es war daher nur folgerichtig, wenn in der älteren Dogmatik das Merkmal der individuellen Existenz den trinitarischen Personen ohne Weiteres belegt worden ist***).

---

*) Adversus Praxean. 17: Si invisibilia illa, quaecunque sunt, habent apud Deum et suum corpus et suam formam, per quae soli Deo visibilia sunt, quanto magis quod ex ipsius substantia emissum est sine substantia non erit. Quaecunque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam, et illi nomen filii vindico, et dum filium agnosco, secundum a patre defendo. Wie Tertullian sein persona gemeint hat, zeigt er, wenn er a. a. O., 9, sagt: Pater tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio (!), sicut ipse profitetur, quia pater major me est.

**) J. Gerhard sagt (loc. th., III, 2, §. 62): Ad personam (ὑποστάσεως ἰδιότης) tria requiruntur: a) ut per se subsistat, nec sit in alio tanquam in subjecto; b) ut sit intelligentis naturae; c) ut ab alia distinguatur, neque de alia persona in casu recte praedicetur.

***) In dem, dem Boetius fälschlich zugeschriebenen, liber de duabus naturis et una persona Christi, 17, wird persona als rationalis naturae individua substantia beschrieben, eine Beschreibung, welche Thomas

Wie soll also möglich gemacht werden, in dem einen Gott drei unterschiedliche persönliche Existenzen desselben zu denken, ohne daß seine Einheit irgendwie gestört wird? Wie sollen wir uns vorstellen, daß in einem und demselben göttlichen Wesen, welches wir uns nach dem Zeugnisse des Gewissens und der Schrift nur in der Form einer Persönlichkeit zu denken vermögen, drei mit besonderem Selbstbewußtsein und besonderem Selbstbestimmungsvermögen ausgerüstete Persönlichkeiten subsistiren, ohne daß die göttliche Einheit dadurch in eine Dreiheit von göttlichen Individualitäten aufgelöst wird?

Muß es uns unter diesen Umständen nicht erklärlich werden, weßhalb zu einer Zeit, als die Trinitätslehre noch im Flusse ihres dogmatischen Bildungsprocesses sich befand, Augustinus, einer der geistvollsten Bearbeiter derselben, einräumte, daß der hypostatische Unterschied zwischen den trinitarischen Personen sich eigentlich gar nicht angeben lasse, daß weder die menschliche Sprache, noch das menschliche Denken, zur Ergründung und Begrenzung desselben irgend ausreiche?*) Und je eifriger auch die späteren

von Aquino (Summa, I. 29, 1) wörtlich adoptirte. Significat (persona) singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis. Hollaz dagegen (examen. 284): Omnis persona est subsistens singulare ... Vocamus personam ὑφιστάμενον singulare, non individuum, quia hoc importat respectum logicum ad speciem specialissimam, quae de individuo praedicatur. At Deus non praedicatur per modum speciei de personis divinis, neque hae essentiis numero diversis, perinde ac individua, differunt.

*) De trinitate V, 9: Cum quaeritur, quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur. Ebendaselbst, VII, 6: Cum quaeritur, quid tria, et dicere tres substantias sive tres personas (er sagt vorher einmal personae, si ita dicendae sunt) nullae moles aut intervalla cogitentur, nulla distantia quantulaecunque dissimilitudinis, ut ibi intelligatur aliud alio vel paulo minus... Quod si intellectu capi non potest, fide teneatur, donec illucescat in cordibus ille qui ait per Prophetam: Nisi credideritis, non intelligetis. Vorher noch drückt er recht deutlich seine Verzweiflung an der Möglichkeit einer reellen hypostatischen Unterscheidung mit den Worten aus: Cur non haec tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam et unum deum, sed tres dicimus personas; cur tres deos aut tres essentias non dicamus, nisi quia volumus vel

Dogmatiker bemüht waren, den sogenannten character hypostaticus, oder die unterscheidenden Merkmale der trinitarischen Personen in ihrem Verhältnisse zu einander und zu der Einheit des göttlichen Wesens darzulegen, um so angelegentlicher versicherten sie zugleich, daß bei diesem Gegenstande es sich eigentlich um die Darstellung eines der Natur der Sache nach unergründlichen Lehr-Mysteriums handle, daß es aus diesem Grunde für das letztere auch keinen wissenschaftlich einigermaßen genügenden Lehrausdruck geben könne, daß demüthiges Anbeten sich hier eher gezieme, als hochmüthiges Wissenwollen *).

Gewiß ist solche Bescheidenheit sehr löblich. Nur hätten die Dogmatiker dann überhaupt auf die Herstellung eines trinitarischen Lehrbegriffes verzichten müssen. Unverkennbar verwechseln sie die Substanz des Dogmas mit der wissenschaftlichen Ausführung desselben. Das Wesen Gottes, wie es an sich ist, ist allerdings, nach unserem eigenen Nachweise, für das menschliche Denken schlechthin unbegreiflich, und da die göttliche Dreieinigkeit der Inbegriff des göttlichen Wesens selbst ist, so ist dieselbe an sich ohne Zweifel ein Mysterium. Nun sind aber dogmatische Lehrsätze Darstellungen des göttlichen Wesens, wie dasselbe für uns ist, Gedankenbilder des an sich bildlosen Gottes, ein Hineingebildetwerden Gottes in unsere endliche Vernunft**). Darum muß jeder Lehrsatz als solcher begreiflich sein, und nur das, was er nicht mehr ausdrücken kann und was insofern für unser Denkvermögen nicht mehr existirt, ist unbegreiflich. Wenn daher die kirchlichen Dogmatiker, nachdem ihre Versuche, das Wesen der Dreieinigkeit wissenschaftlich zu begreifen, mißglückt waren, und sich in unauflösliche Widersprüche verwickelt hatten, sich vor den gegnerischen Einwürfen in die Burg der absoluten Unbegreiflichkeit des göttlichen Wesens zurückzogen: so war diese Flucht nur

---

unum aliquod vocabulum servire huic significationi, qua intelligitur trinitas, ne omnino taceremus interrogati, quid tres, cur tres esse fateremur.

*) J. Gerhard (a. a. O., III, 1, §. 24): Quod dogma supra omnem humanae rationis captum est positum, ad illud cognoscendum ratio humana ex suis principiis provehi nequit, alias enim non esset supra rationem. Sed dogma trinitatis tale est.

**) Siehe Band I, S. 163 f.

ein mittelbares Zugeständniß der wissenschaftlichen Mängel ihres trinitarischen Systems *).

Diese Mängel liegen so offen zu Tage, daß kein Unbefangener länger das Auge vor ihnen verschließen kann. Die wissenschaftliche Verlegenheit wächst zusehends mit jedem Schritte, den das Denken auf dem Wege der Entwicklung des hypostatischen Unterschiedes zurücklegt. Welcher Art soll denn der persönliche Unterschied sein, der die Wesenseinheit, d. h. wenn das göttliche Wesen richtig gefaßt wird, die Personeinheit Gottes nicht aufheben darf? Wenn dieser Unterschied kein wesentlicher sein darf, da ja das göttliche Wesen in den drei Personen schlechthin dasselbe sein soll, kein eigenschaftlicher, da durch keine der drei Personen zu dem göttlichen Wesen ein neues Merkmal hinzugefügt werden kann, kein lediglich formeller, da ein solcher kein Unterschied wäre, ebensowenig aber ein reeller, da in diesem die Einheit des göttlichen Wesens keine reelle mehr wäre: was für ein Unterschied soll es denn sein? Ein rationeller, ein in der Sache selbst liegender: so lautet die in der peinlichsten Verlegenheit gegebene Antwort **).

Allein unglücklicher Weise läßt gerade die ratio dieses Unterschieds sich gar nicht bestimmen, und da ein bestimmungsloser eigentlich kein Unterschied ist, so thun die Dogmatiker wohl daran, von dem nicht zu bestimmenden Unterschiede der innergöttlichen hypostatischen Merkmale auf den zu bestimmenden der eigenthümlichen hypostatischen Functionen überzugehen, die jeder

*) Thomas von Aquino (Summa, I, qu. 32, 1) sagt: Per rationem naturalem cognosci possunt de Deo ea quae pertinent ad unitatem essentiae, non ad distinctionem personarum. . . . Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero sufficit defendere, non esse impossibile quod praedicat fides, womit ja die Begreiflichkeit des Dogmas indirect zugestanden wird.

**) Quenstedt (systema, I 326): Personae divinae ab essentia divina distinguuntur non realiter, seu ex natura rei ipsius, aut modaliter, sed ratione, und zwar nicht distinctione rationis, quam vocant ratiocinantis, sed rationis ratiocinatae, i.e. non ea distinctione, quae in nudo nostro conceptu . . . consistit, sed tali, qua distincte aliquid ita apprehendimus, ut occasio distinguendi et fundamentum aliquod distinctionis in re ipsa inveniatur.

Person insbesondere zukommen sollen, und von denen die einen als rein innergöttliche, die anderen dagegen als auf die Welt bezogene, die ersteren als rein persönliche, die letzteren als collektiv persönliche, Akte betrachtet werden*).

Kritik der hergebrachten Trinitätslehre.

§. 62. Eben hier begegnen wir nun aber einer besonders gewichtvollen Einrede. In wie fern ist denn — das frägt sich — die Dogmatik überhaupt in der Lage, über rein innergöttliche Zustände und Akte etwas aussagen zu können? Man ermahnt uns, und zwar wie wir gesehen haben, mit einem gewissen

---

*) Aus dem sogenannten character hypostaticus ergeben sich nämlich die proprietates personales, theils als notiones (Begriffe), theils als opera (Functionen). Ad intra (innergöttliche, τρόπος ὑπάρξεως) sind die opera divisa i. e. non omnibus personis divinitatis communia. Notiones ad intra: Innascibilitas et paternitas in patre, filiatio in filio, spiratio (activa) in patre et filio, processio (spiratio passiva) in Spiritu S. und daraus entspringende opera: Pater generat filium, spirat Spiritum; Filius generatur a Patre, spirat cum Patre Spiritum; Spiritus procedit a Patre Filioque. Das Alles mit Vorbehalt der ὁμοουσία, quae (Hollaz, examen, 287) denotat unitatem essentiae numericam cum distinctione personarum. Die Homousie beruht wieder auf der sog. περιχώρησις essentialis: haec est singularissima immanentia unius personae divinae in alia, ut Pater sit in Filio, Filius in Patre, et Spiritus S. in utroque. Nun folgen die Opera ad extra (auf die Welt bezogene, τρόπος ἀποκαλύψεως) i. e. transeuntia: 1) sog. oeconomica, i. e. ea, quae Deus triunus fecit ad reparandam generis humani salutem per Christum; 2) attributiva, i. e. ea, quae, quamquam sint tribus personis communia, tamen in libris sacris plerumque adscribuntur singulis. Daher opera ad extra sunt indivisa, i. e. tribus personis communia. Das opus oeconomicum Patris ist die missio activa, qua Filium redemtorem et una cum Filio Spiritum S. sanctificatorem generis humani in tempore misit. Das op. oec. Filii ist missio activa Spir. S. una cum Deo Patre ad opus sanctificationis und redemtio generis humani. Das op. oec. Spiritus S. ist sanctificatio hominis peccatoris. Das opus attributivum Patris ist creatio, conservatio, gubernatio mundi (per Filium), das op. attr. Filii mundi creatio, conservatio, gubernatio, mortuorum resuscitatio, salvatio, das op. attr. Spiritus S. endlich creare, conservare, praedicere futura, suggerere et docere omnia, docere in omnem veritatem, arguere mundum, loqui per prophetas etc. Vergl. Quenstedt (systema I, 329 sq.), Baier (th. pos., 225 sq.), Reinhard (Vorles., 151 f.), Twesten (Vorles., II, 223—279).

Rechte, zu demüthigem Verstummen gegenüber dem unergründlichen Mysterium der Gottheit. Nun will es uns aber doch nicht als ein rechtes Zeichen der Demuth erscheinen, daß die Dogmatik wissen will, was in den Tiefen der Gottheit, in dem unerforschlichen Grunde des göttlichen Wesens selbst, vorgeht. Auf unserem Standpunkte giebt es unter allen Umständen nur in so weit ein Wissen von Gott, als wir ihn im Gewissen erfahren können, und was wir im Gewissen von ihm erfahren, das ist nicht sein An-sich, sein jenseitiges urgründliches innergöttliches Wesen, sondern seine lebendige Bezogenheit auf die Welt, seine Selbstoffenbarung. Wenn uns nun die herkömmliche Dogmatik auseinandersetzt, daß im An-sich des einen göttlichen Wesens drei Persönlichkeiten sich befinden, von welchen die eine, die des Vaters, die Andere, die des Sohnes, von Ewigkeit zeuge oder hervorbringe, und zwar in der Art, daß beide, der Vater und der Sohn, in Gemeinschaft noch eine dritte, die des Geistes, hauchen: so können wir uns doch der Frage nicht erwehren: woher die Dogmatik Das wisse? Aus dem Gewissen? Das ist niemals behauptet worden. Aus der h. Schrift? Das wäre die Frage.

Daß die Trinitätslehre nicht in der hergebrachten Form in der Schrift enthalten ist: darüber herrscht gegenwärtig kein Streit mehr. Einer der würdigsten neuern Dogmatiker, der mit milder Besonnenheit für die kirchliche Lehre nochmals in die Schranken getreten ist, bemerkt in diesem Betreffe: so viel sei sicherlich in den Aussprüchen der h. Schrift enthalten, daß: 1) nicht bloß der Vater, sondern auch der Sohn und der Geist nicht creatürlichen Wesens; 2) die Gottheit des Sohnes und des Geistes nicht bloß die des Vaters, sondern der Sohn vom Vater, der h. Geist von beiden verschieden; 3) aber dennoch nur Ein Gott sei und bleibe*). Allein ist denn nicht in diesen Sätzen der eigentlich entscheidende Punkt, ob in der Schrift eine innergöttliche trinitarische Personverschiedenheit, ein ewiges Auseinandertreten der Gottheit in drei Subjekte, neben der untheilbaren Einheit des göttlichen Wesens, gelehrt sei, gerade umgangen? Wenn Twesten nicht bestreitet, daß das Dogma in der Gestalt, die es bereits bei den Scholastikern angenommen hatte, auch in das Lehr-

*) Twesten, Vorlesungen, II, 184, vergl. mit 285.

fand. Er hatte es offen ausgesprochen, was die Terminologie der monarchianischen Schule bis dahin, zum Theil noch vorsichtig, verhüllt hatte, daß der Sohn dem Vater nicht wesensgleich, daß nur der Vater wahrhaft absolut sei. Kann man doch das Prädikat der Geschöpflichkeit, und darum der Wesensungleichheit im Verhältniß zu Gott mit Beziehung auf den Sohn, nicht stärker ausdrücken, als dieß Arius gethan hat, wenn er erstens behauptet, daß der Sohn einen Anfang, der Vater keinen genommen habe, zweitens den Sohn veränderlich, den Vater unveränderlich nennt; drittens den Sohn als ein durch den schöpferischen Willensakt des Vaters vorzeitlich aus Nichts erschaffenes Geschöpf, den Vater als den ewig Unerschaffenen bezeichnet *). Mag auch der Sohn nach dieser Vorstellung innerhalb der geschöpflichen Welt die erste Rangstufe einnehmen und ein vollkommenes Geschöpf Gottes heißen **): er ist und bleibt dennoch ein creatürliches und endliches Wesen, mit welchem, als solchem, Gott nichts gemein hat, von welchem er sich schlechthin unterscheidet. Nach arianischer Vorstellung kann der Sohn wohl das vorzüglichste Glied in der Kette heilsgeschichtlicher Mittelursachen, aber niemals der unmittelbare ewige Träger der göttlichen Heilsoffenbarung selbst sein. Auf diesem Standpunkte hat der Sohn weder das Bewußtsein einer wesentlichen Einheit mit dem Vater, noch ein solches ihm eigenthümlich innewohnender Göttlichkeit. Indem Arius deistisch den Vater selbst in die unendliche Ferne rückt: so muß um so eher der Sohn, als der wesentlich Creatürliche und Endliche, in seinem Verhältnisse zum Vater verschwinden. Mag er immerhin „Mittler zwischen Gott und der Menschheit“ heißen: wir fragen: wie soll denn der endlich Begränzte, dem auch nur das Bewußtsein des Unendlichen mangelt, der gottentleerten Welt ein wahrhaft Göttliches offenbaren? Wenn auch, in Uebereinstimmung mit Paul von Samo-

---

*) Ep. ad Eusebium Nic. bei Epiphanius (adv. haer. LXIX, 6): *Ἀρχὴν ἔχει ὁ Υἱός, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχος ἐστι.* Ep. ad Alexandr. bei Athanasius (de syn. Seleuc. et Arim., 16), wo er den Sohn *θελήματι τοῦ θεοῦ πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων κτισθέντα καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ εἶναι παρὰ τοῦ πατρὸς εἰληφότα* nennt, und endlich in der Thalia bei Athanasius (de synodis, 15): *Οὐκ ἐστιν ἄτρεπτος ὡς ὁ πατὴρ, ἀλλὰ τρεπτός ἐστι φύσει ὡς τὰ κτίσματα.*

**) Ep. ad Alexandrum, 16: *κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον.*

fata, **Arius** es für möglich hielt, daß der Mensch auf dem Wege sittlicher Vollkommenheit zu dem Gipfel einer gewissen „göttlichen Würde" sich erhebe: dem System zufolge bleibt im Grunde das Wesen Gottes gleichwohl dem Wesen des Menschen ewig fremd, und auch der erhabenste endliche Geist ist schon als endlicher von jeder reellen Theilnahme an dem göttlichen Geistwesen schlechthin ausgeschlossen *).

Wie leicht ersichtlich, so ist der Arianismus demzufolge mit einer wesentlichen Grundvoraussetzung des Christenthums, dem reellen Selbstoffenbarungsvermögen Gottes an die Menschheit, unverträglich. Deßhalb vermochte auch die arianische Schule sich ihren, den Sohn Gottes und damit die Menschheit selbst entgöttlichenden, Consequenzen in der Folge nicht zu entziehen. Hatte schon **Arius** bei dem besten Willen dem Sohn die anfänglich noch eingeräumte Zwischenstellung zwischen der Gottheit und der Menschheit nicht zu bewahren vermocht: wie hätte seine dialektisch fortgebildete Schule dem vulgären Rationalismus, der in **Eunomius** sich nicht scheute, die **Möglichkeit** jeder reellen Selbstmittheilung Gottes an die Welt zu bestreiten, zu entrinnen vermocht? Hier ist die Degradation Gottes zu einer geistleeren Vernunft-Hypothese offen vollzogen; ein Gott, den die Vernunft erschaffen hat, ist unstreitig der Vernunft auch schlechthin begreiflich **). Die Entwicklungsphasen des neueren Rationalismus sind in dem eunomianischen der Hauptsache nach vorgebildet.

So bietet denn der Arianismus mit seinen deistischen und rationalistischen Ausläufern keinen Ausweg aus dem Labyrinthe der Trinitätslehre dar, da er anstatt das Heilsbedürfniß zu be-

---

*) In der Thalia (Athanas., de syn., 15) sagte **Arius**: *Οὐκ οἶδε τὸν Πατέρα ἀκριβῶς ὁ Υἱός, οὔτε ὁρᾷ ὁ Λόγος τὸν Πατέρα τελείως, καὶ οὔτε συνιεῖ, οὔτε γινώσκει ἀκριβῶς ὁ Λόγος τὸν Πατέρα .... ὀνόματι μόνον λέγεται Λόγος καὶ Σοφία καὶ χάριτι λέγεται Υἱὸς καὶ Δύναμις.* **Baur** (a. a. O., I, 350) sagt richtig: „Was wäre jede Theilnahme am Göttlichen, jede auch noch so vollkommene Vergöttlichung des Menschlichen, wenn dabei doch das Wesen Gottes dem Menschen völlig fremd und verschlossen bleibt, zwischen Gott und dem Menschen nur ein äußerliches Verhältniß ist?"

) Vergl. **Epiphanius (adv. haer., 76) und **Sokrates** (hist. eccl., V, 110). **Meier** (a. a. O., I, 183) treffend: „Alles Leben stirbt in dieser absoluten Leere".

friedigen, dasselbe nur verletzt. Dagegen dürfte es sich nun fragen, ob nicht der Sabellianismus die erwünschte Lösung des trinitarischen Problems in Aussicht stelle? Auch dieser war ursprünglich von einem monarchianischen Bedürfnisse ausgegangen. Das Auseinanderfallen der göttlichen Wesenseinheit in eine persönliche göttliche Zweiheit oder Dreiheit schien die Wahrheit und Reinheit des christlichen Gottesbegriffes zu gefährden. Gleichwohl sollte ein wirkliches Sein Gottes in Christo, als zur Erlösung der Welt unentbehrlich, entschieden festgehalten werden. Gott ist nach seiner ganzen Wesensfülle im Sohne — so lehrt Praxeas; das Gezeugte, Endliche am Sohne, ist dann lediglich sein Fleisch; in diesem Sinne muß man sagen, daß der Vater selbst in ihm Fleisch geworden ist. Wie leicht ersichtlich, fließt hier das göttliche Wesen, trotz des Versuches, dasselbe in zweifacher persönlicher Selbstunterscheidung zu fassen, in die ununterschiedliche Einheit des Wesens des Vaters zusammen. Der Mensch Jesus wird — wie insbesondere aus dem Lehrbegriffe des an Praxeas sich anlehnenden Noëtus erhellt — vermöge der Einwohnung des Vaters vergottet, der Mensch wird Gott, aber Gott nicht wahrhaft Mensch, und doketische, ja selbst theopaschitische, Vorstellungen verbinden sich unvermeidlich mit dem Lebensbilde des Erlösers*). Sabellius hat das Verdienst, diese zweite Form monarchianischer Denkweise aus der unklaren Vermischung des göttlichen mit dem menschlichen Faktor zu wissenschaftlicher Bestimmtheit entwickelt zu haben. Wenn die Selbstoffenbarung Gottes erst in den Hypostasen als persönliche, ja einzelpersönliche (wie bei Praxeas in dem Menschen Jesus) gedacht wird, so liegt es nahe, das diesen Personerscheinungen zu Grunde liegende göttliche Wesen als ein unpersönliches, lediglich substantielles, zu fassen. Sabellius scheint zuerst die Vorstellung klar ausgebildet zu haben, daß Gott in der Einheit seines Wesens lediglich Substanz, die allgemeine Unterschiedslosigkeit des Absoluten sei, und aus dieser in dem Processe seiner

*) Tertullian (adv. Praxean, 2), deutlich von der Annahme eines Subordinationsverhältnisses des Sohnes zum Vater ausgehend, macht dem Praxeas die Behauptung zum Vorwurfe: Post tempus pater natus et pater passus, ipse Deus, dominus omnipotens, Jesus Christus praedicatur. Ueber Noët ist zu vergleichen Hippolytus, contr. Noetum (Ed. Fabric. II, 5 sq.).

Selbstvermittelung mit der Welt zur persönlichen Offenbarungsdreiheit sich entfalte. Das Auseinandertreten der in sich unterschiedslosen einheitlichen Monas in die trinitarischen Unterschiede ist bei Sabellius nur ein Proceß der Evolution; die drei „Personen" (πρόςωπα) sind eben so viele Erscheinungsformen des einheitlichen göttlichen Wesens, welches nicht bloß ruhend und in sich selbst verharrend, sondern aus sich selbst herausgehend, in einem Processe der Selbstentfaltung sich ausbreitend, gedacht werden muß.

Hierbei begreift man nun freilich vor Allem nicht recht, warum dieser Selbstentfaltungsproceß der Gottheit auf die drei Erscheinungsformen des Vaters, Sohnes und heil. Geistes beschränkt wird, warum es solcher nicht, wie z. B. bei Servede, unendlich viele geben soll? Aller Wahrscheinlichkeit nach hat auch Sabellius seine göttliche Trias im Unterschiede von der Monas nur als die Grundform gedacht, in welcher der aus dem Schweigen zum Sprechen hervorgetretene, oder sich als wirksam bethätigende, verborgene Gott der Welt vermittelst der Gesetzgebung, der Menschwerdung und der Geistesausgießung sich geoffenbart hat. Augenscheinlich fällt aber hiernach die Selbstentfaltung Gottes lediglich in die Zeit; durch hervorspringende Zeitepochen ist sie auch bedingt; in bestimmter Zeitfolge (Schöpfung, Erlösung, Heiligung) geht sie vor sich; ob sie einen ewigen Grund in Gott habe, davon giebt es auf diesem Standpunkte jedenfalls kein Wissen. So eifrig der Sabellianismus bemüht ist, sowohl in der Person Christi als in dem Walten des Gemeindegeistes, ein wirkliches Sein Gottes aufzuzeigen, so sehr das Menschliche an der Person Christi als ein blos Zufälliges ihm beinahe verschwindet: so wenig bietet sein System irgend eine Bürgschaft dafür, daß Gottes ewiges Wesen sich der Menschheit reell mitgetheilt, daß die in sich unterschiedslose Monas ihr urgründliches Leben an die Welt wirklich abgegeben habe *).

*) Unter den Aussprüchen des Sabellius ist besonders bezeichnend das Wort: Ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς (bei Athanasius, orat. c. Arian. 4, 13). Ueber seine Lehre vergl. Baur a. a. O., I, 257 ff.; Meier a. a. O., I, 120 f.; Dorner a. a. O., I. 2, 703 ff.; Neander, christl. Dogmengesch., I, 173 f.

Neuere Revisionsversuche der Trinitätslehre.

§. 64. Im Allgemeinen hat die christliche Dogmatik, wo sie sich außer Stand sah, die athanasianischen Formeln sich anzueignen, mehr Neigung gezeigt, nach der Sabellianischen, als nach der Arianischen Richtung abzuweichen. Innerhalb der ersteren war doch immer noch der Schein vorhanden, daß eine wirkliche (substantielle) Selbstmittheilung Gottes an die Welt stattgefunden habe und fortwährend statt finde, daß das Heilsbedürfniß nicht umsonst auf Befriedigung hoffe. Und so kann es uns denn auch nicht wundern, wenn die ehrenwerthen Bestrebungen neuerer Dogmatiker, das kirchliche System in der Trinitätslehre von seinen Mängeln zu befreien, ohne von seiner Wahrheit etwas aufzugeben, sich an sabellianische Vorstellungen anzuschließen pflegen. Sicherlich war es kein Zeichen von wissenschaftlicher Zuversicht, wenn die Arminianer, auf die wissenschaftliche Behandlung des Dogma's ohne Weiteres verzichtend, nur darnach begierig waren, jeden Anlaß zur Controverse darüber abzuschneiden*). Beachtenswerth bleibt immerhin der Versuch des Augsburger Pastors Urlsperger, der kirchlichen Trinitätslehre den Stachel der Unbegreiflichkeit dadurch zu nehmen, daß er, ohne die innergöttliche Selbstunterscheidung zu läugnen, die er vielmehr mit Recht für eine nothwendige Folge der auf die Welt bezogenen hielt, dieselbe dennoch nicht als eine persönliche aufgefaßt wissen wollte. Um nämlich die Zertheilung der göttlichen Wesenseinheit in drei besondere Hypostasen und damit jede Beeinträchtigung des Begriffes der absoluten Persönlichkeit Gottes zu verhüten, entschloß er sich, in Gott drei ewige, zur Wesenseinheit des Geistes verbundene, Kräfte anzunehmen, deren innergöttliches Verhältniß zu einander unmöglich bestimmt werden kann, die jedoch in der Offenbarungs-

*) Vergl. z. B. Limborch (th. chr. II, 17, 3): Praetermissis omnibus curiosis quaestionibus, quas a nobis nec capi nec intelligi ingenue fatemur, mysterium hoc divinum ac arduum proferemus quantum fieri potest iisdem vocibus, quibus Sp. S. nobis dedit eloqui, consulto abstinentes a vocibus, quas humana excogitavit industria. Warum befolgen nun aber die Arminianer dieses Verfahren nicht bei allen Dogmen? Warum erklären sie nicht folgerichtig alle selbstständige dogmatische Arbeit damit für einen Eingriff in das Walten des heil. Geistes, der uns die voces vorgeschrieben habe, deren wir uns in der Dogmatik bedienen dürfen?

trinität zur reellen Erscheinung kommen*). Allein gerade der Umstand, daß Urlsperger die trinitarischen Personen in innergöttliche Kräfte oder Potenzen verwandelt, beweist, daß er, trotz seiner wohlbegründeten Einreden gegen die kirchliche Lehre, in der That über eine bloß modalistische Unterscheidung in Gott nicht hinauszukommen vermag, und wir können einem neueren Dogmatiker nur zustimmen, wenn er von dem Versuche Urlsperger's urtheilt, daß eigentlich nur er den Sabellianismus in seiner ursprünglichen Gestalt wieder aufstelle**).

Hatte der Kant'sche Rationalismus, wie wir gesehen haben, sich unfähig gezeigt, das göttliche Wesen trinitarisch sich zum Bewußtsein zu bringen, so machte dagegen die Schelling'sche und Hegel'sche Philosophie um so umfassendere und ernstere Anstrengungen, auf spekulativem Wege das kirchliche Bewußtsein zu rechtfertigen. Ohne Frage war es ein bewunderungswürdiger Tiefblick Schelling's, als er zu einer Zeit, in welcher die Flamme rücksichtslosester Kritik den letzten Rest der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des Christenthums aufzehren zu wollen schien, die Erklärung abgab, daß das Christenthum nach seinem innersten Geiste und im höchsten Sinne Geschichte und eine Welt der Vorsehung sei***). Die Geschichte selbst hat nach Schelling ihren Quellpunkt in einer ewigen Einheit, die sich in sich selbst differenzirt, und aus deren Unendlichkeit als der Sohn des ewigen Vaters das Endliche geboren wird, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist. Von dem Sohne, der wieder in's Unsichtbare zurückgeht, erhält der Geist, das ideale Princip, welches das Endliche zum Unendlichen zurückführt, seine Sendung. Wir kennen den eigenthümlichen spekulativen Hintergrund, auf welchem die trini-

*) Versuch in freundschaftlichen Briefen einer genaueren Bestimmung des Geheimnisses Gottes u. s. w., III, 201: „Das Wesen Gottes kann nur Eins sein, und also, um das Wesen und Dasein Gottes selbst dadurch zu erhalten, nicht mitgetheilt werden; sonst gibt's sogleich eine Verdoppelung oder Vervielfältigung des Wesens Gottes, die widersprechend ist. Aber drei unendliche, zu Einem unendlichen Geist in Gott nothwendig verbundene, Gotteskräfte, die gleich nothwendig, ewig, doch frei und unabhängig von einander gedacht werden, sind der Einigkeit Gottes nicht zuwider."

**) Baur a. a. O., III, 717.

***) Vorl. über die Methode des akad. Studiums, 8 Vorl., 172 ff.

stimmungsvermögen hypostatisch existiren, ohne jene Gott wesentliche Einheit zu stören, oder wie eine absolute Persönlichkeit drei absolute Persönlichkeiten (wenigstens der Erscheinung nach) in sich enthalten kann? Oder vermag etwa Philippi ein „besonderes Ich" zu denken ohne ein besonderes Selbstbewußtsein und ohne eigenartige Selbstbestimmung? Beruht das Wesen der Ichheit etwa nicht auf der Besonderheit und spezifischen Eigenthümlichkeit des Subjectseins? Sind es nach seiner Meinung nicht Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, welche die Personbeschaffenheit bilden? Bei dem Menschen ja, erwiedert Philippi, aber nicht bei Gott! Als ob der Mensch nicht nach Gottes Bilde geschaffen wäre; als ob es nicht den Begriff der Persönlichkeit in Beziehung auf Gott geradezu zerstören hieße, wenn wir von drei „Ichheiten" reden innerhalb eines und desselben, wesentlich persönlichen, und eben darum selbstbewußten und sich selbstbestimmenden göttlichen Ichs? Sollte jedoch Philippi wirklich in der Trinität Subjecte oder Personen voraussetzen, welche weder besonderes Selbstbewußtsein, noch eigenes Selbstbestimmungsvermögen besitzen, dann würde er Person nennen, was das kirchliche Dogma niemals so genannt hat, und seine Betheuerung, daß er in dieser Lehre nicht nur nicht von dem kirchlichen Gedankeninhalte, sondern nicht einmal von der kirchlichen Bezeichnungsweise abweiche, wäre nichtig. Er würde wider die Kirche lehren, ja, er würde den kirchlichen Begriff des göttlichen Wesens, wie der trinitarischen Personen, auf's Willkürlichste auflösen *).

Arianische und sabellianische Trinität.

§. 63. Es war eine ganz natürliche Folge der Unmöglichkeit, die hergebrachten trinitarischen Formeln wissenschaftlich zu vollziehen, daß diejenigen, welche die Realität des Dogma's, seiner formellen Widersprüche ungeachtet, festhalten wollten, sich genöthigt sahen, die trinitarischen Unterschiede entweder arianisch oder sabellianisch

*) Mit vollem Rechte hält die Kirche auf ihrem Standpunkte daran fest, daß (Quenstedt, systema, I, 321) persona est substantia individua intelligens (also selbstbewußt und frei, nicht bloße bewußtlose Ichheit, die ihr Bewußtsein erst aus der essentia zöge). Quenstedt fügt noch hinzu: A quibusdam addita viva, sed est abundans et non necessarium, quippe cum includatur in voce intelligentia, quod enim intelligens, hoc etiam vivum.

mit Unrecht reden wir hier von einer Trinität. Schelling bringt es über eine modalistische Trias, einen Proceß der Differenzirung des absoluten Naturgrundes in dem Weltgeiste, in Wirklichkeit nicht hinaus. Die Weltschöpfung mit der Weltgeschichte ist ihm ein großes theogonisches Drama, in welchem die Natur als der bewußtlose, die Menschheit als der sich selbst wissende göttliche Faktor auftritt *).

Wenn Schelling in einem, der spätern Zeit seiner philosophischen Thätigkeit angehörigen, Werke **) gegen den nichts zu erklären vermögenden Theismus oder Deismus sich in starken mißbilligenden Worten ausläßt, so steht denn doch in Frage, ob er damit, daß er hier von einer „eigentlichen Zeugungskraft in Gott", und davon redet, daß Gott, in der unmittelbaren Macht zu sein, den „nächsten Stoff seiner Gottheit habe", das Räthsel der Trinität besser als der Theismus zu erklären versteht? Wenn er auch noch hier das ungöttliche, ja, das gegengöttliche Sein in das Wesen Gottes selbst als Potenz verlegt; wenn er unverholen sagt, Gott sei zwar nicht durch, aber auch nicht ohne diese Potenz; wenn er auch hier noch vor der Behauptung nicht zurückschreckt, daß Gott der Endlichkeit, ja seines Gegensatzes, zu seinem Sein bedürfe, daß er erst durch das Andere seiner, und also nicht durch sich selbst wahrhaft, d. h. Geist, sei: dann ist das in der That weder theistisch, noch deistisch; aber ob auch nicht pankosmistisch? Seine Grundvoraussetzung ist trotz des offenbarungsmäßigen Ausgangspunktes im Wesentlichen dieselbe geblieben. Noch immer ist Gott als solcher, in der Unmittelbarkeit des Seins, lediglich Natur, die bloß als Grund gesetzte Potentialität, ein Können ohne die Macht des selbstbewußten Geistes. In seinem Grundsein muß sich Gott als nicht seiend setzen, um rein seiend zu werden. Aus der potentia pura muß der actus

*) Wir verweisen außer auf Schelling's ang. Schriften, besonders auf Dorner's scharfsinnige Kritik der Schelling'schen Lehre (Entwickelungsgeschichte, II, letzte Abth., 2, 1058—1084), wenn wir auch mit den Ergebnissen nicht immer und namentlich nicht mit dem Schlußresultate übereinstimmen, daß Schelling's Philosophie nach ihrer Intention oder Richtung auf den wahren Begriff von Persönlichkeit (den wir ihr nicht zugestehen) einer höheren Form der Christologie entgegenführe.

**) Philosophie der Mythologie (Sämmtl. Werke, II, 41).

purus sich entwickeln; diese beiden sind, gegen einander betrachtet, eben so sehr endlich, als für sich betrachtet unendlich. Ist die potentia pura das, was selbstisch sein kann, so ist der actus purus dagegen das an sich Selbstlose, die erste Subjekt, der zweite Objekt, und zwar in der Art, daß beide einander unmittelbar ausschließen. Deßhalb muß es nothwendig noch ein Drittes geben, das Subjekt-Objekt, in welchem das, was immerwährend Aktus ist, nicht aufhört Potenz zu sein, und umgekehrt. Auf diesem mühevollen Wege wären wir endlich bei einem trinitarischen Ergebnisse angelangt*). Gott wäre als Potenz oder Natur = dem Vater; als Wille (actus purus) = dem Sohn; als im Aktus Potenz, im Sein Macht = dem Geist. Oder anders ausgedrückt: Gott ist 1) der, der sich bewußt; 2) der, dessen er sich bewußt, und weil dieser nicht ein Anderer und außer jenem Vorhandener, sondern einer und derselbe mit ihm ist, 3) der Selbstbewußte. In dieser All-Drei-Einheitslehre meint Schelling die letzten Wurzeln der christlichen Dreieinigkeit aufgezeigt zu haben.

Wenn er nun auch nicht beansprucht, mit dem vorgelegten Schema mehr als die Grundlinien für die Trinitätslehre gezogen zu haben, so müßten doch diese Grundlinien die Grundwahrheit derselben enthalten**). Indem er aber behauptet,

---

*) A. a. O., 43: „Im Begriff der Natur wird selbst nur ein Können gedacht. Die Natur eines Wesens wird eben darum von dem wirklichen Wesen selbst noch unterschieden: die Natur eines Wesens ist das Prius des Wesens, das wirkliche Wesen selbst das Posterius." Phil. der Offenbarung (a. a. O., III, 317): „Wenn nun die Potenz die Spannung überwunden, jenes Contrarium wieder in sich selbst, in sein An-sich zurückgebracht hat, wo es dann unmittelbar wieder zum Setzenden, Aushauchenden des Dritten wird, des eigentlich sein Sollenden, — kurz, wenn nun aller Widerstand überwunden ist, so ist ja eben damit der reine Fluß des göttlichen Lebens wiederhergestellt . . . die Potenz hat sich durch Ueberwindung ihres Gegentheils verwirklicht und tritt als eigene göttliche Persönlichkeit in die Gottheit zurück, sie ist daher eine zweite göttliche Persönlichkeit, obgleich nur derselbe Gott, der der Vater ist". . . . Dieser Actus der Selbstverwirklichung dauert nun aber „bis zur Zeit der vollkommenen Geburt"; erst am Ende ist der Sohn wirklicher Sohn — als Sohn verwirklicht er sich erst am Ende der Schöpfung.

**) A. a. O., 79: „Die christliche Dreieinigkeitslehre enthält materiell dasselbe, was unser Begriff des Monotheismus enthält, aber sie enthält es in einer Steigerung, bis zu welcher wir jetzt nicht fortgehen

den ächten Monotheismus entdeckt, die wahre Trinität wiederhergestellt zu haben, ist im Grunde auch hier sein Gottesbegriff weder monotheistisch, noch trinitarisch. Sein monotheistischer Gott ist nicht, sondern wird erst ein persönlicher, indem erst der Geist wirkliche Persönlichkeit und zwar in der Welt hat. Schelling's Dreieinigkeit hat eben darum eigentlich nur eine Hypostase, die vermöge eines Processes der Differenzirung aus dem bloß potentiellen Naturgrunde durch den actus purus sich zum absoluten Selbstbewußtsein heraussetzt. Wo überhaupt Gott nicht als solcher schon bewußter Geist und darum an sich absolute Persönlichkeit ist, da ist auch das Wesen des christlichen Gottesbegriffes schon im Grunde verletzt. Damit steht denn auch im engsten Zusammenhange, daß Schelling sich die Schöpfung nicht aus Ei-

können." Auf ein ähnliches Ergebniß war auch der treffliche Daub schon früher gekommen, wenn er Gott erst nach seiner Bezogenheit auf die Welt, d. h. als Sohn, eigentlich Person werden läßt, während er dagegen als Vater Göttlichkeit, als Geist Geistigkeit ist; vergl. Theologumena, 443 f. Schelling kann selbst den Zweifel nicht unterdrücken, daß man in der hier gegebenen Erklärung etwas sehen könnte, was der in der Theologie behaupteten ewigen Gottheit des Sohnes widerspräche (Phil. der Offenb., III, 319). Indem er die ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seins, die sich in der Folge als der Sohn offenbart, von dem Sohn als solchem, und in dem letzteren den Sohn, sofern er noch im Vater verborgen ist, von dem Sohn, sofern er auch außer dem Vater ist, unterscheidet, hat er jenen Zweifel vollkommen gerechtfertigt. Ein Sohn, der erst in der Folge Sohn wird, ist nicht von Ewigkeit her Sohn, d. h. keine ewige göttliche Persönlichkeit. Schelling bekennt auch seine Differenz von der kirchlichen Trinitätslehre (a. a. O., 321): „Hier erfordert es die Aufrichtigkeit meines Vortrags, zu bemerken, daß die theologische Dogmatik sonst und früher wenigstens von einer ewigen Zeugung des Sohnes sprach". In der That kann man aber nicht stärker von der überlieferten kirchlichen Trinitätslehre, wie die Orthodoxie sie auch jetzt noch als die ihrige in Anspruch nimmt, abweichen, als dieß Schelling hier thut. „Der ganze Gott" (als ob es einen getheilten Gott geben könnte) heißt ihm der Vater, während nach kirchlicher Lehre der Vater lediglich eine Person in der Gottheit ist. Der Sohn wird ihm mit der Weltschöpfung, d. h. in der Zeit, gezeugt, obwohl er ewig von Gott gewollt ist. Die Zeugung selbst ist ihm aber noch nicht die volle Verwirklichung des Sohnes, sondern bloß das in die Nothwendigkeit Gesetztwerden des Sohnes, sich (proprio actu) zu verwirklichen. Uebrigens weist Schelling treffend nach, daß der herkömmlich theologische Begriff der ewigen Zeugung ein unvollziehbarer ist.

ner unendlichen Causalität zu erklären vermag, daß er sagt: „Gott mache sich zum bloßen Stoff oder Vor-Anfang der Schöpfung“*). In der That ist Gott während des Schelling'schen Schöpfungsprocesses noch nicht in eine Mehrheit von Personen übergegangen. Die innergöttliche Dreieinigkeit im Sinne der Kirchenlehre hat Schelling völlig aufgegeben**). Erst am Ende der Schöpfung soll die christliche Dreieinigkeit erreicht sein. Allein, daß drei göttliche Persönlichkeiten mit individuellen, absoluten Eigenschaften selbstständig in Beziehung aufeinander in der Zeit wirken, hat Schelling keineswegs aufzuzeigen vermocht. Seine angeblichen göttlichen Persönlichkeiten sind lediglich Entwicklungsphasen des einigen göttlichen All-Wesens, die sich am Ende in dasselbe auch wieder auflösen, damit es zu seiner vollen Selbstverwirklichung gelange. Oder wie könnte es in Wirklichkeit drei göttliche Persönlichkeiten geben, ohne daß denselben das Attribut der „Ewigkeit“ zukäme?***)

---

*) Sämmtl. Werke, a. a. O., 346.

**) A. a. O., 336: „Gott als Schöpfer ist zwar Mehrere, aber nicht mehrere Personen“. Hier ist also nur erst Monotheismus (oder wenn man eine Trinität behaupten will, so ist es eine bloß sabellianisch gedachte).

***) Vergl. a. a. O., 338: „Der Gott, welcher die Potenz des andern Seins setzt, macht das rein Seiende seines Wesens wirklich zu etwas Anderm von sich, damit es am Ende des Processes mit ihm eins sei. In dieser Einheit ist nach Aufhebung alles Widerstandes jener actus purissimus des göttlichen Lebens, wie er ewig und vor allem Anfang, vor aller Wirklichkeit war, nun in Wirklichkeit wiederhergestellt.“ Die christliche Dreieinigkeitslehre wird von Schelling (a. a. O., IV, 65) als die „gesteigerte“ bezeichnet, als die von drei Personen, deren jede Gott ist. Auf dem Wege des theogonischen Processes ist das so geworden, von der Tautousie durch die Heterousie hindurch zur Homousie. Auf diesem Wege vereinigen sich Sabellianismus, Arianismus und Athanasianismus, die als bloße Momente Irrthümer sind, zur Verwirklichung der wahren Dreieinigkeitsidee. Von der „bisherigen“ Dreieinigkeitslehre heißt es (a. a. O., 70): „Es gibt in der That nichts Trostloseres als die wissenschaftlichen Bestimmungen der bisherigen Lehre, weil man keiner eigentlich vertrauen, keine mit Sicherheit und ohne die Gefahr anwenden kann, während die eine Klippe vermieden wird, gegen die andere anzustoßen.“ Allein steht es mit einer Dreieinigkeitslehre besser, von welcher die drei Personen (a. a. O., 71) „als successive Herrscher, als die drei Herrscher aufeinanderfolgender Zeiten“ gedacht werden sollen. „Für uns (heißt es weiter, 73) hat

Deßhalb ist es ein unläugbarer Fortschritt Hegel's über Schelling hinaus, daß er Gott in seinem Wesen nicht als Natur, sondern als Geist zu begreifen bemüht ist*). Die Natur ist bei Hegel nicht das Ursprüngliche und Bedingende in Gott, nicht die Potenz, aus welcher der Geist sich erst zu differenziren hat, sondern ein stets als solches wieder aufzuhebendes Moment des Geistes, welcher als der absolute die lebendige Bewegung seiner Selbstvermittelung mit dem Endlichen ist. Man kann die Hegel'sche Dreieinigkeitslehre nicht wohl treffender charakterisiren, als dies Baur gethan hat**). Diese Selbstunterscheidung Gottes nun aber, dieser immanente Proceß, wornach Gott in seiner Ewigkeit, oder seiner abstrakten Transcendenz, außerhalb der Welt an und für sich ist, als der Weltschöpfer dagegen sich außer sich

jene Succession hier den weiteren und allgemeinen Sinn, daß Alles, d. h. die ganze Schöpfung, d. h. die ganze große Entwickelung der Dinge, von dem Vater aus — durch den Sohn — in den Geist geht. Der Vater war . . vor aller Zeit, der Sohn ist in der Zeit, er ist die während der gegenwärtigen Schöpfung herrschende Persönlichkeit, der Geist wird nach der Zeit sein als letzter Beherrscher der vollendeten, also in ihren Anfang, also in den Vater, zurückgenommenen Schöpfung." Setzt Schelling noch hinzu: nicht daß alsdann die Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes aufhört, sondern daß nur die Herrlichkeit des Geistes zu der des Vaters und des Sohnes hinzukommt": so geht doch aus seiner ganzen Darlegung hervor, daß der Geist dann die Herrschaft des Vaters und des Sohnes in die seinige mit aufgenommen hat.

*) Vorlesungen über die Phil. der Religion, I, 137: „An sich ist Gott der Geist: dieß ist unser Begriff von ihm. Aber deßwegen muß er auch als Geist gesetzt, d. h. die Weise seiner Erscheinung muß selbst eine geistige sein, und somit die Negation des Natürlichen . . . Die Hauptsache ist, zu sehen, ob der Geist als Geist ist, d. h. der Begriff und auch die Realität als dieser Geist."

**) A. a. O., III, 891: „Daß Gott als das an sich seiende Denken, als die Identität des Denkens und Seins, der absolute Geist ist, aber im Denken sich von sich unterscheidet, sich selbst zum Gegenstande macht und in diesem Gegenstande zu sich selbst zurückkehrt, in dem von sich Unterschiedenen sich mit sich selbst identisch weiß, sind die Momente, durch welche er sich im Denken mit sich selbst vermittelt, weil das Denken wesentlich vermittelnde Thätigkeit, vermittelte Allgemeinheit ist, d. h. Negation des Particulären, Vermittelung durch Aufhebung der Vermittelung, wodurch das Denken Gleichheit mit sich selbst, reine Durchsichtigkeit der Thätigkeit wird."

herausſetzt, um durch einen Proceß der Verſöhnung das, was er in ſeiner Diremtion von ſich unterſchieden hat, wieder mit ſich zu einigen, „dieſe entwickelte Lebendigkeit des abſoluten Geiſtes ſelbſt", wie ſie Hegel nennt*), iſt ihrem Grundcharakter nach die rückſichtsloſeſte modaliſtiſche Auflöſung der kirchlichen Trinitätslehre. In einem Punkte zwar trifft Hegel mit Schelling's neueſter Darlegung der Trinitätslehre zuſammen, darin nämlich, daß nur der Geiſt wahrhaft Perſon wird, jedoch nicht als ſich in ſich ſelbſt zuſammenfaſſender, ſelbſtbewußter, ſich ſelbſt beſtimmender, ſondern als allgemeiner Geiſt, als das Ganze, „das ſich ſelbſt in ſeinen Beſtimmungen ſetzt, ſich entwickelt, realiſirt und erſt am Ende ſeine Vorausſetzung vollendet", d. h. das in dem Allgemeinen der Gattung zur wahren Selbſtdarſtellung gelangt. Sonach iſt der Geiſt Gottes Geſchichte, göttliche Geſchichte, und die vollkommene Perſonwerdung Gottes deſſen volle Selbſtverwirklichung in der Menſchheit. In dem Geiſte der Menſchheit kommt der abſolute Geiſt als unendlich-endlicher, ſich in der Totalität des Seins wiſſender, zu ſich ſelbſt. Indem er ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, wird er in der Menſchheit ſeiner ſelbſt bewußt.

Weßhalb nun aber dieſer Vermittelungsproceß gerade in einer Dreieinheit von Subſtanz, Welt und Subject ſich vollziehen müſſe, um in dem denkenden Geiſte der Geſchichte das Weſen Gottes zu realiſiren: dazu liegt kein zwingender Grund vor. Giebt es doch vielmehr eine unendliche Reihe von Modalitäten, in welchen die allgemeine Subſtanz ſich ausprägt! Von perſönlichen Hypoſtaſen kann in der Hegel'ſchen Dreieinheitslehre noch viel weniger als in der Schelling'ſchen die Rede ſein. Mit wie großer dialektiſcher Kunſt dieſelbe auch ausgeführt ſein mag: in Wirklichkeit legt ſie doch nur ein neues Zeugniß dafür ab, daß die Trinitätslehre die abſolute Perſönlichkeit Gottes als nothwendige Grundbedingung fordert, und daß, wo dieſe fehlt, es lediglich die Subſtanz der Welt iſt, welche in ihrer Selbſtdifferenzirung ſich zum bewußten Leben der Menſchheit entwickelnd gedacht wird **).

---

*) Vorl. über Phil. der Rel., II, 177 f.

**) Daß dieß die wirkliche Meinung Hegel's iſt, iſt jetzt wohl ziemlich allgemein anerkannt; ſo hat ihn auch ſein bedeutendſter theologiſcher

Wenn mithin die speculativen Herstellungsversuche der Trinitätslehre den Auflösungsproceß des kirchlichen Dogma's nur beschleunigten: so könnte es um so mehr befremden, daß gleichwohl die Dogmatik niemals müde geworden ist, was die Speculation in diesem Bereiche zerstörte, stets auf's Neue wieder durch die Speculation aufzubauen. Die schon älteren Versuche, mit Zuhülfenahme von Analogieen aus dem sinnlichen Gebiete, das Räthsel der Dreieinigkeit begreiflich zu machen, haben der Natur der Sache nach zu keinem wissenschaftlich einigermaßen befriedigenden Ergebnisse führen können. Weder die Figur des Dreiecks, welche die Vorstellung der göttlichen Absolutheit an und für sich ausschließt, noch das Bild der Sonne mit ihrer erleuchtenden und erwärmenden Wirkung, noch die Dreigestalt der Familie in Vater, Mutter und Kind, vermögen das Dogma von drei innergöttlichen persönlichen Hypostasen in einem göttlichen Wesen, wir wollen nicht sagen zu begründen, sondern nur zu verdeutlichen.

Nicht viel anders verhält es sich mit dem Versuche des Augustinus, die Trinität aus der Analogie der Geistesvermögen, der Erinnerung, der Anschauung und des Willens, zu erläutern, welche ihm vermittelst des Bandes der Denkthätigkeit zu einer wesentlichen Einheit verknüpft erscheinen *). Auch zugegeben, daß die Denkthätigkeit die wesentliche Grundfunktion des Personlebens sei — was auf dem Gewissensstandpunkte verneint werden muß — so ist doch jedenfalls die Vergleichung der drei übrigen Vermögen mit Personen eine durchaus unstatthafte. Eben so unbefriedigend ist es, wenn Melanchthon die Dreieinigkeit dadurch psychologisch

Schüler, Baur (a. a. O., III, 906 f.), verstanden. Hegel selbst erklärte schon in der ersten Ausgabe der Phämenologie des Geistes, 757: „Ehe daher der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen." Dorner sagt treffend (a. a. O., II, letzte Abth., 2, 1116), daß Hegel Gott „nicht als ewige absolute Persönlichkeit, noch wirklich ethisch, sondern als Weltgeist denke, für den die Welt nur da sei, um ihm das Selbstbewußtsein zu vermitteln."

*) De trin. XI, 4: Ut fiat ibi quaedam unitas trium . . . h. e. eadem voluntatis intentio ad copulandam imaginem corporis, quae est in memoria, et visionem cogitantis . . . ut fiat et hic quaedam unitas ex tribus, sed unius ejusdemque substantiae, quia hoc totum intus est, et totum unus animus.

tarische Theorie Schelling's sich erhebt. Das Unendliche ist sabellianisch der ewig verborgene einheitliche Urgrund aller Dinge; das Endliche ist die transeunte, und eben darum nicht wahrhaft reale, Offenbarung von jenem: in Wirklichkeit doch nur ein Symbol.

Darin liegt auch das Unbefriedigende des Systems, und auch in der weiteren Begründung desselben durch die Freiheitslehre vermögen wir keine Fortbildung im Geiste des Christenthums zu erblicken*). Wenn nämlich Schelling hier in dem göttlichen Wesen einen Urgrund voraussetzt, der nicht Geist, sondern bloße Substanz oder Natur ist**): so setzt er das Princip der Endlichkeit nicht bloß als Potentialität des Werdens, sondern als Realität des Seins in Gott selbst voraus; er verendlicht Gott in seinem Grunde, und verfällt darum auch rettungslos dem Pankosmismus. Nach den Grundvoraussetzungen des Christenthums ist, wie wir früher gezeigt haben, Gott gerade als Grund Geist, und die Natur wird durch den urgründlichen Geist, nicht der Geist durch die urgründliche Natur hervorgebracht. Der Ansicht Schelling's zufolge wird dagegen der im Grunde unpersönliche Gott erst im Sohne, d. h. in der Welt, persönlich; denn der Sohn selbst, sofern in ihm die ewige Idee des Menschen zur geschichtlichen Erscheinung kommt, kann unmöglich in einem Individuum die ganze Fülle der göttlichen Selbstoffenbarungen zur Darstellung bringen. Erst in der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit, in dem Inbegriff der Gattung, aktualisirt sich die Fülle der göttlichen Idee; erst in der Gesammtheit wird Gott wirklich Mensch. Wenn aber Gott in seinem absoluten Wesen lediglich Natur ist, wenn er erst im weltgeschichtlichen Processe Mensch und damit Geist wird, um zur vollen Selbstverwirklichung des Geistes in der Menschheit hindurchzudringen: dann ist ohne Zweifel die Schelling'sche Trinitätslehre der sabellianischen gegenüber, mit der sie sonst verwandt ist, darin sogar im Nachtheile, daß in ihr der Vater keine wirkliche Persönlichkeit, und der Sohn eine bloß generelle in den vorübergehenden Gattungsarten hat. Allein

*) Vergl.: Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit a. a. O., 429 f.

**) Daß die Stelle 2 Petr. 1, 4, wornach wir *θείας κοινωνοὶ φύσεως* werden sollen, nicht hierher gehört, ist selbstverständlich. Die meisten Ausleger erklären richtig von der sittlichen Qualität, d. h. der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes, vergl. Eph. 4, 24.

mit Unrecht reden wir hier von einer Trinität. Schelling bringt es über eine modalistische Trias, einen Proceß der Differenzirung des absoluten Naturgrundes in dem Weltgeiste, in Wirklichkeit nicht hinaus. Die Weltschöpfung mit der Weltgeschichte ist ihm ein großes theogonisches Drama, in welchem die Natur als der bewußtlose, die Menschheit als der sich selbst wissende göttliche Faktor auftritt *).

Wenn Schelling in einem, der spätern Zeit seiner philosophischen Thätigkeit angehörigen, Werke **) gegen den nichts zu erklären vermögenden Theismus oder Deismus sich in starken mißbilligenden Worten ausläßt, so steht denn doch in Frage, ob er damit, daß er hier von einer „eigentlichen Zeugungskraft in Gott", und davon redet, daß Gott, in der unmittelbaren Macht zu sein, den „nächsten Stoff seiner Gottheit habe", das Räthsel der Trinität besser als der Theismus zu erklären versteht? Wenn er auch noch hier das ungöttliche, ja, das gegengöttliche Sein in das Wesen Gottes selbst als Potenz verlegt; wenn er unverholen sagt, Gott sei zwar nicht durch, aber auch nicht ohne diese Potenz; wenn er auch hier noch vor der Behauptung nicht zurückschreckt, daß Gott der Endlichkeit, ja seines Gegensatzes, zu seinem Sein bedürfe, daß er erst durch das Andere seiner, und also nicht durch sich selbst wahrhaft, d. h. Geist, sei: dann ist das in der That weder theistisch, noch deistisch; aber ob auch nicht pankosmistisch? Seine Grundvoraussetzung ist trotz des offenbarungsmäßigen Ausgangspunktes im Wesentlichen dieselbe geblieben. Noch immer ist Gott als solcher, in der Unmittelbarkeit des Seins, lediglich Natur, die bloß als Grund gesetzte Potentialität, ein Können ohne die Macht des selbstbewußten Geistes. In seinem Grundsein muß sich Gott als nicht seiend setzen, um rein seiend zu werden. Aus der potentia pura muß der actus

---

*) Wir verweisen außer auf Schelling's ang. Schriften, besonders auf Dorner's scharfsinnige Kritik der Schelling'schen Lehre (Entwickelungsgeschichte, II, letzte Abth., 2, 1058—1084), wenn wir auch mit den Ergebnissen nicht immer und namentlich nicht mit dem Schlußresultate übereinstimmen, daß Schelling's Philosophie nach ihrer Intention oder Richtung auf den wahren Begriff von Persönlichkeit (den wir ihr nicht zugestehen) einer höheren Form der Christologie entgegenführe.

**) Philosophie der Mythologie (Sämmtl. Werke, II, 41).

purus sich entwickeln; diese beiden sind, gegen einander betrachtet, eben so sehr endlich, als für sich betrachtet unendlich. Ist die potentia pura das, was selbstisch sein kann, so ist der actus purus dagegen das an sich Selbstlose, die erste Subjekt, der zweite Objekt, und zwar in der Art, daß beide einander unmittelbar ausschließen. Deßhalb muß es nothwendig noch ein Drittes geben, das Subjekt-Objekt, in welchem das, was immerwährend Aktus ist, nicht aufhört Potenz zu sein, und umgekehrt. Auf diesem mühevollen Wege wären wir endlich bei einem trinitarischen Ergebnisse angelangt*). Gott wäre als Potenz oder Natur = dem Vater; als Wille (actus purus) = dem Sohn; als im Aktus Potenz, im Sein Macht = dem Geist. Oder anders ausgedrückt: Gott ist 1) der, der sich bewußt; 2) der, dessen er sich bewußt, und weil dieser nicht ein Anderer und außer jenem Vorhandener, sondern einer und derselbe mit ihm ist, 3) der Selbstbewußte. In dieser All-Drei-Einheitslehre meint Schelling die letzten Wurzeln der christlichen Dreieinigkeit aufgezeigt zu haben.

Wenn er nun auch nicht beansprucht, mit dem vorgelegten Schema mehr als die Grundlinien für die Trinitätslehre gezogen zu haben, so müßten doch diese Grundlinien die Grundwahrheit derselben enthalten**). Indem er aber behauptet,

*) A. a. O., 43: „Im Begriff der Natur wird selbst nur ein Können gedacht. Die Natur eines Wesens wird eben darum von dem wirklichen Wesen selbst noch unterschieden: die Natur eines Wesens ist das Prius des Wesens, das wirkliche Wesen selbst das Posterius." Phil. der Offenbarung (a. a. O., III, 317): „Wenn nun die Potenz die Spannung überwunden, jenes Contrarium wieder in sich selbst, in sein An-sich zurückgebracht hat, wo es dann unmittelbar wieder zum Setzenden, Aushauchenden des Dritten wird, des eigentlich sein Sollenden, — kurz, wenn nun aller Widerstand überwunden ist, so ist ja eben damit der reine Fluß des göttlichen Lebens wiederhergestellt . . . die Potenz hat sich durch Ueberwindung ihres Gegentheils verwirklicht und tritt als eigene göttliche Persönlichkeit in die Gottheit zurück, sie ist daher eine zweite göttliche Persönlichkeit, obgleich nur derselbe Gott, der der Vater ist". . . . Dieser Actus der Selbstverwirklichung dauert nun aber „bis zur Zeit der vollkommenen Geburt"; erst am Ende ist der Sohn wirklicher Sohn — als Sohn verwirklicht er sich erst am Ende der Schöpfung.

**) A. a. O., 79: „Die christliche Dreieinigkeitslehre enthält materiell dasselbe, was unser Begriff des Monotheismus enthält, aber sie enthält es in einer Steigerung, bis zu welcher wir jetzt nicht fortgehen

den ächten Monotheismus entdeckt, die wahre Trinität wiederhergestellt zu haben, ist im Grunde auch hier sein Gottesbegriff weder monotheistisch, noch trinitarisch. Sein monotheistischer Gott ist nicht, sondern wird erst ein persönlicher, indem erst der Geist wirkliche Persönlichkeit und zwar in der Welt hat. Schelling's Dreieinigkeit hat eben darum eigentlich nur eine Hypostase, die vermöge eines Processes der Differenzirung aus dem bloß potentiellen Naturgrunde durch den actus purus sich zum absoluten Selbstbewußtsein heraussetzt. Wo überhaupt Gott nicht als solcher schon bewußter Geist und darum an sich absolute Persönlichkeit ist, da ist auch das Wesen des christlichen Gottesbegriffes schon im Grunde verletzt. Damit steht denn auch im engsten Zusammenhange, daß Schelling sich die Schöpfung nicht aus Ei-

---

können." Auf ein ähnliches Ergebniß war auch der treffliche Daub schon früher gekommen, wenn er Gott erst nach seiner Bezogenheit auf die Welt, d. h. als Sohn, eigentlich Person werden läßt, während er dagegen als Vater Göttlichkeit, als Geist Geistigkeit ist; vergl. Theologumena, 443 f. Schelling kann selbst den Zweifel nicht unterdrücken, daß man in der hier gegebenen Erklärung etwas sehen könnte, was der in der Theologie behaupteten ewigen Gottheit des Sohnes widerspräche (Phil. der Offenb., III, 319). Indem er die ursprüngliche Gestalt des göttlichen Seins, die sich in der Folge als der Sohn offenbart, von dem Sohn als solchem, und in dem letzteren den Sohn, sofern er noch im Vater verborgen ist, von dem Sohn, sofern er auch außer dem Vater ist, unterscheidet, hat er jenen Zweifel vollkommen gerechtfertigt. Ein Sohn, der erst in der Folge Sohn wird, ist nicht von Ewigkeit her Sohn, d. h. keine ewige göttliche Persönlichkeit. Schelling bekennt auch seine Differenz von der kirchlichen Trinitätslehre (a. a. O., 321): „Hier erfordert es die Aufrichtigkeit meines Vortrags, zu bemerken, daß die theologische Dogmatik sonst und früher wenigstens von einer ewigen Zeugung des Sohnes sprach". In der That kann man aber nicht stärker von der überlieferten kirchlichen Trinitätslehre, wie die Orthodoxie sie auch jetzt noch als die ihrige in Anspruch nimmt, abweichen, als dieß Schelling hier thut. „Der ganze Gott" (als ob es einen getheilten Gott geben könnte) heißt ihm der Vater, während nach kirchlicher Lehre der Vater lediglich eine Person in der Gottheit ist. Der Sohn wird ihm mit der Weltschöpfung, d. h. in der Zeit, gezeugt, obwohl er ewig von Gott gewollt ist. Die Zeugung selbst ist ihm aber noch nicht die volle Verwirklichung des Sohnes, sondern bloß das in die Nothwendigkeit Gesetztwerden des Sohnes, sich (proprio actu) zu verwirklichen. Uebrigens weist Schelling treffend nach, daß der herkömmlich theologische Begriff der ewigen Zeugung ein unvollziehbarer ist.

ner unendlichen Causalität zu erklären vermag, daß er sagt: „Gott mache sich zum bloßen Stoff oder Vor-Anfang der Schöpfung"*). In der That ist Gott während des Schelling'schen Schöpfungsprocesses noch nicht in eine Mehrheit von Personen übergegangen. Die innergöttliche Dreieinigkeit im Sinne der Kirchenlehre hat Schelling völlig aufgegeben**). Erst am Ende der Schöpfung soll die christliche Dreieinigkeit erreicht sein. Allein, daß drei göttliche Persönlichkeiten mit individuellen, absoluten Eigenschaften selbstständig in Beziehung aufeinander in der Zeit wirken, hat Schelling keineswegs aufzuzeigen vermocht. Seine angeblichen göttlichen Persönlichkeiten sind lediglich Entwicklungsphasen des einigen göttlichen All-Wesens, die sich am Ende in dasselbe auch wieder auflösen, damit es zu seiner vollen Selbstverwirklichung gelange. Oder wie könnte es in Wirklichkeit drei göttliche Persönlichkeiten geben, ohne daß denselben das Attribut der „Ewigkeit" zukäme?***)

---

*) Sämmtl. Werke, a. a. O., 346.

**) A. a. O., 336: „Gott als Schöpfer ist zwar Mehrere, aber nicht mehrere Personen". Hier ist also nur erst Monotheismus (oder wenn man eine Trinität behaupten will, so ist es eine bloß sabellianisch gedachte).

***) Vergl. a. a. O., 338: „Der Gott, welcher die Potenz des andern Seins setzt, macht das rein Seiende seines Wesens wirklich zu etwas Anderm von sich, damit es am Ende des Processes mit ihm eins sei. In dieser Einheit ist nach Aufhebung alles Widerstandes jener actus purissimus des göttlichen Lebens, wie er ewig und vor allem Anfang, vor aller Wirklichkeit war, nun in Wirklichkeit wiederhergestellt." Die christliche Dreieinigkeitslehre wird von Schelling (a. a. O., IV, 65) als die „gesteigerte" bezeichnet, als die von drei Personen, deren jede Gott ist. Auf dem Wege des theogonischen Processes ist das so geworden, von der Tautousie durch die Heterousie hindurch zur Homousie. Auf diesem Wege vereinigen sich Sabellianismus, Arianismus und Athanasianismus, die als bloße Momente Irrthümer sind, zur Verwirklichung der wahren Dreieinigkeitsidee. Von der „bisherigen" Dreieinigkeitslehre heißt es (a. a. O., 70): „Es gibt in der That nichts Trostloseres als die wissenschaftlichen Bestimmungen der bisherigen Lehre, weil man keiner eigentlich vertrauen, keine mit Sicherheit und ohne die Gefahr anwenden kann, während die eine Klippe vermieden wird, gegen die andere anzustoßen." Allein steht es mit einer Dreieinigkeitslehre besser, von welcher die drei Personen (a. a. O., 71) „als successive Herrscher, als die drei Herrscher aufeinanderfolgender Zeiten" gedacht werden sollen. „Für uns (heißt es weiter, 73) hat

Deßhalb ist es ein unläugbarer Fortschritt Hegel's über Schelling hinaus, daß er Gott in seinem Wesen nicht als Natur, sondern als Geist zu begreifen bemüht ist*). Die Natur ist bei Hegel nicht das Ursprüngliche und Bedingende in Gott, nicht die Potenz, aus welcher der Geist sich erst zu differenziren hat, sondern ein stets als solches wieder aufzuhebendes Moment des Geistes, welcher als der absolute die lebendige Bewegung seiner Selbstvermittelung mit dem Endlichen ist. Man kann die Hegel'sche Dreieinigkeitslehre nicht wohl treffender charakterisiren, als dies Baur gethan hat**). Diese Selbstunterscheidung Gottes nun aber, dieser immanente Proceß, wornach Gott in seiner Ewigkeit, oder seiner abstrakten Transcendenz, außerhalb der Welt an und für sich ist, als der Weltschöpfer dagegen sich außer sich

jene Succession hier den weiteren und allgemeinen Sinn, daß Alles, d. h. die ganze Schöpfung, d. h. die ganze große Entwickelung der Dinge, von dem Vater aus — durch den Sohn — in den Geist geht. Der Vater war . . vor aller Zeit, der Sohn ist in der Zeit, er ist die während der gegenwärtigen Schöpfung herrschende Persönlichkeit, der Geist wird nach der Zeit sein als letzter Beherrscher der vollendeten, also in ihren Anfang, also in den Vater, zurückgenommenen Schöpfung." Setzt Schelling noch hinzu: nicht daß alsdann die Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes aufhört, sondern daß nur die Herrlichkeit des Geistes zu der des Vaters und des Sohnes hinzukommt": so geht doch aus seiner ganzen Darlegung hervor, daß der Geist dann die Herrschaft des Vaters und des Sohnes in die seinige mit aufgenommen hat.

*) Vorlesungen über die Phil. der Religion, I, 137: „An sich ist Gott der Geist: dieß ist unser Begriff von ihm. Aber deßwegen muß er auch als Geist gesetzt, d. h. die Weise seiner Erscheinung muß selbst eine geistige sein, und somit die Negation des Natürlichen . . . Die Hauptsache ist, zu sehen, ob der Geist als Geist ist, d. h. der Begriff und auch die Realität als dieser Geist."

**) A. a. O., III, 891: „Daß Gott als das an sich seiende Denken, als die Identität des Denkens und Seins, der absolute Geist ist, aber im Denken sich von sich unterscheidet, sich selbst zum Gegenstande macht und in diesem Gegenstande zu sich selbst zurückkehrt, in dem von sich Unterschiedenen sich mit sich selbst identisch weiß, sind die Momente, durch welche er sich im Denken mit sich selbst vermittelt, weil das Denken wesentlich vermittelnde Thätigkeit, vermittelte Allgemeinheit ist, d. h. Negation des Particulären, Vermittelung durch Aufhebung der Vermittelung, wodurch das Denken Gleichheit mit sich selbst, reine Durchsichtigkeit der Thätigkeit wird."

herausſetzt, um durch einen Proceß der Verſöhnung das, was er in ſeiner Diremtion von ſich unterſchieden hat, wieder mit ſich zu einigen, „dieſe entwickelte Lebendigkeit des abſoluten Geiſtes ſelbſt“, wie ſie Hegel nennt*), iſt ihrem Grundcharakter nach die rückſichtsloſeſte modaliſtiſche Auflöſung der kirchlichen Trinitätslehre. In einem Punkte zwar trifft Hegel mit Schelling's neueſter Darlegung der Trinitätslehre zuſammen, darin nämlich, daß nur der Geiſt wahrhaft Perſon wird, jedoch nicht als ſich in ſich ſelbſt zuſammenfaſſender, ſelbſtbewußter, ſich ſelbſt beſtimmender, ſondern als allgemeiner Geiſt, als das Ganze, „das ſich ſelbſt in ſeinen Beſtimmungen ſetzt, ſich entwickelt, realiſirt und erſt am Ende ſeine Vorausſetzung vollendet“, d. h. das in dem Allgemeinen der Gattung zur wahren Selbſtdarſtellung gelangt. Sonach iſt der Geiſt Gottes Geſchichte, göttliche Geſchichte, und die vollkommene Perſonwerdung Gottes deſſen volle Selbſtverwirklichung in der Menſchheit. In dem Geiſte der Menſchheit kommt der abſolute Geiſt als unendlich-endlicher, ſich in der Totalität des Seins wiſſender, zu ſich ſelbſt. Indem er ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, wird er in der Menſchheit ſeiner ſelbſt bewußt.

Weßhalb nun aber dieſer Vermittelungsproceß gerade in einer Dreieinheit von Subſtanz, Welt und Subject ſich vollziehen müſſe, um in dem denkenden Geiſte der Geſchichte das Weſen Gottes zu realiſiren: dazu liegt kein zwingender Grund vor. Giebt es doch vielmehr eine unendliche Reihe von Modalitäten, in welchen die allgemeine Subſtanz ſich ausprägt! Von perſönlichen Hypoſtaſen kann in der Hegel'ſchen Dreieinheitslehre noch viel weniger als in der Schelling'ſchen die Rede ſein. Mit wie großer dialektiſcher Kunſt dieſelbe auch ausgeführt ſein mag: in Wirklichkeit legt ſie doch nur ein neues Zeugniß dafür ab, daß die Trinitätslehre die abſolute Perſönlichkeit Gottes als nothwendige Grundbedingung fordert, und daß, wo dieſe fehlt, es lediglich die Subſtanz der Welt iſt, welche in ihrer Selbſtdifferenzirung ſich zum bewußten Leben der Menſchheit entwickelnd gedacht wird**).

---

*) Vorl. über Phil. der Rel., II, 177 f.

**) Daß dieß die wirkliche Meinung Hegel's iſt, iſt jetzt wohl ziemlich allgemein anerkannt; ſo hat ihn auch ſein bedeutendſter theologiſcher

Wenn mithin die speculativen Herstellungsversuche der Trinitätslehre den Auflösungsproceß des kirchlichen Dogma's nur beschleunigten: so könnte es um so mehr befremden, daß gleichwohl die Dogmatik niemals müde geworden ist, was die Speculation in diesem Bereiche zerstörte, stets auf's Neue wieder durch die Speculation aufzubauen. Die schon älteren Versuche, mit Zuhülfenahme von Analogieen aus dem sinnlichen Gebiete, das Räthsel der Dreieinigkeit begreiflich zu machen, haben der Natur der Sache nach zu keinem wissenschaftlich einigermaßen befriedigenden Ergebnisse führen können. Weder die Figur des Dreiecks, welche die Vorstellung der göttlichen Absolutheit an und für sich ausschließt, noch das Bild der Sonne mit ihrer erleuchtenden und erwärmenden Wirkung, noch die Dreigestalt der Familie in Vater, Mutter und Kind, vermögen das Dogma von drei innergöttlichen persönlichen Hypostasen in einem göttlichen Wesen, wir wollen nicht sagen zu begründen, sondern nur zu verdeutlichen.

Nicht viel anders verhält es sich mit dem Versuche des Augustinus, die Trinität aus der Analogie der Geistesvermögen, der Erinnerung, der Anschauung und des Willens, zu erläutern, welche ihm vermittelst des Bandes der Denkthätigkeit zu einer wesentlichen Einheit verknüpft erscheinen *). Auch zugegeben, daß die Denkthätigkeit die wesentliche Grundfunktion des Personlebens sei — was auf dem Gewissensstandpunkte verneint werden muß — so ist doch jedenfalls die Vergleichung der drei übrigen Vermögen mit Personen eine durchaus unstatthafte. Eben so unbefriedigend ist es, wenn Melanchthon die Dreieinigkeit dadurch psychologisch

---

Schüler, Baur (a. a. O., III, 906 f.), verstanden. Hegel selbst erklärte schon in der ersten Ausgabe der Phämenologie des Geistes, 757: „Ehe daher der Geist nicht an sich, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als selbstbewußter Geist seine Vollendung erreichen." Dorner sagt treffend (a. a. O., II, letzte Abth., 2, 1116), daß Hegel Gott „nicht als ewige absolute Persönlichkeit, noch wirklich ethisch, sondern als Weltgeist denke, für den die Welt nur da sei, um ihm das Selbstbewußtsein zu vermitteln."

*) De trin. XI, 4: Ut fiat ibi quaedam unitas trium . . . h. e. eadem voluntatis intentio ad copulandam imaginem corporis, quae est in memoria, et visionem cogitantis . . . ut fiat et hic quaedam unitas ex tribus, sed unius ejusdemque substantiae, quia hoc totum intus est, et totum unus animus.

zu veranschaulichen sucht, daß er den Sohn als das Gedankenbild des in ewiger Selbstanschauung und darum Selbstunterscheidung befindlichen Vaters, den Geist als das Willensprodukt, gewissermaßen die Selbstverwirklichung des Vaters und des Sohnes, betrachtet. Denn, wenn auch Gedanke, Wille und Geist in Gott eine Dreiheit bilden: so bilden sie doch sicherlich in ihm keine Dreipersönlichkeit*). Wenn Zwingli die Dreieinigkeit mit den drei Vermögen des Verstandes, des Gedächtnisses und des Willens vergleicht: so ist dieß wohl eine Reminiscenz aus Augustinus**). Jedenfalls aber hat er der Gemeinde den hypostatischen Unterschied dadurch schwerlich im Geiste des kirchlichen Lehrbegriffes erläutert, daß er die Dreinigkeit mit einem dreieckigen Brunnen vergleicht***).

Alle diese Versuche sind an sich verfehlt, und sie verdienen nur insofern unsere Theilnahme, als sie uns das zur Reformationszeit neuerwachte Bedürfniß, die scholastischen trinitarischen Formeln mit dem wissenschaftlichen Denken zu vermitteln, vor Augen führen. Hat doch auch in neuerer Zeit ein philosophischer Geist, wie Lessing, die Trinitätslehre noch auf einen innergöttlichen psychologischen Proceß zurückzuführen versucht, wenn er annimmt, daß das Denken Gottes (des Vaters) als ein schöpferisches, d. h. absolutes, die höchste Vollkommenheit als göttliches Objekt (Sohn) in der Vorstellung ewig hervorbringt, was die vollkommene Harmonie beider (den Geist) ewig zur Folge hat †). So ehrend es für den größten deutschen Kritiker ist, daß

---

*) Loci, 24: Pater aeternus sese intuens gignit cogitationem sui, quae est imago ipsius, non evanescens, sed subsistens, communicati ipsi essentia. ... Ut autem Filius nascitur cogitatione, ita Spiritus S. procedit a voluntate Patris et Filii. Voluntatis enim est agitare, diligere.

**) Erste predig zu Bern (Werke, II, 1, 266): „Wie nun die dry kräft ein seel sind, also erkennend alle theologi die dry personen einen Gott syn".

***) A. a. O.: „Dieser dryeckel brunn ist nun ein brunn, ein wasser, ein' erquickende und tränkende kraft; noch heißt er der dryeckel brunn; dann es ist kein eck das ander, und sind doch alle drü ein brunn."

†) Man vergl. die beiden Abhandlungen Lessing's: „das Christenthum der Vernunft" und „die Erziehung des Menschengeschlechts", §. 73. In letzterer Stelle deducirt er nur eine Binität, wie denn auch die Harmonie des Vaters und des Sohnes nicht glücklich als der Geist bezeichnet wird. Auch wäre der Sohn als schlechthin identisches Spiegelbild

er das Trinitätsdogma, anstatt es im Geiste seiner Zeit kritisch zu destruiren, positiv zu reconstituiren versuchte: so leuchtet doch leicht ein, daß der sich selbst denkende und in seiner gedankenmäßigen Selbstobjectivirung mit sich in der Harmonie des Geistes verharrende Gott nicht der dreipersönliche der Kirchenlehre ist. Der Sohn als der vollkommene innergöttliche Gedanke, der Geist als die vollkommene innergöttliche Harmonie, drücken nicht innergöttliche Personverhältnisse, sondern Zuständlichkeiten aus.

Eine ähnliche Bewandtniß, wie mit der Dreieinigkeitslehre Lessing's, hat es im Grunde auch mit den Andeutungen, welche J. Müller uns in Betreff dieses Dogma's gegeben hat. Daß es zum Wesen der göttlichen (absoluten) Liebe gehöre, den ewigen und schlechthin würdigen Gegenstand derselben in sich selbst zu haben, werden wir nicht bestreiten. Daß jedoch Gott denselben in der Form einer persönlichen Selbstunterscheidung, eines Du und Er neben dem Ich, in sich selbst haben müsse: diese „Nothwendigkeit" sehen wir nicht ein. Wenn J. Müller sagt, ohne persönliche Unterscheidung gebe es überhaupt keine Liebe: so wäre damit die Möglichkeit der Selbstliebe geläugnet; denn wenn wir uns auch in der Selbstliebe unser Ich als ein Du vergegenwärtigen, so bilden wir uns deßhalb nicht ein, zwei Personen in uns zu haben*). Gleichwohl hat auch Liebner den

Gottes lediglich eine ideale Verdoppelung Gottes und der character hypostaticus nebst den proprietates personales, d. h. der Kern der Trinitätslehre, würde ganz wegfallen. Dabei bleibt doch immer beachtenswerth, daß Lessing entschieden eine Wesenstrinität postulirt: „Wie wenn diese Lehre den menschlichen Verstand . . . nur endlich auf den Weg bringen sollte, zu erkennen, daß Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge eins sind, unmöglich eins sein könne, daß auch seine Einheit eine transcendentale Einheit sein müsse, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschließt?"

*) Sartorius hat (die Lehre von der h. Liebe, I, 10) die feinen Andeutungen J. Müller's so zu sagen in's Grobe übersetzt, wenn er bemerkt: „Gott als alleiniges Ich, als bloßes Subject gedacht, wäre der absolute Egoismus (!), also das Gegentheil der Liebe; ja, da ein Subject ohne Object so nichtig, so gedankenlos ist, wie ein Denken ohne Gedanken, so wäre er überhaupt nicht persönlich, wenn er nicht sub- und objectiv persönlich wäre". Sartorius scheint hier einen Augenblick zu vergessen, daß Gott die Welt geschaffen, und also nicht allein geblieben ist, und daß es ein gedankenloses Denken wäre, den Schöpfergott objectlos, d. h. ohne Welt, zu denken.

Versuch gemacht, aus dem Begriff der absoluten ewig in sich realisirten Liebe Gottes, oder seiner wirklichen absoluten Persönlichkeit, die Trinitätslehre speculativ heraus zu construiren *). Um wirkliche absolute Liebe zu sein, muß sich — nach diesem Vorstellungskreise — Gott in sein eigenes Andere versetzen, und damit dieses Sichversetzen nicht zur unendlichen Unruhe, zu einem sich in einander Verlieren werde, muß Gott noch einmal gedacht werden, so daß die unendliche Gleichsetzung hierdurch als ruhige Einheit im Unterschiede vermittelt wird **). Gott setzt sich also nothwendig, als wirklicher Gott, vorerst als erstes und zweites Subject, d. h. indem er sich als erstes = Vater setzt, setzt er nothwendig ein Zweites, noch einmal Gott, im realen (?) Unterschiede von sich als Object-Subject = Sohn. Dieses Zweite, um nun auch seinerseits das göttliche Wesen als die Liebe zu realisiren, tendirt in das erste zurück. Indem nun Vater und Sohn über diesem gegenseitigen Bestreben, sich in einander zu versetzen, gegenseitig sich unselbstständig machen, so wird durch diesen Umstand noch ein Drittes, welches den Unterschied in der Einheit und umgekehrt zu bewahren hat, der h. Geist, zum Bedürfniß. Der h. Geist macht die beiden Ersten gegeneinander und gegen sich selbstständig; wie denn umgekehrt auch jene ihn selbstständig machen ***).

---

*) Die christl. Dogmatik, I, 1, 71 ff., 108 ff.

**) Das nennt Liebner (a. a. O., 119) den trinitarischen Monotheismus.

***) Liebner bittet in einer Anmerkung (a. a. O., 143), man möge doch keinen Anstoß an dem „Sichunselbstständigmachen" der Hypostasen nehmen. Wir gestehen aufrichtig: ein Vater, der durch die Liebe zu seinem Sohne unselbstständig wird, ist uns schon im irdischen Leben kein väterliches Vorbild. Wie sollen wir uns aber das „Zeugen" oder Setzen des Sohnes durch den Vater als ein Unselbstständigwerden des letzteren denken? Daß der Sohn dem Vater die Selbstständigkeit zurückgeben muß, ist ebenfalls weder ein glücklicher, noch ein folgerichtiger Gedanke, da (nach 131) ja der heil. Geist dem Vater und dem Sohne zur verloren gegangenen Selbstständigkeit wieder verhelfen soll. Auch das ist bedenklich, daß der heilige Geist lediglich den Zweck hat, den Vater und den Sohn aus der unendlichen Unruhe zu befreien. Die Unruhe soll eine Folge des unendlichen Processes des Sichineinanderversetzens von Vater und Sohn sein; allein da der Geist auch unendlich ist, so sehen wir nicht recht ein, wie durch das Hinzutreten eines dritten Unendlichen die gewünschte Ruhe herbeigeführt werden soll. Fast will es uns schei-

So wohlthuend das Gefühl wäre, vermittelst einer solchen Deduktion den Begriff des Absoluten in seinen Grundbestimmungen schließlich festgestellt, und Pantheismus, Semipantheismus, abstrakten Theismus und Deismus auf einen Schlag überwunden zu haben:*) um so schmerzlicher ist unser Bedauern, uns demselben nicht überlassen zu können. Die Liebner'sche Trinitätslehre macht zwar den Anspruch, eine ächt speculative Ausdeutung der kirchlichen zu sein. Allein ist sie im Grunde etwas Anderes als ein wohlgemeinenter verschämter Sabellianismus? Daß innerhalb der einen absoluten Persönlichkeit Gottes nothwendig drei göttliche Personen, d. h. absolute Persönlichkeiten, sich befinden müssen: das hat Liebner weder aufgezeigt, noch kann das eigentlich seine Meinung sein. Während das kirchliche Dogma mit allem Nachdruck darauf dringt, daß die drei trinitarischen Hypostasen als drei innerhalb der Einheit des göttlichen Wesens für sich subsistirende Subjecte betrachtet werden**); während dasselbe dadurch auch gegen das Eindringen sabellianischer Irrthümer eine gründliche Schutzwehr bildet: beschreibt Liebner die absolute Persönlichkeit Gottes als einen innergöttlichen trinitarischen Lebensproceß, vermittelst dessen die eine und alleinige schlechthinige göttliche Persönlichkeit sich selbst objectivirt und differenzirt, um als Subject-Object im h. Geist aus der Selbstunterscheidung sich, innergöttlich selbstverwirklicht und verselbstständigt, in die Einheit ihres Wesens zurückzunehmen. Irren wir denn, wenn wir behaupten: die Liebner'sche Trinitätslehre hafte mit ihren Wurzeln in dem Boden der älteren Schelling'schen Philosophie, und bestreite die Schelling'schen Resultate mit der Schelling'schen Methode? Wenn Vater und Sohn in dem beschriebenen Processe sich gegenseitig unselbstständig machen — wenn sie es also zu einer wahrhaft persönlichen Selbstständigkeit für ihre Person nicht bringen: — so leuchtet ja deutlich genug ein, daß in einem solchen Processe

---

nen, als ob nach der Liebner'schen Darstellung der heil. Geist die immanente Unruhe nur vermehren müßte.

*) A. a. O., 144.

**) Vergl. die Definition von Quenstedt (systema, I, 321) u. And.: Persona est substantia individua, incommunicabilis, non sustentata ab, sive in alio.

weder der Vater, noch der Sohn wirkliche Personen sind; denn zum Begriffe einer Person gehört unerläßlich Selbstständigkeit. Ist es erst der h. Geist, welcher Gleichgewicht, Ruhe und Selbstständigkeit in Gott zu Stande bringen muß: — so leuchtet ferner ein, daß der h. Geist die wahre Selbstverwirklichung der göttlichen Persönlichkeit ist. *Mit einem Worte: bei Liebner wie bei Schelling wird erst in dem h. Geiste Gott eine wirkliche vollendete Person* *).

Ist diese Trinitätslehre an sich unkirchlich, so ist sie aber auch überdieß unklar. Vor Allem verstehen wir nicht, wie aus diesem immanenten trinitarischen Processe die Selbstoffenbarung Gottes in

*) A. a. O., 130: „Der Geist macht, das Leben der absoluten Liebe *vollendend*, die beiden Ersten, indem er nicht von außen, sondern immanent, vermöge des sich realisirenden Wesens Gottes als der absoluten Liebe zu ihnen *hinzutritt* (?) ... *sowohl gegeneinander, als gegen sich selbstständig*, wie die beiden Ersten ihn ewig selbstständig machen." Das letztere folgt aus der Liebner'schen Deduction *nicht*. Wer Andere selbstständig macht in der Weise, daß sie ohne ihn *nicht* selbstständig würden, kann nicht erst durch diese Anderen, als ein für sich Unselbstständiger, selbstständig gemacht werden. Er ist vielmehr der allein wirklich Selbstständige. Nicht glücklicher ist der Versuch *Weißenborn's* (Vorlesungen über Pantheismus und Theismus, 184 ff.), die kirchliche Trinitätslehre speculativ zu begründen, ausgefallen. Indem er göttliches *Wesen* und göttliche *Existenzform* unterscheidet, nimmt er an, daß das Wesen Gottes etwas von seiner Art zu sein verschiedenes sei, während ihm doch gleichzeitig Gottes Wesen in seiner *Persönlichkeit*, d. h. eben in der Form, als persönlicher zu existiren, besteht, und daher beginnt er seine Ausführungen mit dem Selbstwiderspruche. Im Weiteren soll die göttliche Existenzform erst dann „*vollendet*" sein, wenn die Totalität des göttlichen Wesens auch in der Form des göttlichen Selbstbewußtseins Gott objectiv geworden, d. h. ihm gegenüber getreten sei. Als ob es in Gott, dem Absoluten, noch etwas zu „vollenden" gäbe! Als ob eine Unterscheidung in Gott, zufolge welcher „die eine die objectivirende, die andere die objectivirte, die eine das prius, die andere das posterius bildende Totalität" ist, eine persönliche Selbstunterscheidung in Gott bedeutete, abgesehen von der Ungehörigkeit, daß der Zeitbegriff in das Wesen Gottes verlegt wird. Der *heilige Geist* wird schließlich dadurch construirt, daß die beiden ersten göttlichen Totalitäten in einer dritten „vermittelt" werden. Wir gönnen dem von uns hochgeschätzten Urheber dieser Lösung das Bewußtsein, sie für „eine *ungezwungene* Rechtfertigung dessen zu halten, was die christliche Kirche in ihrer Trinitätslehre lehre"; uns hat sich beim Lesen derselben das Bewußtsein vom Gegentheil aufgenöthigt.

der Welt, beziehungsweise in der Menschheit, abgeleitet werden soll? Ist doch in demselben die Idee der Welt, d. h. die Totalität des endlichen Seins, in keiner Weise enthalten, sondern der hypostatische Unterschied ein schlechthin unendlicher und jenseitiger. In Folge dessen muß das Endliche als ein bloß Zufälliges erscheinen*), und es ist schlechterdings nicht zu begreifen, warnm der in seiner immanenten trinitarischen Selbstliebe vollkommen gesättigte Gott noch etwas außer ihm schafft und liebt? Ebenso wenig weiß die Deduction Liebner's uns darüber zu verständigen, weßhalb, wenn einmal Gott Mensch werden sollte, nicht der Vater Mensch geworden ist, sondern der Sohn, da ja der Vater eben so sehr ein Subordinations- (Unselbstständigkeits-) Verhältniß gegenüber dem Sohne, als der Sohn gegenüber dem Vater hat?**) Am allerwenigsten aber sehen wir ein, was den h. Geist gehindert haben soll, die Menschwerdung Gottes seinerseits auszuführen? Wenn nämlich Gott erst im Geiste selbstständig wird, so liegt es doch auf der Hand, daß er erst im Geiste der Welt sich vollkommen mittheilen kann. Ist das Moment des Endlichen, wie dieß bei der Liebner'schen Dreieinigkeitslehre der Fall ist, in Gott überhaupt nicht reell enthalten: dann ist auch nicht einzusehen, wie es aus Gott hervortreten soll?***) Die bloße Versicherung, daß Christus nur

---

*) Diese Weltansicht scheint auch Liebner (a. a. O., 147) in dem mir nicht ganz verständlichen Satze anzudeuten: „Ist aber die göttliche Selbstverwirklichung ewig vollkommen schon trinitarisch vollzogen, so kann Gott in seiner Selbstmittheilung an die Welt die ganze Zufälligkeit der creatürlichen ethischen Entwickelung ertragen."

**) A. a. O., 122: „In Wahrheit hat in der Totalität des Processes der absolut persönlichen Liebe jede Person in ihrer Weise (auch der Vater) ein Moment, darin sie den beiden andern suborbinirt, und ein zweites, darin sie ihnen wieder nicht suborbinirt ist".

***) Aus diesem Grunde will uns scheinen, daß die so viel Schönes enthaltende, sog. theanthropologische, Entwickelung Liebner's (a. a. O., 281 f.) doch eigentlich in der Luft schwebe. Da in diesem trinitarischen innergöttlichen Processe das Endliche gar keine Stelle findet, so muß es plötzlich wie ein deus ex machina hinzutreten, als ob es dennoch ein trinitarisches Bedürfniß Gottes wäre, eine Welt zu schaffen, und als ob diese Welt die (nur zeitliche) „Fort-Setzung" dessen wäre, was absoluter Weise im Logos ist. Darum, weil es im Logos zur immanenten Selbstunterscheidung in Gott kommt, ist derselbe noch nicht der Träger einer von Gott creatürlich verschiedenen Welt. Auf diesem Paralogismus beruht aber die Liebner'sche Anthropologie und Theanthropo-

zeitgeschichtlich werde, was er als ewiger trinitarischer Sohn schon sei, beruhigt uns in dieser Beziehung gar nicht. Ist er zeitgeschichtlich endlich geworden, nachdem er als ewiger trinitarischer Sohn das Moment der Endlichkeit noch gar nicht in sich hatte, so ist für diesen Vorgang in Gott selbst kein zureichender Grund vorhanden, und er ist darum ein solcher, welchem es an innerer Nothwendigkeit fehlt*).

Sollte uns vielleicht Martensen auf die Bahn der strengen wissenschaftlichen Betrachtung zurückführen? Wenn er bemerkt, daß das ewige Leben aus drei persönlichen Liebesquellen, Gott dem Vater, dem Sohne und dem h. Geiste, uns zuströme, daß wir nur in dieser Dreiheit die ganze göttliche Liebe haben**), daß diese Drei Hypostasen, d. h. solche Unterschiede in dem göttlichen Wesen, seien, von welchen ein jeder für sich das ganze Wesen ausdrücke: so ist damit augenscheinlich nichts gesagt, was Sabellius nicht auch hätte sagen können. Wenn er im Weiteren jene Hypostasen als „Momente in dem göttlichen Wesen" bezeichnet, so bedarf es nicht erst des Beweises, daß eine trinitarische „Person" im Sinne der Kirchenlehre nicht als „Moment in Gott" bezeichnet werden kann. Zwar erklärt sich Martensen entschieden für die immanente Selbstoffenbarung Gottes mit „drei Gesichtern" (τρία πρόσωπα), die in gegenseitiger Spiegelung „sich selber sehen", und zwar erscheint ihm das zweite „Gesicht" des Sohnes als die ewige göttliche Selbstobjectivirung, das Dritte des Geistes als die Aufhebung des im Sohne innergöttlich gesetzten Gegensatzes. Allein gerade die Hauptsache, der Nachweis, daß diese innergöttlichen Momente, „Hypostasen", „Gesichter", besondere göttliche „Subjecte" seien, ist Martensen nicht von fern gelungen. Macht er bemerklich: in Gott müsse sich ein Pleroma, ein Reich der Wesenheiten, Ideen, Mächte, Kräfte, eine innere unerschaffene Welt, aufthun: so führt dieser platonisirende, aber keines-

---

logie. Daß der Logos seinen Inhalt innergöttlich am Vater habe (a. a. O., 284) ist sabellianisch; nach der Kirchenlehre hat er ihn an dem allen drei Personen gleich gemeinsamen göttlichen Wesen. Daß der Vater noch nicht „schon selbstbewußter Gott sei", ist überdieß Schellingisch (vergl. a. a. O., 246).

*) A. a. O., 303 f.

**) Christl. Dogmatik, §. 52.

wegs trinitarische Gedanke, auf eine zahllose Fülle von modalistischen innergöttlichen Unterschieden, und es ist dann nur eine kecke Fiktion, wenn Martensen gleichwohl von einem dreifachen Verhältnisse des göttlichen Ichs zu sich selbst und zu der unerschaffenen himmlischen Welt redet. Hält Martensen außerdem noch an der Einheit des göttlichen Ichs fest, so kann es doch innerhalb dieser ichlichen Einheit sicherlich nicht drei göttliche Ichs (Subjecte) geben, und der von ihm behauptete dreifache hypostatische Unterschied löst sich daher nothwendig in eine Vielheit von bloß formalen innergöttlichen Zuständlichkeiten auf. Daher bleibt von der Behauptung einer immanenten Wesenstrinität bei Martensen zuletzt nichts als die Vorstellung einer Offenbarungstrias übrig. Als Vater weiß sich Gott, insofern er Grund des himmlischen Universums ist, als Sohn, insofern er dieses Universum „in den Besonderheiten (?) der Objectivität" offenbart, als h. Geist, insofern er das ewige Ideenreich zu einem Reiche innerer Schöpfungen, freier Conceptionen, ausformt*). Martensen trifft hierbei mit Liebner in dem Punkte zusammen, daß Gott erst im h. Geiste, indem er die Welt, wenn auch nur in dem Archetypus der Ideen, schafft, wahrhaft Person wird. Ist Gott auch als Vater ohne ideal-schöpferische Thätigkeit nicht zu denken, so kann jedoch bei dem Vater demzufolge von einer freien schöpferischen Thätigkeit nicht die Rede sein. Erst im h. Geiste wird Gott wahrhaft frei, eine nicht mehr bloß abstrakt-metaphysische, sondern ethisch-lebendige Persönlichkeit**).

---

*) A. a. O., §. 56: „Das väterliche Pleroma, welches im Sohne als ein nothwendig aufgehendes Ideenreich geoffenbart wird, wird durch das freie künstlerische Wirken des Geistes zu einem innern Reich der Herrlichkeit (δόξα) verklärt, wo die ewigen Möglichkeiten als magische(!) Wirklichkeiten vor Gottes Angesicht spielen, als eine himmlische Heerschaar von Gesichten, von plastischen Vorbildern für eine Offenbarung ad extra, zu welcher sie gleichsam (?) begehren entlassen zu werden."

**) A. a. O.: „Nur im Geiste ist das Verhältniß Gottes zu Sich Selbst und zu seiner innern Welt nicht nur ein metaphysisches, ein naturnothwendiges Verhältniß, sondern ein freies, ein ethisches Verhältniß. Aber ungeachtet der Geist also (?) eine besondere (?) Hypostase, das vollendende, das abschließende Moment ist, so muß doch wiederum die ganze Trinität als Geist bezeichnet werden." Die Mängel der Martensen'schen Trinitätslehre hat auch Schoeberlein nachgewiesen

Die Grundbedingung einer Revision der Trinitätslehre.

§. 65. Leider können wir uns des Geständnisses nicht erwehren, daß die bedeutenderen neueren Revisionsversuche der Trinitätslehre mehr oder weniger verfehlte Experimente sind, das speculative Denken mit der kirchlichen Ueberlieferung in eine Art von Uebereinstimmung zu bringen. Diese Experimente mußten um so unbefriedigender ausfallen, je mehr sie von der Voraussetzung ausgingen, daß das trinitarische Verhalten Gottes zu sich selbst keinem religiösen Bedürfnisse des Menschen entspreche, daß die Dogmatik an diesem Punkte vor einem unergründlichen Geheimnisse der Gottheit stehe, und besser daran thue, mit Unterdrückung der Denkthätigkeit sich ihm zu unterwerfen, als mit Anerkennung derselben es wissenschaftlich zu erforschen. Und doch ruhte das kirchliche Denken nicht, und rang nach Klarheit in dieser Lehre. Was aber aller Denkanstrengung zum Trotze in Wirklichkeit nicht gelingen wollte, das ist der Versuch, die eine absolute Persönlichkeit zugleich in der Form von drei Persönlichkeiten zu denken. Eines von beiden stellt sich als unvermeidlich heraus: entweder muß Gott in der Einheit seines Wesens als unpersönliche Substanz, und müssen innerhalb dieser Substanz drei göttliche Persönlichkeiten gedacht werden, in welchem Falle einem Subordinationsverhältnisse derselben zu einander nicht auszuweichen ist; oder Gott muß in der Einheit seines Wesens als absolute Persönlichkeit, und die Selbstunterscheidungen innerhalb derselben müssen mehr oder weniger modalistisch gefaßt werden, wie dieß — alles Sträubens und aller gegentheiligen Versicherungen ungeachtet — von den neueren speculativen Theologen in der Regel geschehen ist*).

(Stud. u. Krit., 1852, 2, 412 ff.). Er macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die drei Hypostasen bei Martensen nicht wirkliche Personen werden, und daß überhaupt erst in der Offenbarungstrinität das göttliche Wesen sich wahrhaft entwickelt, was eben auf den zwischen Sabellianismus und Kirchenlehre schwankenden Hintergrund der ganzen Auffassung schließen läßt.

*) Treffend bemerkt Weizsäcker (in seiner Abhandl. über das Selbstzeugniß des Johanneischen Christus, Jahrb. f. deutsche Theol., II, 1, 206), „daß fast alle neueren Beschreibungen der immanenten Trinität ein modalistisches Gepräge tragen und mehr oder weniger deutlich den Ursprung aus der Darstellung eines Processes des göttlichen Selbstbewußtseins — auch wo sie andere Kategorieen voranstellen — nicht verläugnen können."

Eben darum aber verfallen die neueren Darstellungen der Trinitätslehre, ihrer Verdienste um die Revision des Dogma's ungeachtet, dem Tadel, daß sie zwischen der hergebrachten kirchlichen und der neueren speculativen Vorstellungsweise unklar hin und her schwanken. Um die Kirchenlehre weiter zu bilden, dazu bedarf es vor Allem der klaren Einsicht in die herkömmlichen Fehler, welche künftig vermieden werden sollen. Ist einmal — und wir betrachten Das als Grundbedingung einer Revision der Trinitätslehre — von den neueren Forschern die irreleitende Kategorie des göttlichen „Wesens" aufgegeben und zugestanden, daß Gott in der Trinitätslehre als die absolute Persönlichkeit aufgefaßt werden müsse*): dann muß mit der einen wesentlichen Persönlichkeit des trinitarischen Gottes auch gründlich Ernst gemacht, und mit den pantheistischen Voraussetzungen der neueren Speculation eben so gründlich gebrochen werden. Gott wird nicht erst Person in Folge eines innergöttlichen trinitarischen Processes; er ist als solcher, d. h. er ist seinem Wesen nach, Person. Er hört nicht damit auf, sondern er hebt damit an, Person zu sein. Er ist nicht im Grunde etwa lediglich Natur — eine aus der Schelling'schen Identitätsphilosophie entlehnte Kategorie der speculativen Trinitätslehre — sondern wirkliche Person, weil er im Grunde Geist ist.

Hat die herkömmliche kirchliche Dogmatik mit Recht an der Einheit des göttlichen Wesens festgehalten, so hat sie hingegen darin geirrt, daß sie dieses als ein unbestimmtes und unbestimmbares, jenseits des göttlichen Selbstbewußtseins und der freien göttlichen Selbstbestimmung liegendes, Abstraktum, anstatt als ein concretes, absolutes Personleben aufgefaßt hat. Von dem Augenblicke an, in welchem Gott in der Einheit seines Wesens als Persönlichkeit anerkannt wird, ist es geradezu unmöglich, noch von drei göttlichen Subjekten oder Persönlichkeiten in ihm zu reden, und ein geistvoller speculativer Theologe hat darum auch treffend gesagt, daß man mit einer solchen göttlichen Dreipersönlichkeit entweder eine tritheistische Vorstellung verbinden muß, oder gar keine ver-

*) Thomasius bemerkt richtig (a. a. O., I, 135): „Ist Gott, gleichsam im Ausgangspunkt des Processes gedacht, nicht schon persönlich, dann sehe ich nicht ein, wie es überhaupt zur Persönlichkeit ... kommen soll ... Ein Unpersönliches kann überhaupt keine Persönlichkeit setzen, es kann sich nicht selbst objectiren."

binden kann"*). Besteht das Wesen Gottes recht eigentlich darin, schlechthin persönlich zu sein, so kann es nicht gleichzeitig darin bestehen, drei Persönlichkeiten in sich zu schließen. Der Ausdruck: „drei Personen in der Einen absoluten Persönlichkeit" ist nicht nur „etwas wunderlich und leicht verwirrend", sondern man kann sich gar nichts Bestimmtes dabei denken, während man sich bei dem kirchlichen Ausdrucke: „ein Wesen und drei Personen" immer noch etwas Bestimmtes, d. h. entweder den Tritheismus oder den Subordinatianismus, denken kann**).

---

*) Rothe, a. a. O., I, 77.

**) Thomasius (a. a. O., 1, 106): „Wir können den Begriff der Hypostasen dahin bestimmen, daß sie unterschiedene, selbstständige Personen in der Einen absoluten Persönlichkeit sind, immanente Bestimmtheiten, die sich Gott selber gibt durch ewige That seines Willens." Und doch sollen diese selbstständigen göttlichen Personen innerhalb der göttlichen Person wieder Acte des absoluten Willens sein, vermöge welcher Gott sich dreifach (?) selber will und setzt. Kann es etwas Verwirrenderes geben, als eine Person = einem Willensact zu setzen? Nicht durch die Besonderheit der Willensacte entsteht persönliches Leben, vielmehr kommt der Person als solcher eine Vielheit von Willensacten zu, und daraus, daß in Gott drei eminente Willensacte nachgewiesen werden könnten, würde nicht von fern eine Dreipersönlichkeit Gottes folgen. Ebenso wenig folgt eine solche aus einer dreifachen sogenannten Bewußtseinsgestalt Gottes; denn auch das menschliche Bewußtsein nimmt ja nach der Bezogenheit desselben auf ein Object mehrere Formen oder Gestalten an, ohne daß darum die eine menschliche Persönlichkeit in eine Mehrheit von Personen zerfiele. So macht es denn einen eigenthümlichen Eindruck, wenn Thomasius, nachdem er seine drei Bewußtseinsgestalten in Gott aufgestellt und frohlockend über diesen Fund hinzugefügt hat: „damit sind wir schon (?) über die Vorstellung von bloßen Modalitäten hinaus", nun ohne Weiteres fortfährt: „und können (!) den Begriff der Hypostasen dahin bestimmen, daß sie unterschiedene, selbstständige Personen u. s. w. sind", und ebenfalls ohne Weiteres noch innerhalb der göttlichen Einheit ein Verhältniß der Origination annimmt, „vermöge dessen die erste Person Grund der beiden anderen ist, in der zweiten die erste sich selbst gegenständlich setzt und in der dritten die erste und zweite zur objectiven Einheit sich vermitteln". Wenn Thomasius Liebnern zum Vorwurfe macht, daß es bei ihm „am schlimmsten stehe" (a. a. O., 134 f.): so hat es sich dieser wenigstens sauer werden lassen, das von ihm aufgestellte innergöttliche trinitarische Verhältniß so gut als möglich zu begründen, während Thomasius mit einigen

Unter diesen Umständen bleibt nichts Anderes übrig, als nachdem einmal das Wesen Gottes als das der absoluten einen Persönlichkeit begriffen ist, die hergebrachte Vorstellung von drei innergöttlichen Personen als eine unvollziehbare fallen zu lassen, was um so eher nicht nur geschehen kann, sondern auch soll, als dieselbe weder im Gewissen, noch auch, wie wir jetzt zeigen werden, im Worte Gottes irgendwie begründet ist*).

Der Schriftbeweis für die Trinitätslehre.

§. 66. Wir haben gesehen, daß das Gewissen nur auf eine Persönlichkeit Gottes unmittelbar bezogen ist, und daß also nichts fester steht als die Thatsache, daß nur ein Gott ist und sonst Keiner mehr. Außerhalb dieser schlechthinigen göttlichen Einheit und Einzigkeit ist auch in der That die Annahme einer Mehrheit von göttlichen Subjecten, oder der Paganismus, unausweichlich. Ganz in derselben Weise ist nun auch die h. Schrift von dem Bewußtsein der Einheit Gottes allseitig durchdrungen. Daß das Alte Testament Gott weder als einen mehrfachen, noch mit Bezug auf eine Mehrfachheit seiner beschreibe, hat Hofmann noch neuerlich mit siegreichen Gründen dargethan**). Ein genaueres grammatisches Verständniß macht unzweifelhaft, daß die Pluralform אֱלֹהִים

leicht entschleierten logischen Erschleichungen aus heterodoxen Prämissen am Ende sich selbstzufrieden auf dem Fundamente der unvermittelten kirchlichen Formeln niederläßt und vergnügt die Hände reibend ausruft: „Damit sind wir aber auch am Ziele!"

*) Der Ausdruck persona (ὑπόστασις, ὑφιστάμενον, πρόσωπον) findet sich bekanntlich von Gott nirgends in der heiligen Schrift, am allerwenigsten von innergöttlichen Verhältnissen. Er ist ein leicht mißverständlicher Terminus der kirchlichen Speculation, dazu aufgestellt, um das sabellianische Ineinanderüberfließen von Vater, Sohn und heil. Geist zu verhüten, aber freilich die gegentheilige tritheitische Vorstellung um so mehr begünstigend. Sabellius bestand auf der Einheit des persönlichen Wesens in Gott. Tertullian redet allerdings schon von einer manifesta et personali distinctione conditionis utriusque visibilis et invisibilis Dei (advers. Prax., 15). Die noch von Hollaz (examen, 285) wiederholte Behauptung, daß die biblische Wurzel des Begriffs in Hebr. 1, 3: ὅς ὤν . . . χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ liege, ist jetzt auch von Delitzsch (Comm. z. Briefe an die Hebr., 11) aufgegeben. Ὑπόστασις heißt dort Wesen, Wesensgrund, und allerdings ist die Persönlichkeit der Wesensgrund Gottes.

**) Schriftbeweis, I, 90 ff.

nicht ein persönliches (concretes), sondern umgekehrt ein unpersönliches (abstractes) Verhältniß ausdrückt*). Gleichwohl hat es bis auf die neueste Zeit an Berufungen auf das Alte Testament zur Begründung der Dreieinigkeitslehre nicht gefehlt. Wenn wir auch von Stellen, wie 1 Mos. 19, 24, Jes. 48, 16 u. 61, welche lediglich Anspielungen auf die Dreieinigkeit enthalten sollen, absehen, da mit Hülfe derselben unter allen Umständen kein eigentlicher Beweis geführt werden könnte**): so ist jedoch noch in neuerer Zeit von einem ausgezeichneten Dogmatiker an die Weisheit (Hiob 28, 12 f.; Sprüche 8, 1 ff. und 22 f.) erinnert worden, als in welcher wenigstens die Spur eines ontologischen Processes, der Keim einer ontologischen Selbstunterscheidung Gottes, zu finden sei ***).

Was die Stelle im Hiob betrifft: so steht der Annahme eines innergöttlichen Vorganges von Seite der „Weisheit" schon der Zusammenhang im Wege, indem der Schwerpunkt der Argumentation darin liegt, daß nicht der Mensch, sondern lediglich Gott als Weltschöpfer den Ort der Weisheit kenne, und daß sie in der Furcht des Menschen vor Gott, in einer gottgemäßen Selbstbestimmung desselben, sich manifestire †). Allein auch an der zweiten Stelle findet sie sich nicht als Hypostase in Gott, sondern auf der Erde vor (V. 4), und auch hier wird ihr Wesen als das der Gottesfurcht, d. h. als ein religiös-sittliches Verhalten des Menschen, bezeichnet ††). So wenig aber der Begriff der Weisheit, ebensowenig wird der des Wortes im alten Testamente

*) Vergl. über die hebräischen Gottesnamen insbesondere Umbreit (der Brief an die Römer, 179—187) und über den Pluralis der Abstraction Ewald (Ausführliches Lehrbuch, 404 ff.). אֱלֹהִים = Gottheit, womit Hofmann (a. a. O., I, 78) treffend Ps. 8, 6 vergleicht, wornach der Mensch מְעַט מֵאֱלֹהִים, nur wenig entfernt von der Gottheit, nicht vom Gottsein, geblieben ist.

**) Vergl. darüber Hofmann, a. a. O., I, 92 ff.

***) Nitzsch, Stud. u. Krit., 1841, 2, 310.

†) Ganz entscheidend ist hier das Wort Hiob 28, 28: הֵן יִרְאַת אֲדֹנָי הִיא חָכְמָה וְסוּר מֵרָע בִּינָה.

††) Nicht bloß Sprüche 9 10, sondern auch 8, 13, indem man mit Bertheau (Exeget. Handb. VII, 39) die Infinitive in V. 13 von אֶמְצָא V. 12 abhängig denkt.

irgendwo hypostatisch gedacht. Daß Gott die Welt durch sein Wort geschaffen, das heißt, wie wir schon früher gezeigt, nichts Anderes, als daß Gott durch einen offenbar gewordenen Akt seines Geistes die Welt geschaffen habe*). Oder sollte etwa gar Jehova als eine innergöttliche Hypostase, die des Sohnes, zu betrachten sein? Nun ist aber im Alten Testamente gerade Jehova der sich heilsgeschichtlich selbst offenbarende, einige, Gott, der als solcher nirgends als eine von anderen göttlichen Subjecten sich unterscheidende Persönlichkeit auftritt**). Wird auch allerdings die Stelle Ps. 45, 7 vom Verfasser des Hebräerbriefes unzweifelhaft auf die Person Christi bezogen, in dem Sinne, daß dasselbe Subjekt, welches dort als Gott angeredet, hier als Sohn vorgestellt wird: so folgt jedoch aus solcher freier Umdeutung eines nicht unmittelbar messianischen Ausspruches nicht, daß im Alten Testamente Jehova als Christus, sondern umgekehrt, daß im Neuen Testamente Christus, und zwar vom Verfasser des Hebräerbriefs, als gleichartig mit Jehova gedacht wurde. Aber auch unter dieser Voraussetzung ist von einem innergöttlichen Verhältnisse (Heb. 1, 8) nicht die Rede. Der Thron Gottes ist der theokratische, der Thron des Sohnes der himmlische, durch seine Erhöhung erworbene. Solcher Umdeutungen oder Anwendungen finden im Neuen Testamente sich auch noch mehrere, z. B. wenn Johannes den Jesaias die Herrlichkeit Christi schauen und von ihm reden läßt, wo er die Herrlichkeit Jehova's geschaut hat***); wenn Paulus den Fels, von welchem Israel in der Wüste durch Jehova getränkt ward, auf Christum als den geistlichen Felsbrunnen bezieht†); wenn Petrus den Geist Jehova's, der in den Propheten sich wirksam erwies, als den Geist Christi bezeichnet††). Wie wir dergleichen Anwendungen des A. Testamentes im Neuen zu verstehen haben, sagt uns Paulus selbst, wenn er sie als allegorisirende charakterisirt†††). Waren die Apostel wirklich von der Ueberzeugung

*) Siehe oben, zweites Lehrstück, S. 69.

**) 2 Mos. 20, 1 f.; 5 Mos. 6, 4: יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד

***) Vergl. Joh. 12, 41 mit Jes. 6, 1 ff.

†) Vergl. 1 Kor. 10, 4 mit 2 Mos. 17, 6.

††) Vergl. 1 Petr., 1, 11.

†††) Gal. 5, 24: Ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα.

durchdrungen, daß der alttestamentliche eine und wahrhaftige Gott in Christo sich wesenhaft geoffenbart habe, so mußten sie von selbst darauf geführt werden, in den Gottesmanifestationen des Alten Bundes die Selbstmittheilung dessen zu finden, der sich in Christo am vollkommensten geoffenbart hatte, und es war somit nur folgerichtig, wenn sie jene Offenbarungen als Präformationen Christi betrachteten. Wie aber mit solchen alttestamentlichen Offenbarungen Christi eine immanente Hypostasirung des göttlichen Wesens dargethan werden soll, das ist nicht einzusehen.

Und eine solche vermögen wir ebensowenig in dem „Engel Gottes" zu entdecken. Hengstenberg freilich ist auch in diesem Falle mit seinem Urtheile leicht fertig, und erblickt in jenem kurzweg „eine mit Gott durch Einheit des Wesens verbundene (trinitarische) Person" *). Einigermaßen ist es freilich auffallend, daß diejenigen, welche so schnell bereit sind, in Folge neutestamentlicher Anwendungen alttestamentlicher Stellen, Christum Jehova gleich zu setzen, so sehr sich dagegen sträuben, aus dem im Neuen Testamente feststehenden Gebrauche des Ausdruckes „Engel des Herrn" von einem geschöpflich gedachten Engel den Schluß zu ziehen, daß auch der alttestamentliche Gottesengel als ein geschöpfliches Wesen vorgestellt worden sei **). Insbesondere geben wir aber zu bedenken, wie es der Gottesvorstellung des alten Bundes überhaupt fern liegen mußte, neben der Person des einigen Gottes noch einen „Engel" als eine Gott wesensgleiche Person zu betrachten. Man sollte auch nicht übersehen, daß schon im Begriffe „Engel" das Verhältniß der Abhängigkeit zu einem Uebergeordneten, des Beauftragten zu einem Auftraggeber, liegt. Läßt sich auch nicht bestreiten, daß für Jehova selbst öftere Male der Engel Jehova's die Stelle vertritt ***), so ist doch auch nicht zu verkennen, daß vermittelst dieser Stellvertretung nicht etwa ausgedrückt werden soll: Gott

---

*) Christologie des A. T., I, 126.

**) Vergl. Kurtz (Geschichte des A. B., I, 150), der, sich in der 2. Auflage gegen Hengstenberg und die herkömmliche Ansicht erklärend, insbesondere „ein großes Maß der Selbstverblendung, oder ein nicht geringes von Unbedachtsamkeit" dazu gehörig findet, um zu behaupten, daß der im N. T. so oft vorkommende ἄγγελος κυρίου der Logos sei.

***) 1 Mos. 16, 7 f., 21, 17 u. s. f.; 2 Mos. 3, 2; 14, 19; 23, 20; 4 Mos. 22, 7; Richter 6, 11; 13, 15, 22 u. s. f.

sei sein eigener Engel, sondern: Gott verkehre eigentlich nicht unmittelbar persönlich mit den Menschen, wie er sich denn nicht einmal dem Mittler Mose in dieser Weise mittheilt*), sondern es sei sein Engel, ein Abgesandter, ein dem Menschengeschlechte verwandtes Wesen, welches an die Menschheit seine Befehle ausrichte. Steht doch z. B. auch in der Stelle Sacharj. 3, 1 f. der „Engel Gottes" als Beauftragter Jehova's einem andern seines Gleichen, dem Satan, gegenüber, und hat noch mehrere seines Gleichen um sich, die mit ihm gemeinschaftlich handeln (3, 4).

Allein auch für den Fall, daß der „Engel Gottes" eine Selbstoffenbarung des göttlichen Wesens darstellte, würde er deßhalb nicht von fern eine innergöttliche Hypostase sein. Was das Vorkommen des h. Geistes im A. Testamente betrifft: so hat neuerlich selbst Geß die Ansicht ausgesprochen, daß erst im Neuen Testamente der Geist Gottes als „ein von Gott selbst verschiedenes Ich" geoffenbart werde**). Da Gott nach der Vorstellung des alten Bundes recht eigentlich als Geist sich selbst offenbart, so ist es schon aus diesem Grunde verwirrend, wenn da, wo im alten Bunde vom Geiste Gottes die Rede ist, an die der alttestamentlichen Gotteslehre durchaus fremde immanente Selbstunterscheidung besonderer innergöttlicher Subjecte gedacht werden will. Gleichwohl soll damit nicht behauptet werden, daß dem Alten Testamente jede Beziehung auf trinitarische Vorstellungen fremd sei. Wenn Gott im Worte und im Geiste als derselbige, welcher er an und für sich selbst ist, sich offenbart, so ist damit eine innere Lebendigkeit seines Selbstbewußtseins, und, daß er nicht nur ein immanentes Verhältniß zu sich selbst, sondern auch ein transeuntes zu der Welt hat, angedeutet. Daß er aber als Vater, Sohn und Geist sich geoffenbart und mithin in sich selbst ein ewiges Bewußtsein von dieser Dreiheit seiner Selbstoffenbarung hat: das ist erst durch Jesum Christum ein Gegenstand allgemeiner Erkenntniß geworden***).

---

*) 2 Mos. 33, 20 f. Mit Recht macht Lutz (bibl. Dogmatik, 65) zu dieser Stelle die Bemerkung, daß deutlich hier die (wenn auch unvollkommene) Erscheinung Jehova's höher gestellt werde, als die Anwesenheit des Engels.

**) Die Lehre von der Person Jesu Christi, 150.

***) Matth. 28, 19.

Von der Person Christi kann hier nun freilich um so weniger die Rede sein, als das Problem, um dessen Lösung es sich an dieser Stelle handelt, es nicht mit der Persönlichkeit des geschichtlich gewordenen Christus, sondern lediglich mit der Persönlichkeit Gottes und der Frage zu thun hat, ob die dreifache persönliche Selbstmittheilung Gottes in der Welt wirklich auf der Thatsache einer innergöttlichen Dreipersönlichkeit beruhe? Wenn wir nun im Neuen Testamente zunächst dem Johanneischen Ausdruck „Logos" begegnen, so trifft die kirchlich hergebrachte wie die rationalistische Ansicht mit dem Ergebnisse zusammen, daß in jener vorchristlich entwickelten Lehre das Dogma von der Trinität einen bereits geprägten Ausdruck gefunden habe*). Nur schade, daß es überhaupt keine neutestamentliche Lehre von der Trinität giebt**). Von drei innergöttlichen Personen in der Einheit desselben göttlichen Wesens wird im Neuen Testamente nicht nur nichts gelehrt, sondern die ausschließliche Einheit der göttlichen Persönlichkeit überall

---

*) Gfrörer (Geschichte des Urchristenthums 1, 272) nennt die Dreieinigkeit „ursprünglich eine Lehre der jüdischen Mystiker, welche in den Tagen Jesu schon bestand", und Hahn (die Theol. des N. T., I, 116 f.) nimmt es als eine ausgemachte Sache an, daß die Lehre von „der Dreiheit des göttlichen Wesens" (!) von dem Christenthum bereits vorgefunden wurde (als ob das Christenthum nicht immer die Einheit des göttlichen Wesens gelehrt hätte), worin er Köster beistimmt, der (Nachweis der Spuren einer Trinitätslehre vor Christo, 2) das „Verdienst" dieser Lehre „der theosophischen Speculation der Juden" zuschreibt, so daß dieselbe eigentlich gar nicht auf heilsgeschichtlichem, sondern apokryphischem Boden ihren Ursprung genommen hätte, nach Hahn jedoch „nicht ohne göttliche Einwirkung".

**) Daß der Ausdruck trinitas nicht biblisch ist, muß natürlich zugegeben werden. Doch berufen sich die kirchlichen Dogmatiker dabei auf 1 Joh. 5, 7: *ὁ πατὴρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι.* Um so schlimmer, als diese Lutheraner wissen mußten, daß Luther diese Worte nie in seine Bibelübersetzung aufgenommen hat, und daß sie auch in den Handschriften der Vulgata vor dem zehnten Jahrhundert fehlen. Vergl. über die Stelle, die kein gewissenhafter Ausleger heute noch für ächt halten kann, Lücke (Commentar über die Briefe des Ev. Joh., 387 f.). Die Meinung der älteren Ausleger ist dabei (J. Gerhard, loc. III, 2, §. 64): Concretum in scripturis extat, quidni exinde colligere licet abstractum? (Vergl. auch Hollaz, examen, 284.)

vorausgesetzt *). Wenn aber der vierte Evangelist sein Evangelium mit dem „Logos" den Anfang nehmen läßt: so liegt es, anstatt diesen Umstand aus apokryphischen und rabbinischen Theosophemen zu erklären, doch immer näher, den Anfang des Neuen Testamentes aus demjenigen des Alten zu erläutern. Wie das Alte, so beginnt auch das Neue Testament mit dem Worte: **) jenes mit dem Schöpfer-, dieses mit dem Erlöser-Worte. Der Logos ist das Wort ***). Hat es nun irgend eine Wahrscheinlichkeit für sich, daß dieses Wort, von welchem der Evangelist sagt, daß es im Anfang bei Gott in Gott gewesen †), von welchem er dasselbe in einer andern Schrift wiederholt ††), das er Leben, Licht, Lebenswort, auch Wort Gottes als Eigennamen von Christus nennt †††), von ihm als eine innergöttliche Hypostase habe beschrieben werden wollen?

Soviel sollte gewiß jedem unbefangenen Leser des Johannes-Evangeliums von vorn herein einleuchten, daß der Evangelist in jenem Proömium nicht die Absicht hat, eine Beschreibung von dem innergöttlichen Wesen Gottes zu geben, sondern daß er lediglich bezweckt zu schildern, was er selbst geschaut hatte *†). Was

---

*) Vergl. den bezeichnenden Ausspruch Jesu Matth. 19, 17; Mark. 10, 18; Luk. 18, 19. Bei Matthäus lautete wahrscheinlich die ursprüngliche Fassung: *Εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός.* Die Einheit des Gottesbewußtseins drückt sich auch in dem Gebet des Herrn aus, dem jedes trinitarische Gepräge fehlt. Aehnlich bei Johannes das hohenpriesterliche Gebet Jesu, wo der Vater *μόνος ἀληθινός θεός* heißt. Dasselbe streng monotheistische Grundbewußtsein findet sich anerkanntermaßen bei dem Apostel Paulus, der auch den Römerbrief mit *μόνῳ σοφῷ θεῷ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ — ἡ δόξα* schließt. Daher auch der mehrfach wiederholte Ausspruch (1 Kor. 8, 6; Eph. 4, 6; 1 Tim. 2, 5) *εἷς θεός*, von welchen der *κύριος* oder *μεσίτης* unterschieden wird.

**) Insofern ist die Uebersetzung von Bunsen zu 1 Mos. 1, 1 ff. sinnreich (Bibelwerk, 1).

***) Dorner bemerkt treffend (Entwickelungsgeschichte, I, 102, Anm.): „Die Johanneische Logoslehre steht vielen als eine fremde Größe da, als ein Räthsel, das sich nur löse durch Zurückgehen auf Außertestamentisches, Philonisches u. dergl. Dazu ist man erst berechtigt, wenn sie gar keine Familienähnlichkeit mit anderen Erscheinungen innerhalb des christlichen Kreises hat." Vergl. auch Hofmann, Schriftbeweis, I, 107.

†) Joh. 1, 1.

††) 1 Joh. 1, 1.

†††) Apok. 19, 13. Es ist hier nicht der Ort, nachzuweisen, weßhalb wir die Apokalypse für Johanneischen Ursprungs halten.

*†) Joh. 1, 14: *καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ.*

ihm aber in seiner Ueberzeugung feststeht, und was er auch in der Ueberzeugung Anderer festzustellen wünscht, ist, daß Jesus Christus der Mensch mit jenem uranfänglichen Worte, jenem göttlichen Leben und Lichte, durch welches die Welt geschaffen worden, Einer und derselbige sei. Eine persönliche Selbstunterscheidung in Gott von Ewigkeit her lehrt Johannes hiermit keineswegs. Schon abgesehen davon, daß mit ἐν ἀρχῇ nicht die Ewigkeit, sondern der Schöpfungsanfang bedeutet wird*), so ist ja auch gleichzeitig davon die Rede, daß die Welt durch das Wort erschaffen, daß dasselbe Lebensquell der Welt und Lichtquell der Menschen sei. Mithin ist das Wort nicht in seiner immanenten Bezogenheit auf das göttliche Wesen, sondern in seiner Gott offenbarenden Bezogenheit auf die Welt und die Menschen genannt, und daß es bei Gott und Gott, d.h. göttlicher Art ist, hat für den Apostel deßhalb eine so hohe Bedeutung, weil es dasselbe wesentlich göttliche Wort ist, welches in Christo zur menschlichen Selbstoffenbarung gelangte. Aehnlich verhält es sich mit der Einleitung in den ersten Johanneischen Brief. Daß das Wort des Lebens geoffenbart, daß, was die ersten Christen in Betreff desselben gehört, gesehen, betastet, und was sie davon aus der apostolischen Predigt erfahren hatten, das von der Weltschöpfung an göttlich mitgetheilte, das ewige Leben wesentlich in sich begreifende, war: das ist der Inhalt des apostolischen Zeugnisses. Würde der Apostel das Wort überhaupt wohl als „Leben" und „Licht" bezeichnet haben, wenn er sich darunter eine persönliche Hypostase in Gott gedacht hätte?**)

Was nun Stellen, wie Phil. 2, 6, Col. 1, 15 f., Hebr. 1, 3, betrifft: so sagen auch diese — richtig verstanden — über eine

*) Auch nicht absolute Vorzeitlichkeit, wie Meyer z. d. Stelle vermuthet.

**) Das unbestimmte und für die Ausleger in der Regel unbestimmbare ὅ im Anfange des Briefes erklärt sich, wenn wir es auf das Unpersönliche im Worte, die göttliche Selbstoffenbarung als solche beziehen, die in Christo persönlich erschien. Vergl. Lücke, Commentar über die Briefe des Joh., 205; dagegen Delitzsch, der ebenfalls in der palästinensischen und jüdisch-alexandrinischen Theologie der letzten Jahrhunderte vor Christo die Erkenntniß göttlicher Dinge, namentlich des dreieinigen Wesens (!) Gottes, mannichfach andämmern läßt!

innergöttliche Personverschiedenheit nichts aus. Bei Phil. 2, 6 kann, trotz gegentheiliger Proteste *), doch kaum zweifelhaft sein, daß die Worte ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων auf einen Zeitpunkt vor der Menschwerdung Christi zurückweisen, nicht zwar auf eine Präexistenz Christi als innergöttlicher Person, sondern auf das Dasein einer besonderen göttlichen Bewußtseinsform, so daß der Akt der Kenosis, als ein solcher der sich selbst verläugnenden göttlichen Liebe, zugleich auch ein Akt reeller göttlicher Offenbarungsmittheilung ist**). Daß der Apostel Col. 1, 15 f. nicht etwas über Gottes innergöttliche Beschaffenheit aussagen will, ergiebt sich insofern als eben Derselbe, welcher uns aus der Gewalt der Finsterniß erlöst hat (V. 13), als „Ebenbild des unsichtbaren Gottes" bezeichnet wird. Mit der letzteren Bezeichnung will aber unzweifelhaft nicht gesagt werden, Christus sei eine vorweltliche Person in Gott gewesen, sondern umgekehrt bildet er gemäß derselben Gottes Wesen innerhalb der Welt ab, in welchem Sinne auch der Mensch Gottes Bild heißt. Damit nämlich, daß an dieser Stelle Christus als der Archetypus der weltschöpferischen göttlichen Thätigkeit vorgestellt ist, wird er in seinem Grundverhältnisse zur Welt, d. h. als das centrale Offenbarungsorgan in der Welt, betrachtet***). In der Stelle Hebr. 1, 3 werden wir vom Apostel dadurch sogleich auf den heilsgeschichtlichen Offenbarungsstandpunkt gestellt, daß er mit einer Berufung auf dasjenige beginnt, was Gott in der ersten Zeit durch den Sohn geredet habe, welchen er zur Beglaubigung seiner höheren Würde als den Abglanz und Abdruck des göttlichen Wesens bezeichnet. Aus solchen Bezeichnungen ein innergöttliches Personverhältniß Christi zu folgern, ist um so unzulässiger, als ja Christus auch in der

*) Vergl. Schneckenburger, deutsche Zeitschrift für christl. Wissensch. und Kirche, 1855, Nr. 42, 333 ff.

**) Was die schwierige Bezeichnung μορφὴ θεοῦ betrifft, so kann sie unter allen Umständen nicht „innergöttliche Person" heißen. Sie deutet auf eine bestimmte Erscheinungsform des göttlichen Wesens. Das göttliche Wesen erscheint sich selbst, aber im absoluten Selbstbewußtsein, weßhalb μορφὴ θεοῦ eine bestimmte Form des absoluten göttlichen Selbstbewußtseins bedeuten muß.

***) Hofmann bemerkt richtig zu dieser Stelle, daß nicht sowohl Christi Verhältniß zu Gott, als vielmehr sein Verhältniß zur Welt von Gott aus darin benannt werde (Schriftbeweis, I, 155).

Zeit nicht nur niemals aufgehört hat, Gottes Abbild zu sein, sondern gerade deßhalb in die Welt gekommen ist, um Gottes Wesen in vollendeter Abbildlichkeit der Welt zu offenbaren.

Läßt sich auf diesem Wege darthun, daß das Neue Testament von einer innergöttlichen zweiten Person Gottes nichts lehrt: so liegt schon an und für sich die Vermuthung nahe, daß es auch von einer dritten nichts lehren werde, und daß die in neuester Zeit wieder aufgestellte Behauptung: der Geist Gottes sei als ein von Gott selbst verschiedenes Ich durch den Mund Jesu uns göttlich geoffenbart, eine unhaltbare sei*). Daß Christus vom h. Geiste öfters so geredet hat, als ob er denselben nicht als eine besondere göttliche Persönlichkeit geltend machen wollte, das wird zwar nicht bestritten**). Als ein um so unwidersprechlicheres Zeugniß für die innergöttliche Persönlichkeit desselben wird dagegen die in seinen Abschiedsreden gegebene Verheißung, daß der Vater einen anderen Beistand in seinem Namen senden werde, betrachtet. Gerade aber der entscheidende Punkt, daß der Geist vor seiner Sendung in die Welt als ein besonderes Subject in Gott gedacht worden sei, erhellt aus jener Stelle der Abschiedsreden Jesu keineswegs. Auch sieht man nicht ein, was hindert, den Parakletos als eine Personification des h. Geistes aufzufassen. Wird der h. Geist in seinem Wesen als „Geist der Wahrheit" beschrieben, so wird doch sicherlich aus dieser Stelle kein Unbefangener folgern, daß „die Wahrheit" in Gott als dritte Person subsistirt habe***). Der Unterscheidung des h. Geistes, als einer besonderen Person neben der Person Christi, steht überhaupt die Thatsache im Wege, daß Christus selbst nach seiner Auferstehung seinen Jüngern den h. Geist mit den Worten: „Empfangt den h. Geist"

---

*) Geß, a. a. O., 150, will wohl sagen, „ein von dem Ich des Vaters verschiedenes Ich habe"; denn so, wie er sich ausdrückt, als von Gott verschiedenes Ich, wäre der heilige Geist entweder ein zweiter Gott, oder ein Geschöpf. Ueberhaupt fehlt es der Geß'schen Schrift, neben sonstigen trefflichen Eigenschaften, an der erforderlichen Präcision des Ausdruckes, in welchem Umstande manche Unklarheiten und Unbestimmtheiten derselben ihre Erklärung finden.

**) Z. B. an Stellen, wie Matth. 10, 20; Luk. 12, 12; Matth. 12, 28, 31 f.

***) Joh. 14, 16 f.

mitgetheilt hat*). Haben doch diese Worte nur unter der Voraussetzung einen klaren Sinn, daß der h. Geist nicht aus einem innergöttlichen Personverhältnisse in ein innerweltliches übergegangen, sondern von Christi heilsgeschichtlichem Personleben aus der Gemeinde geschenkt worden ist**).

Wenn der h. Geist allerdings im Neuen Testamente hin und wieder als Person vorgestellt wird, so hat Das seinen Grund darin, daß er wirklich der Geist des persönlichen Gottes und nicht lediglich eine unpersönliche Potenz, ein Princip, ein Ausdruck für die Geistesbeschaffenheit der Gemeinde, ein Symbol des christlichen Gemeingeistes, ist. Aus der Stelle Joh. 16, 14, auf welche Geß für die Ansicht, daß der Geist eine besondere (innergöttliche) Person sei, sich insbesondere beruft, folgt übrigens gerade umgekehrt, daß der Geist, wenn er, was er lehrt, nicht aus seinem Eigenen, sondern aus dem von Jesu verkündigten Evangelium nimmt***), nicht als besondere innergöttliche Person, sondern als Stellvertreter Christi innerhalb der Gemeinde gedacht ist, und nicht zu seiner eigenen, sondern zu Christi Verherrlichung mitwirken muß, dessen Werk er lediglich fortsetzt.

Auch der apostolische Segensgruß ist, und zwar mit um so weniger Berechtigung, zum Belege für die immanente Persönlichkeit des h. Geistes angeführt worden, als in demselben von „der Gemeinschaft des h. Geistes", und nicht vom h. Geiste ohne Weiteres, die Rede ist, und gerade die Geistesgemeinschaft unmöglich eine innergöttliche Person sein kann†). Hat man sich aber zum Beweise für die Persönlichkeit des Geistes gar auf Apok. 22, 17

---

*) Joh. 20, 22.

**) Die Dieselbigkeit des Geistes Gottes im Alten und des heiligen Geistes im Neuen Testamente behauptet auch Knapp (Scripta var. arg. I, 145 in seiner Abhandlung: de Spiritu S. et Christo Paracletis): „Idem Spiritus, postquam desiit inter Judaeos versari, continuo ad novam societatem illam transiit, cujus auctor et conditor Christus est"; ähnlich Lücke (Commentar zum Evang. Joh., I, 609).

***) Vergl. Joh. 16, 13 f.: Οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ ἑαυτοῦ . . . ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται. Das zeigt doch deutlich genug, wie es nicht die Bestimmung des h. Geistes ist, etwas Besonderes, Drittes neben dem Besonderen, Zweiten, in Christo Erschienenen, auch noch zu offenbaren.

†) 2 Kor. 13, 13.

berufen, wo „Geist und Braut" (die Gemeinde) vereinigt den Herrn um dessen Kommen bitten, und woselbst ebenso wenig als in 2, 7 u. ff. vom heiligen Geiste, sondern lediglich von dem prophetischen Geiste der Weissagung die Rede ist: so legen ja solche Berufungen nur ein Zeugniß für die Verlegenheit ab, in welcher die herkömmliche Dogmatik sich befindet, wenn es gilt, die Lehre von der immanenten Persönlichkeit des h. Geistes aus der Schrift zu erweisen*). Kaum dürfte irgend eine neutestamentliche exegetische Thatsache fester stehen als die, daß der h. Geist in den neutestamentlichen Schriften nicht als ein innergöttliches Subject, sondern als der offenbarungsgeschichtliche innergemeindliche Stellvertreter des in die Herrlichkeit des Vaters zurückgegangenen Christus gedacht ist. Darin liegt der Grund, daß der h. Geist ohne Weiteres als „der Geist des Sohnes Gottes" beschrieben wird**), und daß es „heiligen Geist" nach dem neutestamentlichen Wortsinne vor der Verklärung Christi in der ewigen Herrlichkeit, d. h. vor der Gemeindestiftung, eigentlich nicht geben kann***). Der h. Geist, als der Geist des der gläubigen Gemeinde innewohnenden und in ihr fortlebenden Christus, der als solcher das Werk Christi zu Ende zu führen hat, ist darum wesentlich der Herr selbst, die Verklärung seines Personlebens in dem Geiste der wiedergebornen Gemeinde†).

[Margin: ...ie richtige trini...rische Unterscheidung.]

§. 67. Als sicheres Schlußergebniß unserer im letzten Paragraphen geführten Untersuchung halten wir somit fest, daß die

*) Wie unklar die Auffassung von Geß ist, geht daraus hervor, daß er den heiligen Geist von Gottes Geist unterscheidet, und indem er Stellen wie Röm. 8, 26; 1 Kor. 2, 10 für die Persönlichkeit des heil. Geistes aufführt, bemerkt, was dort vom heil. Geiste gesagt werde, werde sich von Gottes eigenem Geiste von selber verstehen. Ist denn der heilige Geist nicht an und für sich Gottes Geist, wenn er nach der kirchlichen Lehre die dritte Person der Gottheit ist? Uebrigens ist an den a. Stellen vom Geiste Gottes im Menschen, also nicht vom innergöttlichen, sondern vom innermenschlichen Gottesgeiste die Rede. Ebenso Eph. 4, 30: *μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ* und 1 Kor. 12, 11.

**) Gal. 4, 6; Röm. 8, 9, wo *πνεῦμα θεοῦ* und *πνεῦμα χριστοῦ* als schlechthin gleichen Inhaltes gesetzt ist.

***) Joh. 7, 39: *Οὔπω ἦν πνεῦμα (ἅγιον), ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη.*

†) 2 Kor. 3, 17: *Ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν· οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία.*

h. Schrift nirgends über drei innergöttliche Personen Gottes etwas lehrt. Was sie lehrt, ist die Einheit Gottes als einer absoluten Persönlichkeit; von diesem einen Gott lehrt sie weiter, daß er sich als Vater, Sohn und Geist geoffenbart habe. Daß dieser göttlichen Offenbarungsdreiheit innergöttliche Verhältnisse zu Grunde liegen, setzt sie zwar voraus, lehrt jedoch darüber nichts. Dagegen setzt sie nicht voraus, daß das göttliche Wesen durch drei innergöttliche Persönlichkeiten bedingt sei, und sie kann das nicht voraussetzen, da es für sie nur einen persönlichen Gott giebt. So wie ein Gott mit drei Persönlichkeiten gelehrt wird (was die herkömmliche Kirchenlehre thut): ist die Consequenz des Tritheismus unvermeidlich*).

Wenn wir uns nun aber auf dem Grunde des Gewissens und der h. Schrift genöthigt sehen, den herkömmlichen hypostatischen Unterschied der drei Personen aufzugeben, wird nicht die unvermeidliche Folge hiervon sein, daß wir entweder der arianischen Subordinationstheorie oder dem sabellianischen Unitarismus verfallen? Von der ersteren kann auf unserm Standpunkt schon insofern keine Rede sein, als das Gewissen an creatürliche Gegenstände heilsgeschichtlich schlechthin nicht gebunden ist. Den Unitarismus lehren wir allerdings in dem Sinne, daß wir an der Einheit der Persönlichkeit Gottes unerschütterlich festhalten, und dieß im Einverständnisse mit der christlichen Gesammtkirche, welche die Einheit des göttlichen Wesens in drei Personen zu behaupten niemals aufgehört hat. Das göttliche Wesen fällt nun aber auf unserm Standpunkte mit der göttlichen Persönlichkeit in Eins zusammen**). Diese ist, wie wir schon früher gezeigt haben, nicht absolute in sich bewegungs-

*) Wie in dem Falle (Ebrard, christl. Dogm. I, 195 f.), daß Gott eine dreifache ichliche Bestimmtheit zugeschrieben, oder daß von einem drei-ichlichen Gott, oder einer dreifachen Ichheit Gottes geredet, oder gar gesagt wird, daß der eine absolute Geist in drei Ichs sich spalte, der Tritheismus abgewehrt werden will, vermögen wir nicht einzusehen.

**) Es ist uns erfreulich, hierin mit einem neuern ernsten und kirchlich gesinnten Forscher (Fischer, die Idee der Gottheit, 76) übereinzustimmen, der, freilich in einer ganz anderen Terminologie, die absolute Persönlichkeit als die ewige Einheit der „Principien" in Gott findet.

lose Substanz, sondern umgekehrt Geist, Liebe, Güte, lebendige Bewegung, ewige Selbstunterscheidung. Nur unterscheidet der einige Gott sich nicht so von sich selbst, daß er in drei Personen oder „selbstständige Subjecte" in sich selbst auseinanderträte, womit er ja seine wahre Persönlichkeit, d. h. die innere Einheit seines Wesens, aufgäbe*).

Ebensowenig ist Gottes innere Selbstunterscheidung eine derartige, daß sie sich lediglich auf seine absolute Persönlichkeit (ad intra) bezöge. Was hätte denn auch Gott, der als solcher absolut unveränderlich, untheilbar, einheitlich ist, in sich von sich selbst als solchem zu unterscheiden? Eben darum, weil wir der Natur der Sache nach von einer schlechthin innerlichen Selbstunterscheidung Gottes kein Bewußtsein haben können, gebührt denjenigen, welche von dem, was sie schlechterdings nicht wissen, dogmatisch dennoch etwas aussagen wollen, eine noch schärfere Züchtigung, als Gott seinem Freunde Hiob aus den Wolken ertheilte**).

Mit Hülfe sowohl des Gewissens als des göttlichen Wortes haben wir dagegen ein Bewußtsein davon, daß Gott, weil es zu seinem Wesen gehört, Weltschöpfer zu sein***), nicht nur ein Verhältniß zu sich selbst, sondern auch zur Welt hat, und daß dieses letztere auch noch ein drittes, der Welt zu ihm, nothwendig in sich schließt. Und in diesen — und lediglich in diesen innergöttlich begründeten Verhältnissen Gottes zur Welt — liegt die Quelle der trinitarischen Unterscheidung. Die herkömmliche Trinitätslehre irrt namentlich darin, daß Gott, abgesehen von der Welt, trinitarisch gedacht wurde, so daß die künstlichsten Formeln erfunden werden mußten, um die in sich selbst schlechthin einfache göttliche Persönlichkeit als eine dreifache zur Geltung zu bringen. Wenn der Protestantismus in seiner ersten Entwicklungsperiode die her-

---

*) Fischer a. a. O.: „Die Principien, in welchen sie sich unterscheidet, sind weder selbstständige Subjecte oder Substanzen, noch sind sie bloße Modi; vielmehr sind sie — das Urwesen, der Urwille und der Urgeist — Bestimmungspunkte ihrer (der Gottheit) ewigen Selbstbestimmung, in welchen sie sich selbst begründet, treibt und erkennt."

**) Hiob 38, 2 ff. Vergl. 1 Tim. 6, 16, wo Gott bezeichnet ist als ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται.

***) S. oben, 1. Hauptstück, 2. Lehrstück, §. 7.

gebrachten Formeln als heilsgeschichtlich unvermittelte und religiös unverständliche fallen lassen wollte, wenn selbst ein Calvin anfänglich die Bezeichnungen „Trinität" und „Person" geflissentlich vermied, wenn nach den hierüber zu Stande gekommenen Vergleichspunkten wenigstens kein Prediger sollte angehalten werden dürfen, sich derselben beim Lehrvortrage zu bedienen, wenn auch in der letzten Ausgabe des „christlichen Unterrichtes" Calvin noch ernstlich vor blindem und hartnäckigem Festhalten an dem überlieferten Lehrausdrucke warnt*): so zeigt sich hierin unverkennbar eine Reaction des Gewissens und des Schriftbewußtseins gegen den Buchstaben traditioneller Scholastik. Da es aber dem Protestantismus nicht gelang, die wahre Ursache aufzufinden, weßhalb die hergebrachten Formeln nicht mehr genügen, so ließ er ebenso unfähig, sie aus seinen Grundvoraussetzungen zu rechtfertigen, als neue aus dem Geiste derselben hervorzubringen, dieselben allmälig sich wieder gefallen.

Der Satz, daß die eine absolute Persönlichkeit Gottes in drei Persönlichkeiten trinitarisch auseinandergehe, läßt sich nun einmal weder aus dem Gewissen, noch aus der h. Schrift rechtfertigen. Dagegen ist uns im Gewissen eine dreifache Bezogenheit Gottes zur Welt, und darum auch ein dreifaches Bewußtsein Gottes in Beziehung auf die Welt, verbürgt. Sind wir uns doch Gottes vor Allem als des ewigen Grundes der Welt, und eben darum als des schlechthin überweltlichen und unendlichen, des in

---

*) Inst., I, 13, 5: Animadverto veteres, multa alioqui religione de iis rebus loquentes, nec inter se, nec singulos etiam secum, ubique consentire. Quas enim Hilarius formulas a Conciliis usurpatas excusat? Quo licentiae interdum prosilit Augustinus? Quam absimiles sunt Graeci Latinis? . . . Atqui plus centies apud Hilarium reperies, tres esse in Deo substantias. In vocabulo autem Hypostaseos quam perplexus est Hieronymus? Es wird dann an den o. a. Ausspruch des Augustinus erinnert, die Formeln dienen nur dazu, ne taceretur. Atque haec sanctorum virorum modestia monere nos debet, ne tam severe velut censorio stylo protinus notemus eos, qui in verba a nobis concepta jurare nolint: modo ne aut fastu, aut protervia, aut malitioso astu id faciant. Ueber den trinitarischen Streit in der Genfer Kirche vergl. noch Henry, Leben J. Calvin's, I, 178 f.; Kirchhofer, das Leben W. Farels, 1, 219 ff. Ueber die ursprünglichen Ansichten der Reformatoren, überhaupt mein Wesen des Protestantismus, I, 358 ff.

keiner Weise durch die Welt bedingten, sondern vielmehr die Welt schlechthin bedingenden, bewußt. Als solcher ist er der Vater; als Vater ist er nicht in der Welt, sondern im Himmel*), d. h. über alles Endliche schlechthin erhaben, und gerade in dieser unendlichen Erhabenheit der ewige Grund der endlichen Welt. Wäre nun aber Gott lediglich Vater, d. h. nur schlechthin überweltlich, so gäbe es auch zwischen ihm und der Welt keinen anderen Zusammenhang, als einen ursächlichen; er wäre der Welt gegenüber schlechthin jenseitig. Die Welt hätte dann kein anderes Bewußtsein von Gott, als daß sie durch ihn geschaffen sei; das Wort, daß wir in ihm leben, weben und sind**), wäre ihr ein Räthsel; es gäbe dann keinen andern Gott, als den Gott der Deisten. Nun ist aber in der Voraussetzung, daß Gott Vater, d. h. Grund der Welt ist, schon mitenthalten, daß er nicht lediglich Grund, daß er auch das Leben der Welt ist. Denn eine Ursächlichkeit, welche bloß eine einmalige Wirkung, aber keine stetige Einwirkung, in sich schlösse, hätte nur die Bedeutung einer zufälligen Veranlassung, nicht eines schlechthinigen, allbedingenden Grundes. Schon dadurch, daß Gott die Welt schafft, manifestirt er, da er nicht Zufälliges schaffen kann, daß er die Idee der Welt von Ewigkeit potentiell in sich trägt. Er hat mithin ein ewiges Bewußtsein von sich selbst, nicht nur daß er schlechthin überweltlich ist, sondern auch daß die Idee der Welt ihm innewohnt. Es ist also derselbige Gott, — dieselbige absolute Persönlichkeit — welcher sich seiner schlechthinigen Ueberweltlichkeit, und welcher sich einer ewigen Bezogenheit auf die Welt bewußt ist; und zwar ist jenes und dieses nicht dasselbige Bewußtsein.

Es war ein nothwendig zum Pantheismus führender Irrthum der älteren Schelling'schen Philosophie, die Welt selbst als den ewigen Sohn Gottes zu betrachten, da doch die Welt lediglich eine Creatur Gottes ist. Der persönliche Gott selbst ist von Ewigkeit nicht nur Vater, sondern auch Sohn, sofern er neben seinem schlechthin überweltlichen Bewußtsein auch das Bewußtsein von seiner ewigen Bezogenheit auf die Welt, oder das Endliche, in sich

---

*) Matth. 6, 9: ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

**) Apostelgesch. 17, 28.

trägt, d. h. dessen sich bewußt ist, daß er sich nicht in einer absoluten Spannung zum Endlichen verhalte.

Dieses Bewußtsein von dem ewigen idealen Sein der Welt in Gott ist von Gott selbst vermöge seiner ewigen Liebe in ihm hervorgebracht. Die Welt lebt in Gott als ewiger bewußter Gottesgedanke. Gott als der Vater, der schlechthin über der Welt ist, zeugt sich selbst — es liegt ein tiefer Sinn in der kirchlichen Terminologie — als den Sohn, der in der Welt ist, d. h. der göttliche Grund der Welt zeugt das göttliche Leben der Welt; wobei wir gleichwohl nicht vergessen dürfen, daß die Bezeichnungen: „Vater", „Sohn", „zeugen", Naturverhältnissen entnommen sind, welche wohl eine analogische, nicht aber eine eigentliche, Anwendung auf Gott zulassen*). Gott ist und bleibt als solcher

*) Es ist jetzt üblich geworden, wenn man speculativ von Gott reden will, von einer „Natur" Gottes zu reden; uns scheinen die Vorstellungen darüber, was unter dieser göttlichen Natur zu verstehen sei, ziemlich weit auseinander zu gehen. Die neuere kirchliche Dogmatik hat diese Kategorie aus der sonst von ihr perhorrescirten pantheistischen Schule entlehnt. Wie der menschliche Geist durch einen immanenten Proceß aus dem Naturgrunde des Gefühlslebens sich zum denkenden Geiste entwickeln soll, so soll auch ein ähnlicher Entwickelungsproceß in Gott selbst vorgehen, so daß Gott als Natur-Substanz noch nicht von sich selbst weiß, sondern erst als Geist. Vergl. Marheineke (Grundlehren der christlichen Dogmatik, 259): „Dadurch, daß die Substanz sich als Selbstbewußtsein weiß, ist der Geist". Nach Billroth (Vorlesungen über Religionsphil., 59) ist das Leben Gottes dadurch bedingt, daß er eine Natur hat, d. h. daß sein Wesen überhaupt eine perennirende Ineinsbildung unterschiedener, sich durchdringender (!) Momente ist. Diese Gelehrten machen übrigens nicht den Anspruch, kirchlich lehren zu wollen. Die absolute Persönlichkeit Gottes dirimirt sich nach ihrer Darstellung nicht in den Unterschied von drei Personen, sondern sie wird erst durch den immanenten Proceß dreier Momente. Weiße, welcher dieser Richtung ebenfalls folgt, sagt daher ganz richtig: „Der eigentliche Moment der Personalität werde erst durch das dritte Glied, den Geist, ausgedrückt" (Fichte, phil. Zeitschrift, 11. Bd., und phil. Dogmatik, I, 552), wobei nur nicht zu begreifen ist, wie er dennoch den störenden Sprachgebrauch von drei innergöttlichen Personen beibehalten und sogar befürworten kann. Geradezu verwirrend wird die Terminologie von „Natur" und „Substanz" Gottes auf dem streng kirchlichen Boden, auf welchem z. B. Geß steht, oder doch zu stehen überzeugt ist. Nach diesem Gelehrten (a. a. O., 189) soll die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater darauf beruhen, daß es die eigene Substanz oder Natur

lediglich Geist, und auch der Welt ist er in sich als des Anderen seines Geistes, d. h. als schlechthin Guter, bewußt. Damit aber, daß er die Welt der Idee nach in sich hat, oder daß das göttliche Selbstbewußtsein auch ein Bewußtsein von der Welt ist, ist das Endliche der Idee oder seinem wahren Wesen nach als innergöttlich nachgewiesen. Und das ist der entscheidende Punkt, auf den es in der Trinitätslehre mit Beziehung auf den Sohn ankommt. Das Heil des Menschen ist durchaus davon abhängig, daß der Mensch, die Blüthe und Krone der Weltschöpfung, obwohl endlicher Natur, doch an sich ewig in Gott, und daher auf ewige Gemeinschaft mit Gott angelegt ist. Wie könnte er Das sein, wenn er nicht als endlich dennoch ewig im Bewußtsein Gottes lebte? Daß also das Endliche ewig in Gott lebt, oder daß Gott das wahre und ewige Leben der Welt selbst ist: das ist die Wahrheit der Lehre vom innergöttlichen Sohne Gottes. Gott, als Sohn, tritt, wie unser Lehrsatz sagt, aus seinem unendlichen überweltlichen Geistesgrunde heraus und

---

Gottes sei, welche sich nach dem Willen Gottes zu einem zweiten Ich besondere und organisire (!). Die Natur Gottes wird dann mit dem Feuer oder dem Lichte verglichen, und nachdem so der Weg aus der wissenschaftlichen Gedankenregion in die Gegenden des theosophirenden Speculirens glücklich gebahnt ist, ist nun viel von Lebensfeuer, Feuer- und Lichtstrom, Feuerfunken, Lebensstrom, organisirtem Lebensstrom, Quelle der Gottheit u. s. w. die Rede, woraus wenigstens eines klar wird, daß der sonst tüchtige Verfasser sich in diesem Punkte über das, was er eigentlich sagen will, noch nicht klar geworden ist. Der Satz, daß Gott an sich Natur sei, hat nur Sinn im Zusammenhange mit der Schellingisch-Hegel'schen Philosophie, wonach Gott an sich lediglich allgemeine Potenz, noch nicht absolutes Selbstbewußtsein ist. Auf dem kirchlich-biblischen Grunde ist dieser Satz nichtssagend oder irreleitend. Einen bestimmten Sinn könnte er nur dann erhalten, wenn mit Tertullian zu der Behauptung der Leiblichkeit Gottes, und mit dem Verfasser des „natürlichen Weges" (53) zu dem Satze: „Der unbegränzte Körper der Natur ist Gottes Körper", fortgegangen werden wollte. Ob Hr. Geß nicht einigermaßen auf dem Wege hierzu sei, wagen wir nicht zu entscheiden. Er sagt z. B. (a. a. O., Anm.): „Wie die Seele des Menschen ihr Natursein dadurch zeige, daß sie sei, ehe sie sich weiß und ehe sie will, ebenso sei Gott nicht nur Selbstbewußtsein und Wille, sondern Natur". Soll Das etwa heißen: daß Gott nach seinem Wesen nicht nur Geist, sondern „geistleiblich" sei? Vergl. dagegen das unmißverständliche Wort des Herrn Joh. 4, 24.

in die Welt ein und hat das Endliche in die Einheit seines unendlichen Wesens aufgenommen.

Nun liegt es aber in dem Begriffe der Absolutheit des göttlichen Lebens, in der Art, wie es die endliche Welt an sich theilnehmen läßt, daß das Unendliche nicht im Endlichen aufgeht, sondern dieses vielmehr in sein eigenes Geistleben aufnimmt und verklärt. So fern daher Gott das Bewußtsein in sich hat, daß die endliche Welt in sein unendliches Geistleben hinein verklärt, d. h. daß sie geistartig werden muß, in so fern ist er selbst der heilige, d. h. der, das natürliche in das ewige, das endliche in das unendliche Leben verklärende, Geist. Gott als Vater ruht in seinem ewigen Schöpfergrunde, als Sohn geht er aus seinem absoluten Grunde in das Leben der Endlichkeit ein, ohne selbst endlich zu werden, und spiegelt das ewige Bild der Welt in sich zurück, als h. Geist bildet er das Leben der Endlichkeit in seinen absoluten Grund zurück, in der Art, daß das Endliche mit Hülfe seines Geistes aufhört, lediglich für das Endliche zu sein, und für Gott, d. h. göttliche und ewige Zwecke, wird. In dem Vater ist der Grund der Welt gelegt, in dem Sohne das Leben der Welt enthalten, in dem h. Geiste der Zweck der Welt erfüllt. Auf dieser trinitarischen Bewegung, von welcher wir nicht als einer innergöttlichen, sondern nur als einer innerweltlichen ein erfahrungsgemäßes Bewußtsein haben, beruht die heilsgeschichtliche Selbstoffenbarung der absoluten Persönlichkeit Gottes, und das Heil der Menschheit überhaupt. Daran, daß sie auch eine innergöttliche ist, zweifeln wir nicht, weil sonst ihre heilsgeschichtliche Erscheinung lediglich Schein wäre; aber ihre Innergöttlichkeit kann nicht etwas Besonderes für sich, sondern nur der ewige Abglanz desjenigen persönlichen göttlichen Lebens sein, welches sich in den göttlichen Heilsthatsachen zeitgeschichtlich kundthut. Daß es wirklich ein innergöttliches trinitarisches Leben Gottes giebt, das ist eine Hypothese unserer Vernunft, nicht eine Erfahrungsthatsache unseres Gewissens; jene Hypothese bedingt aber allerdings die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes, und insofern ist die Dreieinigkeitslehre die unentbehrliche Voraussetzung für die Christologie. Wie wäre es möglich, daß Gott in der Welt, und insbesondere in der Form des menschlichen Personlebens erschiene, wenn die Idee der Welt und des Menschen in ihm nicht ewig,

nicht eine wesentliche Bestimmtheit seines absoluten Selbstbewußtseins wäre? *)

Zusatz. Wenn Nitzsch die Bemerkung gemacht hat, daß der Begriff jeder göttlichen Eigenschaft eine trinitarische Betrachtung zulassen müsse:**) so ist dieß im Allgemeinen richtig. Gott als Vater ist wesentlich allmächtig und heilig, als Sohn allgegenwärtig und allwissend, als Geist gerecht und weise; denn als Vater bedingt er das Weltall und die Weltordnung, als Sohn das Menschenleben und die Weltgeschichte, als Geist das Weltgericht und das Weltziel. Selbstverständlich haben die Sätze der Kirchenlehre: opera ad intra sunt divisa, und opera ad extra sunt indivisa, auf unserem Standpunkte keine Bedeutung mehr, da wir ja von trinitarischen operibus ad intra nichts wissen, von solchen ad extra aber um so weniger sagen können, sie seien divisa, als sie ihren ewigen Quellpunkt im einheitlichen Lebensgrunde der absoluten Persönlichkeit haben.

---

*) J. P. Lange (Posit. Dogm., §. 20) faßt die drei Personen als drei ewige Bewußtseinsgestalten des göttlichen Wesens. Das scheint unserer Auffassung sehr nahe zu kommen. Aber auch dieser treffliche Theologe scheint uns hier einigermaßen vom entscheidenden Punkte abzukommen, wenn er die immanente Dreieinigkeit, abgesehen von der Bezogenheit Gottes auf die Welt, als rein innergöttliche beschreiben will: den Vater als den, der das Centrum seines Bewußtsein in dem absoluten Urgrunde, den Sohn als den, der es in der absoluten Urgestalt, den heiligen Geist als den, der es in der absoluten Urreinheit seines Wesens hat. Die drei Unterschiede „Urgrund", „Urgestalt", „Urreinheit" sind sicherlich nicht die kirchlich hypostatischen, überhaupt keine persönlichen, und wir wissen es uns nicht ganz zurecht zu setzen, wenn Lange sagt (a. a. O., 206): „Jede Bewußtseinsgestalt ist also das ganze Bewußtsein des göttlichen Wesens. Allein in ihrer Eigenthümlichkeit ist immer auch jede von der anderen grundverschieden; in idealer Beziehung eine andere Person, in realer Beziehung eine reale Persönlichkeitsgestalt." So würde ja wohl auch der Mensch in idealer Beziehung „als sich selbst setzendes, gesetztes und mit sich selbst einiges Bewußtsein" (a. a. O., 141) drei Personen in sich haben, in realer nur drei Persönlichkeitsgestalten. Nur eine Nöthigung mehr, den verwirrenden kirchlichen Sprachgebrauch von drei innergöttlichen Personen als einen wissenschaftlich und biblisch unhaltbaren aufzugeben.

**) Ueber die wesentliche Dreieinigkeit a. a. O., 336, System der chr. Lehre, §. 81, Anm. 2.

Zwölftes Lehrstück.

Die Erwählung zum Heil.

*Augustinus, de praedestinatione. — Erasmus, de libero arbitrio διατριβή. — *Luther, de servo arbitrio, ad Des. Erasmum. — Zwingli, de providentia Dei (Opera, IV). — Calvin, de aeterna praedestinatione (Opera Amst., VIII). — F. Lange, die ev. Lehre von der allgemeinen Gnade, 1732. — *Schleiermacher, die Lehre von der Erwählung, besonders in Bez. auf Bretschneider's Aphorismen (Theol. Zeitschr., I, 1). — Bretschneider, die Lehre Calvin's u. s. w. von der göttlichen Vorherbestimmung (Schröter u. Klein, Oppositionsschrift, IV, 1). — De Wette, über die Lehre von der Erwählung (Theol. Zeitschr. II, 83 f.). — *J. P. Lange, von der freien u. allgemeinen Gnade Gottes, 1831. — E. W. Krummacher, das Dogma von der Gnadenwahl, 1856.

Vermöge seiner ewigen trinitarischen Bezogenheit auf die Welt hat Gott die Menschheit von Ewigkeit her zum Heile erwählt. In diesem ewigen Erwähltsein derselben von Seite Gottes liegt auch der Grund, weßhalb die Sünde wieder aufgehoben werden muß durch die Erlösung. Die zeitgeschichtliche Erlösung ist nur die Manifestation der ewigen Erwählung der Welt. Die welterhaltende und weltregierende Thätigkeit Gottes ist die nothwendige Folge seiner erwählenden, und die ebenso nothwendige Bedingung seiner erlösenden Thätigkeit, ungeachtet der gottwidrigen Selbstbestimmung des Menschen. Vermittelst der Welterhaltung bedingt Gott das Fortbestehen des Weltalls, vermittelst der Weltregierung das Forterfülltwerden des Weltzweckes. Indem der ewige erwählende göttliche Heilswille sich auf die Heilsvollendung der Menschheit bezieht, so ist die Verwirklichung desselben auch an die heilsgeschichtliche Bedingung freier per-

sönlicher Selbstbestimmung von Seite des Menschen geknüpft, und nicht das Heil jedes einzelnen Individuums, sondern nur das Heil der Gesammtheit ist innerhalb der geschichtlichen Erscheinung der göttlichen Selbstoffenbarung, d. h. in Christo, durch denselben schlechthin verbürgt. In Betreff der Engel, als Organe der weltregierenden, beziehungsweise erlösenden, göttlichen Thätigkeit steht dogmatisch fest, daß sie niemals Gegenstand unseres Glaubens werden können, sondern als rein geschöpfliche Werkzeuge des göttlichen Willens in die Kategorie der creatürlichen Mittelursachen gehören, über deren Beschaffenheit nicht der Glaube, sondern lediglich die wissenschaftliche Forschung zu entscheiden hat. Wenn dieselben auf der einen Seite als Organe heilsgeschichtlicher Kundgebungen dienen, so sind sie auf der andern doch niemals einen heilsvermittelnden Einfluß auf die Menschen auszuüben bestimmt.

Der Begriff der Erwählung.

§. 68. Die Möglichkeit der Erlösung beruht, wie wir schon anderwärts gezeigt haben, auf der Möglichkeit einer wesenhaften und wirklichen Selbstmittheilung Gottes an die Welt, durch welche das Böse in seiner Kraft und Wirkung aufgehoben, und die in die heilsgeschichtliche Entwicklung der Menschheit vermöge desselben eingetretene Störung wieder beseitigt wird*). Zwar könnte es den Schein haben, als ob die göttliche Selbstmittheilung der Welt vermittelst der göttlichen Eigenschaften ausreichend verbürgt wäre. Allein, so lange keine reelle Bürgschaft dafür gegeben ist, daß die göttlichen Eigenschaften mehr als bloße Spiegelbilder, daß sie wirkliche Thatsachen des göttlichen Wesens sind, so bieten dieselben dem Heilsbedürfnisse noch keine sicheren Stützpunkte dar. Nicht wesenloser Spiegelbilder, sondern des wesentlichen Ebenbildes Gottes bedarf die sündige Menschheit zum Zwecke ihrer sittlichen Wiederherstellung. Da nun aber die göttlichen Eigenschaften erst in Folge der persönlichen

*) Vergl. besonders Bd. I, Einl., 3. Lehrstück, §. 6.

Selbstoffenbarung Gottes an die Welt der lebendige Ausdruck des göttlichen Wesens sind, so ist es ein heilsgeschichtliches Erforderniß, daß Gott nicht bloß eigenschaftlich, sondern wahrhaft persönlich, und in seiner Personerscheinung dann auch wahrhaft eigenschaftlich, der Welt sich mittheile. Die Grundbedingung einer solchen persönlich-eigenschaftlichen Selbstmittheilung Gottes an die Welt enthält die Trinitätslehre nach der im vorigen Lehrstücke entwickelten Fassung. Sofern nämlich Gott sich als des ewigen Grundes, Lebens und Zweckes der Welt bewußt, und sofern die Welt in Wahrheit nicht aus, in und für sich, sondern aus, in und für Gott ist: insofern hat die Welt sich nicht selbst, sondern ist sie in Gott zu ihrem Heile ewig erwählt. Es ist demzufolge ihre ewige, göttliche Bestimmung, daß sie nicht lediglich ein Bewußtsein von sich selbst, sondern vor Allem davon hat, wie sie aus, in und für Gott ist, und, so weit sie es noch nicht ist, werden soll. Das Bewußtsein der Welt hat deßhalb seinen ewigen Ruhepunkt in ihrem trinitarischen Bewußtsein von Gott, und die göttliche Erwählung der Welt ist im Grunde nur die trinitarische Selbstbestimmung Gottes für die Welt. Darum giebt es auch für die Welt keinen wahren Heilsgrund außer dem Bewußtsein, daß sie durch Gott von Ewigkeit her für Gott bestimmt ist. In diesem Bewußtsein allein kann sie sich der festen Ueberzeugung getrösten, daß das Böse in ihr wieder gründlich aufgehoben, und das Gute wieder schlechthin hergestellt werden wird.

Die Lehre von der Erwählung ist demgemäß die Fundamentallehre der Erlösung. Wie sehr ist sie aber im Verlaufe der Zeit in Verwirrung gerathen! Und zwar ist es ein gewöhnlich wenig beachteter Punkt, durch welchen dieselbe bewirkt worden ist. Während in der Regel der göttliche Erwählungsplan so aufgefaßt zu werden pflegt, als ob er sich auf jeden Menschen insbesondere bezöge*), so bezieht sich derselbe in Wirklichkeit vielmehr auf die Menschheit als solche. Daß Gott das Menschengeschlecht als solches von Ewigkeit her zum Heil bestimmt hat, daß es sein vorzeitlicher Wille ist, die Menschheit

*) Hollaz (examen, 634): Ipsa vox electio particularitatem infert. Nam eligere, quando de personis usurpatur, significat aliquos a communi et promiscuo coetu segregare.

als ein Abbild seines eigenen Urbildes sich entwickeln und vollenden zu lassen: das ist die ursprünglichste Thatsache des göttlichen Heils. Daher ist es nicht richtig, daß „erwählen" so viel heiße als „vor Anderen bevorzugen". Es heißt eigentlich vorher, d. h. von Ewigkeit her, zum Heilszwecke bestimmen. Indem aber Gott die Menschheit zum Heil bestimmt, unterwirft er sie nicht der Gewalt einer blinden Nothwendigkeit; er läßt vielmehr die ewige Idee, die er in ihr zur Erscheinung bringen will, schöpferisch in ihr sich auswirken, und ist von Ewigkeit her dessen gewiß, daß sie als Das sich selbst darstellen wird, worauf er sie ewig angelegt hat. Der göttliche Erwählungsgedanke fällt demnach der Idee nach mit dem Schöpfungsgedanken in Eins zusammen, und zwischen beiden besteht in Wirklichkeit nur der Unterschied, daß Gott die Welt in der Schöpfung als das Andere seiner, in der Erwählung als das Seine will, daß er in der Schöpfung sich von der Welt unterscheidet und darum scheidet, und in der Erwählung den Gegensatz wieder aufhebt uud die Welt als seinen Selbstzweck in sich zurücknimmt. Darum liegt, wie unser Lehrsatz sagt, in dem Erwähltsein der Welt zum Heile der ewige Grund beschlossen, weßhalb die Sünde durch die Erlösung wieder aufgehoben werden muß, und die zeitgeschichtliche Erlösung ist ihrem Begriffe nach nur die Manifestation der ewigen Erwählung der Welt.

Durch das Gewissen wird zunächst die Wahrheit dieses Satzes bestätigt. Worin könnte das Bewußtsein von dem immer mächtigeren Fortschreiten der heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes in der Menschheit, welches uns auch dann, wenn die Ausschreitungen des Bösen die Fortschritte des Guten scheinbar überflügeln, nicht verläßt, sonst noch seinen Grund haben, als darin, daß sich Gott im Gewissen als ein solcher bezeugt, der seine Heilszwecke trotz alles ihnen entgegentretenden Unheils endgültig dennoch erreichen wird? In jedem anderen Falle wäre die Erlösung lediglich ein Zufall, und ob die Welt in Beziehung auf ihr letztes Ziel ein Spielball der List und Bosheit des Satans, oder ein Schauplatz der Thaten und Wunder des lebendigen Gottes werden sollte: das wäre das Ergebniß eines bloßen Ohngefährs. Aber auch die h. Schrift bekräftigt jenes Zeugniß des Gewissens. Die Lehre von der Erwählung hat ihren uranfänglichen alttestament-

lichen Stützpunkt an der Grundthatsache, daß Gott Alles gut erschaffen hat. Die ursprüngliche und wesentliche Güte der Welt kann ihre oberste Ursache nur an einem absoluten göttlichen Willensakte haben, in Gemäßheit dessen der Welt die Bestimmung, gut zu sein, anerschaffen worden ist. Ist aber die Welt von Ewigkeit her durch Gott auf das Heil angelegt, dann muß nothwendig jede Störung ihrer Heilsbestimmung in der Zeit eine lediglich vorübergehende sein. Demnach bezieht sich die oberste göttliche Heilsabsicht auf die Totalität der Welt selbst; es soll in ihr überhaupt kein Zwiespalt, keine Zertrennung, sie soll eine vollkommene Einheit in Gott sein.

Tritt nun allerdings im alten Bunde die Idee eines einheitlichen Weltzweckes noch nicht bestimmter hervor, trennt die Weltbetrachtung den Himmel hier noch von der Erde, herrscht auch noch die Anschauung vor, daß Gott eigentlich im Himmel throne, und, um sich der Erde mitzutheilen, auf diese herabsteigen müsse*): so ist dagegen die Vorstellung von einer einheitlichen Welt (κόσμος), von dem All (τὰ πάντα), als dessen vollkommenste creatürliche Erscheinung der Mensch gilt, dem Neuen Testamente ganz geläufig. Unstreitig hat die Sünde das ursprünglich normale Bewußtsein von der Einheit der Welt in dem Geiste des Menschen verdunkelt. Dadurch, daß sie die Unmittelbarkeit des Gottesbewußtseins gestört, hat sie zugleich auch die Vorstellung erzeugt, als ob Gott außerhalb der Menschheit, an einem besonderen Orte, in jenseitiger Abgeschiedenheit, für sich selbst existirte. Wenn daher Paulus mit absichtlichem Nachdrucke auf die Thatsache hinweist, daß durch den Erlöser das All, nämlich Himmel und Erde, in Eins zusammengefaßt worden sei, so ist bei solchen Stellen nicht etwa an gnostische Speculationen**), sondern an die rein ethische Ueberzeugung zu denken, daß mit der Ueberwindung der Sünde auch der, in dem Bewußtsein des Sünders Göttliches und Irdisches, Unendliches und Endliches, dualistisch spaltende, Gegensatz überwunden werden muß. Wie in Gott selbst, ungeachtet seiner trinitarischen Besonderung, doch nur ein absolutes Selbstbewußtsein ist, welchem die Welt als Einheit einer un-

*) Vergl. 1 Mos. 11, 5; Ps. 18, 7; Hiob, 38, 1.
**) Wie Baur meint (Paulus, 424) zu Eph. 1, 10 f.; Kol. 1, 20 f.

auflöslichen Ordnung (κόσμος), als ungebrochener Spiegel eines göttlichen Schöpfergedankens, sich darstellt, so soll auch in dem Selbstbewußtsein des Menschen die Welt, als Offenbarung der obersten Einheit aller Dinge, als ein in reichster Mannigfaltigkeit die ewige Harmonie der göttlichen Ideen darstellendes Kunstwerk des Schöpfergottes, sich abspiegeln. Der Gesammtverlauf der Heilsgeschichte hat nach der biblischen Weltbetrachtung daher auch vornämlich die Bestimmung darzulegen, wie Gott auf dem Grunde eines ewigen Planes die Entwicklung der Welt und der Menschheit zu einem von Ewigkeit her gewollten Endziele hin will.

Deßhalb ist die Menschheit in Gott als solche eins, in der Sünde als solche gespalten. Diese Spaltung tritt gleich mit dem Beginne der durch die Sünde gestörten Entwicklung hervor. Kainiten und Sethiten, Hamiten und Semiten, Kananiter und Israeliten, Heiden und Juden, gottverworfene Völker und ein gotterwähltes Volk: Das ist der gegensätzliche Hintergrund, auf welchem die alttestamentische Bundesgeschichte ruht. Weil diese innermenschheitliche Spaltung eine Wirkung der Sünde ist, so ist es auch Gottes ewige Absicht, sie wieder aufzuheben. Deßhalb kann es zwischen jenen Völkergruppen auch keine schlechthin trennenden Schranken geben, und der Gegensatz strebt im geschichtlichen Verlaufe immerfort nach einer, wenn auch vorläufig falschen, Lösung. Auch die Sethiten gehen sittlich beinahe gänzlich zu Grunde; das auserwählte Volk buhlt mit den kananitischen Göttern und verfällt dem wohlverdienten Strafgerichte, mit Ausnahme eines kleinen Restes, der aus den Zornflammen des Gerichtes wie geläutertes Silber und Gold hervorgeht*). Allein mit der weltgeschichtlichen Auflösung des heilsgeschichtlichen Gegensatzes, daher schon zur Zeit der Propheten, gewinnt die Idee der Erwählung der Menschheit zum Heile, in steigendem Widerspruche mit der Vorstellung einer bloß particularistischen, von äußeren Bedingungen abhängigen, Auswahl, fortdauernd an Ausbreitung. Zwar könnte es den Schein gewinnen, als ob die Erwählung schon anfänglich lediglich auf einen kleinen Theil der Menschheit, das Volk Israel, sich hätte

---

*) Auf der Vorstellung, daß nur ein kleiner Theil des erwählten Volkes das Heil finden werde, beruht das ganze Buch Jes. 40—66; vergl. Sach. 13, 8 ff.

beschränken sollen. Ist es aber auch richtig, daß Gott 1. Mos. 9, 26 ausdrücklich der Gott Sems heißt, und zwar deßhalb, weil die Verehrung des wahren Gottes von den semitischen Völkerschaften ausging: so heißt es doch auch von Japhet, daß er in den Zelten Sems wohnen solle*). Der menschheitliche Charakter der göttlichen Erwählung ist hiermit so entschieden ausgesprochen, daß der über Ham verhängte Fluch um so weniger dagegen bedeutet, als derselbe nicht von Gottes Munde ausgeht. Ganz in Uebereinstimmung damit ist auch die Erwählung Abrahams, nicht die eines besonderen Volkes, sondern der Menschheit selbst zum Heile**), und dieser universalistische Kerngedanke aller göttlichen Erwählung geht selbst auf der Höhe des theokratisch-particularistischen Bewußtseins so wenig verloren, daß Israel, als erwähltes Gottesvolk, nur als Gottes erstgeborener, nicht als Gottes Sohn schlechthin, bezeichnet wird***). Daß überhaupt diese letztere Bezeichnung dem Volke Israel nicht vermöge seiner nationalen und theokratischen Begrenzung, sondern vermöge seiner universalen, die Menschheit stellvertretenden, Bestimmung zu Theil wurde, ergiebt sich aus dem ganzen Verlauf der Heilsgeschichte. Während ein großer Theil des theokratischen Volkes innerhalb seiner volksthümlichen Schranken durch das Gericht untergeht, dehnt sich der übriggebliebene Rest zur menschheitlichen Weltgemeinde aus, innerhalb welcher auch die Heiden an den göttlichen Heilsgütern theilnehmen †), und die Welt selbst erweitert sich zum wahren Tempel Jehova's ††).

Hieraus erhellt auf's Deutlichste, daß die Welt selbst von Gott ewig zum Heil erwählt ist. Auf neutestamentischem Standpunkte spricht dieß Christus selbst mit den Worten aus,

---

*) Das ist die einzig richtige Erklärung gegenüber derjenigen von Hofmann (Schriftbeweis, I, 82), daß Gott Subject sei, und verheiße, seine Wohnung in den Zelten Sems zu nehmen.

**) 1 Mos. 17, 4 ff.; Röm. 4, 13: *Οὐ διὰ νόμου ἡ ἐπαγγελία τῷ Ἀβραὰμ . . . τὸ κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου . . .*

***) 2 Mos. 4, 22: בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל. Vergl. noch 5 Mos. 7, 6 f.; Ps. 89, 28; Jerem. 31, 9; Sach. 12, 10. Auch die übrigen Völker sind demnach Söhne Gottes, wenn auch Israel der bevorzugte Sohn.

†) Micha, 4, 1—4; Jes. 2, 2—4; 56, 6 f.; 61, 6.

††) Jes. 66, 1 f.

daß Gott die Welt geliebt habe*), — wobei unter *κόσμος* was Matth. 11, 27 unter *πάντα* — das göttliche Schöpfungsganze, dessen vollendetster Ausdruck der Mensch, zu verstehen ist. Hiermit streitet nicht, daß Christus Joh. 15, 19 sagt: er habe seine Jünger aus der Welt herausgewählt. Der Begriff der Welt ist — insbesondere bei Johannes — ein doppelsinniger. Im Allgemeinen als Gottes Werk, wird sie bald in der Gemeinschaft mit, bald im Gegensatze zu Gott, gedacht, je nachdem die Sünde in ihr als erst aufzuhebende, oder als noch nicht aufgehobene vorgestellt wird. Aus der durch die Sünde gottwidrig bestimmten Welt sind die Jünger Jesu herausgenommen, um die Träger einer neuen gottgemäß bestimmten Welt zu werden, und es ist die höchste Aufgabe der besonderen Erwählung der Jünger Jesu, daß die Welt durch sie zum Glauben an Christum geführt, d. h. erlöst wird**). Es ist in dieser Beziehung die ganz richtige Bemerkung gemacht worden, daß auch da, wo nicht die Welt, sondern die Christen als Gegenstand der göttlichen Erwählung genannt sind, niemals das Erwähltsein der Einzelnen als solcher, sondern immer der Gesammtheit gemeint ist. Immer sind die Einzelnen erwählt als Glieder und Organe der Gesammtheit, und mit dem Zwecke, diese zur begriffsmäßigen Erscheinung der göttlichen Weltidee heranzubilden***). Namentlich Eph. 1, 3—14 ist das Wesen der Erwählung in diesem Sinne dargelegt. Sie ist ein vorzeitlicher Akt der göttlichen allmächtigen Liebe†), dessen höchste Abzweckung nicht (eudämonistisch) auf das Wohlergehen der Menschen, sondern (teleologisch) auf die Verherrlichung Gottes selbst geht. Wenn es möglich wäre, daß die Menschheit als solche zu Grunde ginge, so wäre damit auch die göttliche Ehre als solche verletzt; Gott wäre dann weder allmächtig, noch wäre er die absolute Liebe. Kommt den Christen das Attribut der Auserwählten††) zu, so heißen

*) Joh. 3, 16.

**) Joh. 17, 21 zu vergl. mit 3: *Ἵνα γινώσκῃ ὁ κόσμος ὅτι σύ με ἀπέστειλας.* Wenn das geschieht, so hat die Welt nach V. 3 das ewige Leben.

***) Vergl. Hofmann (Schriftbeweis, I, 223 f.) und seine scharfsinnigen Bemerkungen über die Bedeutung von *ἐκλέγεσθαι.*

†) Eph. 1, 4: *πρὸ καταβολῆς κόσμου — ἐν ἀγάπῃ προορίσας*, wie verbunden werden muß; 2 Theß. 2, 13: *ἀπ' ἀρχῆς.*

††) *Ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ*, Kol. 3, 12.

sie so nicht als solche, die vor den Anderen bevorzugt, sondern als solche, die um der Anderen willen zum Heile zuerst berufen worden sind, und zwar stellt die christliche Gemeinde, nicht als für sich abgeschlossene Volksgenossenschaft, sondern als Stammgenossenschaft der gesammten Weltkirche das auserwählte Gottesvolk, das wahre geistliche Israel, in heilsgeschichtlicher Verwirklichung dar*).

Ganz in derselben Weise hat auch Paulus die Erwählung in der berühmten Stelle Röm. 9—11 aufgefaßt. Nicht etwa von einem speculativen, sondern von dem rein geschichtlichen Standpunkt ausgehend drückt er vor Allem sein unerschütterliches Vertrauen aus, daß die Christen, obwohl von Gefahren aller Art umringt, doch nichts zu fürchten hätten. Alles kann ihnen nur zu ihrem Besten, d. h. zum Heile, gerathen, weil sie der ewigen göttlichen Erwählung gewiß sind**). Ohne Zweifel will der Apostel damit nicht behaupten, daß alle Mitglieder der römischen Gemeinde für ihre Person ewig erwählt seien; denn wozu in diesem Falle die Ermahnung, daß sie nicht mehr dieser Welt gleich werden sollten?***) Der leitende Gedanke des Apostels ist, daß die göttliche Erwählung ein schlechthin freier Akt der allmächtigen göttlichen Liebe, daß sie darum durch menschliche Ein- oder Mitwirkung in keiner Weise bedingt, daß ihr Gegenstand weder ein besonderes Individuum, noch eine besondere Nation, sondern, wie aus dem Zusammenhange deutlich hervorgeht, die Menschheit selbst sei. Hierin liegt auch der Grund, weßhalb die christliche Gemeinschaft sich nicht auf die Juden beschränken kann. Juden und Heiden, die Heiden in Folge der einstweiligen Verstockung der Juden, das einstweilig verstockte Israel später vermittelst der unterdessen bekehrten Fülle der Heiden, beide Theile sollen in ihrer Gesammtheit bekehrt werden†), d. h. die ganze unter den Bann der Sünde gefangen genommene Menschheit soll schließlich an den

---

*) Sie heißt γένος ἐκλεκτόν, 1 Petr. 2, 9, und ist wahres Israel nach Röm. 2, 28 f., ihre Aufgabe nach 1 Petr. 2, 9: ὅπως τὰς ἀρετάς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς.

**) Röm. 8, 28 f.

***) Röm. 12, 2.

†) Bezeichnend sind die Worte Röm. 11, 25 f.: Ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰςέλθῃ. καὶ οὕτως πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται . . .

Wirkungen des göttlichen Erbarmens theilnehmen*). Das **Weltall** überhaupt, wie das Schlußwort des prädestinatianischen Abschnittes bezeugt, weil es aus Gott und durch Gott ist, ist darum auch für Gott, ist bestimmt zu seiner ewigen Verherrlichung**).

Demzufolge ist Beides nicht zutreffend, sowohl wenn vom **Alten** Testament gesagt worden ist: es lehre die Erwählung mit Beziehung auf Israel als **Volk**, als wenn man vom **Neuen** gesagt hat: es lehre sie in Beziehung auf die **einzelnen** Glieder des Reiches Gottes***). Das Alte und das Neue Testament lehren die Erwählung mit Beziehung auf die **Menschheit**, jenes, wie sie vermittelt ist durch das theokratische Bundesvolk, dieses, wie sie vermittelt ist durch die gläubige Christengemeinde. Gegenstand der Erwählung ist niemals eine **bestimmte Anzahl** von Individuen, sondern die Individuen sind nur erwählt, insofern sie Theile der Menschheit sind †). Ist aber die Menschheit durch einen schlechthinigen Akt der göttlichen allmächtigen Liebe von Ewigkeit her zum Heile bestimmt: dann ist eben deßhalb auch die **Erlösung von der Sünde** ihre **ewige** Bestimmung. Die ewige Erwählung schließt daher die zeitliche Erlösung, und damit den gewissen Trost, daß das Böse im Laufe der Zeit aufgehoben werden wird, in sich. In Folge des ewigen göttlichen Erwählungsrathschlusses ist das Böse nicht allein das Nichtseinsollende, sondern auch das Nichtseinwerdende.

Das Verhältniß der Welterhaltung zur Sünde.

§. 69. Verhielte es sich damit anders, d. h. wäre der Sünde möglich geworden, die wesentliche Substanz der Welt zu werden:

---

*) Nirgendsher wird deutlicher als aus der viel besprochenen Stelle Röm. 11, 32: *συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ*, daß hier nicht an **einzelne Individuen**, sondern nur an die Menschheit als **Ganzes** gedacht werden kann.

**) Röm. 11, 36: *Ὅτι ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα.*

***) **Lutz**, bibl. Theologie, 204.

†) Richtig hat das in neuerer Zeit eingesehen **Hofmann** (Schriftbeweis, I, 257). **Weiß** (der petr. Lehrbegriff, 140) irrt, wenn er meint, Stellen wie 1 Kor. 1, 27; Röm. 8, 33 u. s. w. setzen es außer Zweifel, daß Paulus eine Erwählung Einzelner zur Seligkeit gelehrt habe. An den angeführten Stellen sind die Erwählten die Träger der wahren Menschheit. Sie sind eigentlich *τὰ ὄντα*, und die Gegner des Evangeliums *τὰ μὴ ὄντα*, 1 Kor. 1, 28.

dann hätte die geschaffene Welt sich als eine solche erwiesen, welche die Bezeichnung „gut" nicht verdiente, und Gott hätte an der Stelle dieser mißglückten eine bessere schaffen müssen. Da nun aber die Welt von Gott ewig erwählt, d. h. zum ewigen Heil, dazu bestimmt ist, in immer höherem Maße eine Offenbarungsstätte der göttlichen Herrlichkeit zu werden: so wird sie, der in ihr waltenden und sie störenden Kräfte der Sünde ungeachtet, von Gott dennoch nicht zerstört, sondern erhalten und regiert. In der Regel pflegt die Dogmatik die Lehre von der Erhaltung und Regierung der Welt im Zusammenhange mit der Schöpfungslehre abzuhandeln, und es muß auch diese Behandlungsweise vom Standpunkte der scholastischen Theologie, welche die Erhaltung lediglich als eine Fortsetzung der Schöpfung (creatio continua) zu begreifen sucht, als die angemessenste erscheinen*). Bei sorgfältigerer Erwägung ist es aber ebenso irreleitend, den Begriff der Erhaltung in dem der Schöpfung, als den der Schöpfung in dem der Erhaltung aufgehen zu lassen**). Zwar sind die schaffende und die erhaltende göttliche Thätigkeit sich darin gleich, daß, wenn die Schöpfung von Seite Gottes das Setzen der Welt, die Erhaltung das Fortsetzen der Welt bedeutet, es dieselbe göttliche Allmacht ist, welche die Welt setzt und fortsetzt.

Aber über dieser Gleichheit darf die Ungleichheit beider Thätigkeiten nicht übersehen werden. Hat man dieselben in der Art unterscheiden wollen, daß Gott bei der schaffenden unbedingt, bei der erhaltenden durch den Naturzusammenhang bedingt hervorbringend gedacht

---

*) Thomas von Aquino (Summa, I, qu. 104, 1): Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis. qua dat esse. Daher art. 2: Eadem actione Deus est conservator rerum qua et creator. Deßhalb wird auch noch von späteren Dogmatikern die Erhaltung als existentiae continuatio beschrieben, nach Scaliger z. B. von Baumgarten [Evang. Glaubenslehre, I, 803], ut Deus rebus omnibus existentiae continuationem sufficiat. Quenstedt (systema, I. 531) definirt sie als actus divinae providentiae, quo Deus res omnes a se creatas in suo esse, h. e. in sua natura et naturalibus proprietatibus et viribus, quas in prima sui productione acceperunt, conservat quousque vult.

**) Wie es Schleiermacher thut, wenn er (chr. Gl., §. 46, Zusatz) behauptet, „daß Gott in der Erhaltung ebenso gut, als in der Schöpfung, außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit bleiben muß".

wurde*): so ist hiegegen zu erinnern, daß, wenn das uranfängliche Gesetztwerden der endlichen Dinge keine bedingende Wirkung auf die schöpferische Thätigkeit Gottes äußert, auch das Fortgesetztwerden derselben nicht wohl eine solche Wirkung auf die erhaltende Thätigkeit Gottes ausüben kann. Daß aber Gott den endlichen Naturzusammenhang stets auf's Neue setzt, das ist allerdings mehr, als daß er ihn nicht vernichtet**). Dieses stets auf's Neue in der Zeit Gesetztwerden des an sich ursprünglich Gesetzten ist es, worin die erhaltende sich von der schaffenden Thätigkeit Gottes unterscheidet. Indem die ältere Dogmatik mit demselben den Begriff der göttlichen Mitwirkung verband: hat sie die Erhaltung der Welt als das Produkt einer doppelten Ursächlichkeit, der göttlichen als der primären und der endlichen als der secundären, vorzustellen versucht. Die Welt würde sonach einem wunderbaren Zusammenwirken der unbedingten göttlichen und der bedingten creatürlichen Kräfte ihren Fortbestand verdanken: sie würde, als die erhaltene, im Grunde unbedingt, in der Erscheinung bedingt sein***).

---

*) J. Gerhard (VII, 5, 61): Conservatio — continuus est quasi divinae potentiae . . . in res existentes omnes influxus, quo vel ad momentum substracto nec agere, imo nec esse possunt.

**) Episcopius (inst. th., IV, 4, 1) läßt es dahin gestellt: conservatio — an actus dicatur positivus, quo Deus influit immediate in essentias, vires ac facultates hominis rerumque aliarum omnium, an actus negativus, quo Deus essentias, vires ac facultates rerum creatarum non vult destruere, sed eas vigori suo relinquere, quoad vigere at durare possunt ex vi per creationem ipsis insita. Dagegen die kirchlichen Dogmatiker mit Recht (Hollaz, examen, 441): Conservatio . . . non est actus mere negativus aut indirectus . . . sed est actus positivus et directus, quo Deus in genere in causas efficientes rerum conservandas influxu vero et reali influit, ut in natura, proprietatibus et viribus suis persistant ac permaneant.

***) Quenstedt (systema, I, 531): Concursus est actus providentiae divinae, quo Deus influxu generali in actiones et effectus causarum secundarum, qua tales, se ipso immediate et simul cum eis et juxta indigentiam et exigentiam uniuscujusque suaviter influit. Der influxus Dei in actionem et effectum creaturae wird so gedacht, ut idem effectus non a solo Deo nec a sola creatura, nec partim a Deo, partim a creatura, sed una eademque efficientia totali simul a Deo et creatura producatur, a Deo videlicet ut causa universali et

Je richtiger die Bemerkung Schleiermacher's ist, daß schon in dem Ausdrucke „Mitwirkung" eine verborgene Andeutung liege, als ob es in dem Endlichen eine Wirksamkeit an und für sich, also unabhängig von der erhaltenden göttlichen Thätigkeit, gäbe*), um so weniger darf übersehen werden, daß diese letztere, eben deßhalb weil sie der Natur der Sache nach eine unbedingte ist, niemals von dem endlichen Naturzusammenhange abhängig, oder irgendwie durch ihn bedingt sein kann. Daher ist es auch nicht angemessen, zu sagen, daß in der Schöpfung die endliche Ursächlichkeit als null, in der Erhaltung dagegen als (neben Gott) wirkende zu setzen sei**). Weder in der Schöpfung, noch in der Erhaltung ist die endliche Ursächlichkeit für Gott vorhanden, sondern beide Male durch ihn schlechthin verursacht. Daraus ergiebt sich, daß der Unterschied zwischen der Schöpfung und der Erhaltung nicht in Gott selbst hineinfällt. Es ist ein Unterschied, der lediglich für den Menschen vorhanden ist. Der Mensch weiß sich, ungeachtet seiner schlechthinigen Abhängigkeit von Gott, innerhalb des durch Gottes Allmacht bedingten Weltverlaufes dennoch auch von den endlichen Ursachen mitbestimmt, er weiß sich von Gott nicht nur geschaffen, sondern auch im Zusammenhange mit der Totalität der auf ihn einwirkenden endlichen Kräfte erhalten.

Hier ist denn auch der Punkt, wo der Begriff der Erhaltung für uns eine andere Bedeutung gewinnen muß, als die Dogmatik ihm gewöhnlich anzuweisen pflegt. Ueber den Modus, vermittelst dessen Gott, der endlichen Ursächlichkeiten ungeachtet, das Fortbestehen der Welt unmittelbar verursacht, einen Lehrsatz aufzustellen, dazu veranlaßt uns das Heilsbedürfniß so wenig, daß lediglich ein naturwissenschaftliches Interesse nach dieser Richtung seine Befriedigung suchen könnte. Für das Heilsbedürfniß genügt es mit Beziehung auf Gott vollkommen, wie in Betreff der schöpferischen, so auch der erhaltenden Thätigkeit festzustellen, daß die endlichen Ursächlichkeiten Gottes allmächtige Liebe in keinem Punkte weder zu beschränken, noch an der Erreichung seiner ewigen

---

prima, a creatura ut particulari et secunda, unde Deo concursum suum subtrahente cessat creaturae actio.

*) Der christl. Glaube, §. 46, Zusatz.

**) Twesten (Vorlesungen, II, 1, 67 f.).

Zwecke zu hindern vermögen*). Mit Beziehung auf den Menschen gewinnt dagegen die erhaltende Thätigkeit Gottes für das Heilsbedürfniß dadurch eine besondere Bedeutung, daß sie in ihrem Zusammenhange mit der Sünde betrachtet wird. Daß, wie unser Lehrsatz sagt, Gott ungeachtet der gottwidrigen Selbstbestimmung des Menschen das Fortbestehen des Weltalls wirkt: Das ist es, was die Welterhaltung zu einem so wichtigen Gegenstande des Heilsglaubens für uns macht. Und eben an diesem Punkte hängt die Erhaltung auf's Innigste zusammen mit der Erwählung. Denn, wenn die Welt nicht erwählt wäre, so würde Gott dieselbe, nachdem die Sünde in sie eingedrungen ist und sie verderbt hat, auch nicht erhalten. An einem andern Punkte steht sie aber in eben so engem Zusammenhange mit der Erlösung. Denn wie die Erwählung die ewige Urbedingung, so ist die Erhaltung die zeitliche Vorbedingung der Erlösung. Wäre die Welt — auch nach der Störung ihrer normalen Entwicklung durch die Sünde — nicht mehr erlösungsfähig und nicht mehr erlösungswürdig, so wäre sie überhaupt nicht mehr fähig und würdig der göttlichen Erhaltung.

Von hier aus angesehen erscheint nun auch die Bestimmung der älteren Dogmatik durchaus als ungenügend, wornach die erhaltende göttliche Thätigkeit wohl das Wesen der menschlichen Handlungen im Allgemeinen, nicht aber die Form derselben im Besonderen bedingen soll **). Schon aus dem einfachen Grunde,

---

*) Aus diesem Grunde ist es auch unrichtig, wenn die Erhaltung als eine in die Gesetze der Entwicklung gefaßte göttliche Wirksamkeit beschrieben, und in der Art von der Schöpfung unterschieden wird, daß diese ganz außerhalb der Gesetzmäßigkeit zu stehen käme. Schon in der Schöpfung treten ja lediglich dieselben Gesetze nur ursprünglich auf, die in der Erhaltung fortwirken. Vergl. Martensen (christl. Dogmatik, §. 67): „Die Schöpfung geht in die Erhaltung über, insofern als der schaffende Wille sich die Form des Gesetzes giebt, insofern als er auf jeder Entwicklungsstufe unter der Form der natürlichen und geistigen Weltordnung wirkt in, mit und durch die Weltgesetze und Weltkräfte."

**) In Beziehung auf die actiones vel moraliter bonae vel moraliter malae, d. h. die freien menschlichen Handlungen, bemerkt Hollaz (examen, 443): Physice Deus generalem concursum ad actiones morales praebet, vires animi et corporis ad agendum idoneas sustentando. Moraliter concurrit praecipiendo et promittendo.

weil die Form einer Handlung in Wirklichkeit nur die Erscheinung ihres Wesens ist, kann die göttliche Ursächlichkeit auf das letztere sich nicht beziehen, ohne jene mitzuverursachen. Allein, bleibt denn nicht überhaupt in jeder menschlichen Handlung etwas zurück, was von Gott nicht unbedingt, sondern nur bedingungsweise gewollt ist — das Böse? So wenig auch Gott dasselbe unbedingt wollen kann, so ist es dennoch, wie wir schon früher gesehen haben*), insofern von Gott wirklich gewollt, und daher auch durch seine schlechthinige Ursächlichkeit bedingt, als es dazu mitwirkt, das Gute zur vollen Erscheinung zu bringen. Gerade in Betreff der Wirkungen des Bösen in der Welt hat die göttliche Erhaltung eine ganz besondere Bestimmung. In demselben Maße nämlich, in welchem die Sünde eine zerstörende Wirkung auf die Weltordnung ausübt, wirkt die göttliche Erhaltung der zerstörenden Gewalt der Sünde entgegen. Vermöge seiner erhaltenden Thätigkeit setzt Gott die Welt stets auf's Neue wieder als seine Welt, strömt er seinen Lebensinhalt in dieselbe ohne Unterbrechung aus. Indem er sich selbst, d. h. sein absolutes Leben, in ihr erhält, indem er also die Welt nicht dem verwirrenden Spiele der endlichen, von ihm losgerissenen, Triebe, nicht dem verderblichen Kampfe der selbstischen, sich selbst aufreibenden, Kräfte überläßt, sondern sie in jedem Momente ihres Daseins wieder auf sein ewiges Wesen zurückbezieht und das ursprüngliche Abbild seiner Herrlichkeit in ihr stets wieder auffrischt: befähigt er sie dadurch, eine Offenbarungsstätte seines ewigen Heils nicht nur zu bleiben, sondern in immer höherem Maße zu werden. In seiner erhalten-

---

Ad actionum moraliter malarum formale, nimirum *ἀνομίαν* vel *ἀταξίαν*, Deus positivo influxu non concurrit. . . . Concurrit autem Deus ad actionum moraliter malarum materiale remotum, non proximum. Illud est actus indeterminatus, hoc est actus determinatus et ad rem prohibitam applicatus. Beispiel: das Ausstrecken der Hand Evas nach der verbotenen Frucht. Die extensio manus wäre demnach durch Gottes Mitwirkung veranlaßt, dagegen nicht die extensio applicata ad fructum vetitum. Aber wie läßt sich denn vom Standpunkte des wahrhaft persönlichen, d. h. mit freier Zwecksetzung wirkenden, Gottes aus vorstellen, daß er zu einer zwecklosen Handausstreckung mitwirke, während der endliche Mensch diese göttliche Mitwirkung für seinen Zweck benutzt?

*) S. Bd II, S. 246.

den Thätigkeit erhält Gott vor Allem der Welt sich selbst als den höchsten Weltzweck*).

Das ist es nun auch, was uns das Gewissen in Beziehung auf die erhaltende Thätigkeit Gottes bezeugt. Es sagt aus, daß wir innerhalb derselben uns der göttlichen Unterstützung und Hülfe, den Kräften und Mächten des Bösen entgegen, stets bewußt sind. Nicht, daß die Welt überhaupt durch Gottes allmächtigen Liebeswillen entstanden ist, sondern daß sie in Gemäßheit desselben auch fortbesteht, daß es seine ewigen, das Heil der Menschheit bedingenden, Ideen und Absichten sind, welche vermöge seiner fortgesetzten Thätigkeit in ihr sich verwirklichen: Das ist es, was auch die h. Schrift an dem Erhalter-Gott preist**). Darum kennt auch der h. Sänger, wo er die welterhaltende Thätigkeit und das, vermittelst derselben dem Menschen sich offenbarende, Wohlwollen Gottes preist, endgültig keinen höheren Wunsch, als daß in Folge davon die Sünder von dem Erdboden verschwinden möchten***). Wenn Paulus Kol. 1, 17 das All in Dem, der das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist, Bestand haben, d. h. erhalten werden läßt, und mit dieser Vorstellung unmittelbar darauf V. 18 die weitere von der oberherrlichen Einwirkung des göttlichen Ebenbildes auf die Kirche verknüpft: so deutet er damit den unzertrennlichen Zusammenhang, welcher zwischen der erhaltenden und der erlösenden

*) Vortrefflich hat diesen später übersehenen Gedanken schon Thomas von Aquino ausgeführt (Summa, I, qu. 105, art. 5): Secundum tria Deus in quolibet operante operatur: primo quidem secundum rationem finis; cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum, vel apparens, nihil autem est vel apparet bonum nisi secundum participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus, sequitur, quod ipse Deus sit cujuslibet operationis causa ut finis.

**) Ps. 119, 91; 148, 6. Zu der ersteren Stelle erklärt Olshausen treffend: Himmel und Erde bestehen nach deinen Verfügungen noch heute, „die eben dadurch Bürgschaft geben, daß auch Gottes Verheißungen werden erfüllt werden“. Vergl. noch Jerem. 33, 25, wo „der Bund Gottes mit Tag und Nacht“, d. h. die Welterhaltung, die Erlösung aus der Gefangenschaft verbürgt.

***) Ps. 104, 35. Daher ist es ein großer Mißgriff, diesen Vers für einen unwesentlichen Zusatz zu halten. Vergl. Ps. 97, 10, wornach die welterhaltende Thätigkeit Gottes insbesondere auf Bewahrung der Frommen geht.

Thätigkeit Gottes besteht, auf's Unzweideutigste an. Und es ist wohl zu beachten, daß Hebr. 1, 3 Derselbige, welcher das All mit seinem Allmachtsworte trägt, auch die Sünden vergiebt *). Der Umstand, daß diese welterhaltende Thätigkeit Gottes seit der großen Fluth sich als eine gütige offenbarte, galt als ein so entschiedenes Zeugniß für die in der Erhaltung hervortretenden göttlichen Heilsabsichten, daß Paulus an solche Erweise der welterhaltenden göttlichen Güte geradezu die Predigt vom Evangelium anzuknüpfen pflegte **).

§. 70. Je weniger nun aber die göttliche Erhaltung sich als eine zwecklose denken läßt, um so mehr geht der Begriff derselben, sobald er ernstlich vollzogen wird, in den der **Weltregierung** über. Denn diejenige Thätigkeit Gottes, welche das **Fortbestehen der Welt** bewirkt, kann, als eine bewußt-persönliche, unter keiner anderen Bedingung stattfinden, als daß sie zugleich das **Fort-erfülltwerden der göttlichen Weltzwecke** verursacht. Eine Andeutung in Betreff des unzertrennlichen Zusammenhanges, welcher zwischen der Welterhaltung und der Weltregierung besteht, findet sich nun auch in der, der älteren Dogmatik eignenden, Methode, wornach die Lehre von der Erhaltung, Mitwirkung und Regierung unter den Gesammtbegriff der **Fürsehung** (providentia) zusammengefaßt wird ***). Die göttliche Fürsehung ist ihrem Inhalte nach nur die Verwirklichung der Erwählung, indem Gott vermittelst derselben die, zur Erreichung seines Weltzweckes geeignetsten, Mittel auserseht. Sie ist daher eben so sehr in seiner Allmacht, als in seiner Allwissenheit begründet; sie ist eben so sehr ein Ausdruck seiner schlechthinigen Kräftigkeit, als seiner schlechthinigen Einsicht †). Die Weltregierung.

---

*) Ὅς . . . φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ καθαρισμὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν . . .

**) Apostelgesch. 14, 17: Οὐκ ἀμάρτυρον (ὁ θεὸς) ἑαυτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν, οὐρανόθεν ὑετοὺς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους . . .

***) Es ist nicht gerade ein Beweis von dogmatischem Fortschritt, wenn **Philippi** (a. a. O., II, 264) den Begriff der providentia nur im engeren Sinne, gleichbedeutend mit der gubernatio, gefaßt wissen will. Der Ausdruck πρόνοια findet sich Weisheit 14, 3 f., 12, 18.

†) Daher (Röm. 8, 28; Eph. 1, 9 f) nicht nur πρόθεσις, vorsätzlicher Wille, sondern auch πρόγνωσις, vorherwissende Intelligenz, beides in unbedingter Weise.

Die nähere Bestimmung des Modus, vermittelst dessen Gott innerhalb des endlichen Naturzusammenhanges, und ungeachtet der gottwidrigen Selbstbestimmung des Menschen, den Weltzweck zu erreichen und zu erfüllen fortwährend in Thätigkeit ist, gehört übrigens nicht mehr in das Gebiet der dogmatischen Untersuchung. Soll uns doch das Bewußtsein vollkommen genügen, daß kein aus den endlichen Mittelursachen und der individuellen Thätigkeit des Menschen entspringendes Hinderniß wirksam genug sein kann, um die Ausführung des göttlichen Heilsplanes in der Welt auf die Dauer zu hemmen*). Dabei wird die Dogmatik sich an diesem Punkte vor zwei Abwegen in gleicher Weise zu hüten haben: sowohl die menschliche Thätigkeit so überwiegend zu denken, daß die göttliche nicht mehr wahrhaft zweckerfüllend sein könnte, als die göttliche Thätigkeit so überwältigend, daß die menschliche der freien Bewegung entbehren müßte, indem folgerichtig der erstere in Deismus, der letztere in Pantheismus auslaufen würde.

Es ist eine Thatsache der innern Erfahrung, daß das Gewissen eben so sehr die Unbedingtheit des göttlichen Wirkens, als die Freiheit des menschlichen Handelns innerhalb der Weltregierung verbürgt. Wenn hergebrachter Weise die allgemeine Weltregierung von der besonderen, und die letztere wieder von der besondersten unterschieden zu werden pflegt**): so liegt zwar dieser Unterscheidung insofern etwas Wahres zu Grunde, als der oberste göttliche Weltzweck vermittelst der regierenden Thätigkeit Gottes nicht überall zur gleich vollen

---

*) Treffend Martensen (a. a. O., 199): „Die Erlösung hat ihre allgemeine Voraussetzung in der göttlichen Vorsehung. Der Begriff der Vorsehung ist der entwickelte Schöpfungsbegriff; er drückt aus, daß Gott die Welt nur schafft und erhält, um sein Endziel, das höchste Gut, zu vollziehen."

**) Hollaz (examen, 447) definirt die gubernatio als actus providentiae divinae quo Deus secundum consilium voluntatis suae omnes res creatas earumque vires, actiones et passiones liberrime ordinat, moderatur et dirigit ad propositos fines, gloriam creatoris, hujus universi bonum et hominum, imprimis piorum, salutem. Sie heißt generalis, sofern sie sich auf das Weltall im Allgemeinen, specialis, sofern sie sich auf Engel und Menschen, specialissima, sofern sie sich auf die Frommen bezieht (Reinhard, Vorlesungen, 230). Doch begnügen sich die älteren Dogmatiker mit der Eintheilung in generalis und specialis.

und reinen Ausgestaltung gelangt, als er z. B. auf andere Weise innerhalb des naturgeschichtlichen, auf andere innerhalb des weltgeschichtlichen, auf andere innerhalb des heilsgeschichtlichen Gebietes sich verwirklicht. Nur darf man dabei die Regierung Gottes nicht etwa in drei, von einander getrennte, Wirkungsweisen spalten und jene drei Gebiete der göttlichen Thätigkeit ohne innere lebendige Aufeinanderbezogenheit denken. Es ist derselbe göttliche Heilswille, welcher die geschichtliche Entwicklung in den verschiedenen Offenbarungsregionen des göttlichen Wirkens auf denselben Heilszweck angelegt hat. Wenn der irreligiöse Mensch in einem Naturereignisse ein lediglich endlich bedingtes Phänomen erblickt, so erkennt der religiöse dagegen in demselben eine schlechthinige Kundgebung der göttlichen Allmacht und Herrlichkeit. Wenn das Weltall in den Erscheinungen harmonischer Schönheit, erfreuender Anmuth und glücklicher Fülle den Frommen an die Segnungen der Liebe, Güte und Weisheit Gottes erinnert, so ruft es umgekehrt in den Kundgebungen elementarischer Schrecknisse, wilder Zerstörung und trauriger Verödung den Ernst der göttlichen Allmacht, Heiligkeit und Gerechtigkeit in's Gewissen, weßhalb die Betrachtung der Natur und Welt von der Höhe der göttlichen Weltregierung den menschlichen Geist eben so sehr erhebt, als demüthigt*). Stellt sich dem religiös unaufgeschlossenen Auge in dem Verlaufe der Weltgeschichte ein zusammenhangsloses Aggregat von zufälligen Ereignissen und Begebenheiten dar, so enthüllen sich dem religiös erschlossenen Blicke die „Wege“ und „Gerichte“ Gottes, welche die Ausgestaltung des Reiches der Wahrheit und Gerechtigkeit auf Erden langsam vorbereiten, und die Auflösung des Reiches der Lüge und des Unrechts immer näher herbeiführen**).

---

*) Es ist das die ächt biblische Naturbetrachtung: Ps. 19, 2 f.; Ps. 29, 4 f.; Ps. 46, 9 f.; Ps. 65, 6 f.; Ps. 104, 2 f.; Jesaj. 65, 9 f.; Röm. 1, 18 f.; 8, 19 f.; Matth. 24, 29 f., wo, wie auch an anderen eschatologischen Stellen, erschütternde Naturereignisse mit der Wiederherstellung des Reiches Gottes in unmittelbare Verbindung gebracht werden.

**) Daher der erhabene Ausspruch des Apostels Röm. 11, 33 f.: *Ὢ βάθος πλούτου καὶ σοφίας καὶ γνώσεως θεοῦ· ὡς ἀνεξερεύνητα τὰ κρίματα αὐτοῦ καὶ ἀνεξιχνίαστοι αἱ ὁδοὶ αὐτοῦ.* Vergl. Eph. 1, 10 die *οἰκονομία τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν*, und Jes. 55, 8 f. die Erhabenheit der göttlichen Gedanken und Wege im Verhältnisse zu den menschlichen.

Daher ist der letzte Zweck der göttlichen Weltregierung die Weltvollendung, die volle Verwirklichung des Reiches Gottes, als der Offenbarungsstätte der „mannichfaltigen göttlichen Weisheit“, die volle Verherrlichung Gottes in der Gemeinschaft seiner Heiligen*). Der Zweifel, ob die göttliche Weltregierung sich ebenso gut auf das Kleinste wie auf das Größte erstreckt, ist, wenn auch auf paganistischem Standpunkte natürlich**), auf christlichem dagegen der Ausdruck eines religiös und speculativ gleich unfertigen Bewußtseins. Denn das Kleinste ist ja als solches ein nothwendiger Theil des Größten, d. h. des Ganzen, und was am geringsten Theile sich ereignet, das ereignet sich am Ganzen selbst. Nur eine atomistische Weltbetrachtung, welche nicht im Stande ist, die Welt in ihrer principiellen All-Einheit zu begreifen, kann es über sich gewinnen, die göttliche Weltregierung zwar das Ganze leiten, aber nicht an jedem Einzelnen theilnehmen zu lassen, als ob uns die Erfahrung nicht schon an dem gewöhnlichsten Uhrwerk lehrte, daß das kleinste Stäubchen das ganze Räderwerk in Stillstand zu versetzen vermag. Bezeugen uns doch auch Gewissen, Schrift und Erfahrung, daß die anscheinend geringfügigsten Ursachen nicht selten die umfassendsten Wirkungen hervorbringen, und ist doch der verachtetste Gegenstand, das Kreuz, die Veranlassung zum Heile für die ganze Welt geworden***).

Auch die Eintheilung in eine ordentliche und eine außerordentliche weltregierende göttliche Thätigkeit (gubernatio ordinaria et extraordinaria) ist insofern nicht gerade glücklich, als, wie wir schon im grundlegenden Theile gezeigt haben†), das göttliche Wirken seinem Grunde nach in gewissem Sinne immer wunderbar,

---

*) Vergl. Eph. 3, 9 ff. Die Weltregierung besteht in der immer vollständigeren Explication der *οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, ἵνα γνωρισθῇ ... ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ, κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων* . . .

**) Wir erinnern an das Ciceronische Wort (de natura deor., II, 66): Magna Dii curant, parva negligunt, und die bekannte Stelle bei Hieronymus (Comment. in Abac. 1, 14): Absurdum est ad hoc Dei deducere majestatem, ut sciat per momenta singula, quot nascantur culices quotve moriantur etc.

***) Vergl. Ps. 145, 15; Matth. 10, 29 f.

†) Bd. I, S. 242 ff.

seiner Erscheinung nach in gewissem Sinne immer naturgesetzlich ist, und zwar so, daß für die Wahrnehmung in demselben Grade der naturgesetzliche Charakter zurücktritt, als der religiöse sich vorzugsweise geltend macht. Demzufolge ist es auch bei der Erforschung des Naturzusammenhanges mit größeren Schwierigkeiten verknüpft, zur unbedingten Ursächlichkeit Gottes sich zu erheben, als bei der Betrachtung der weltgeschichtlichen Ereignisse, oder der Beobachtung der heilsgeschichtlichen Entwickelung. Dennoch wäre es ein wesentlicher Irrthum, anzunehmen, in den gesetzmäßig verlaufenden Naturerscheinungen gebe sich keine unbedingte (transcendente) göttliche Einwirkung kund, es walte über denselben keine wunderbare göttliche Fügung. Eine solche Annahme entspringt, wo sie vorkommt, immer einem, mehr oder weniger die Welt von Gott entleerenden, Deismus *). Dann bleibt freilich auch nichts Anderes übrig, als die weltregierende Thätigkeit Gottes als eine desultorische, d. h. hin und wieder die Weltordnung willkürlich durchbrechende, in der Art vorzustellen, daß sie, je mehr sie nach der einen Seite innerhalb des gesetzlich geordneten Naturzusammenhanges und der sittlich geregelten Weltentwicklung das religiöse Bedürfniß unbefriedigt läßt, um so mehr nach der anderen durch unbegreifliche Störungen der Naturgesetze und unmotivirte Ueberschreitungen der Weltordnung es wieder zufrieden zu stellen bemüht sein muß. Einer solchen natur- und geschichtswidrigen Betrachtung widerspricht übrigens nicht nur das Wesen der Natur und Welt, sondern auch der heilsgeschichtlichen Offenbarung, innerhalb welcher wohl Epochen und Wendepunkte, aber keine unvorbereiteten und grundlosen Sprünge und Risse vorkommen, so daß selbst an denjenigen Punkten, an welchen Gottes Schöpfergedanken am Unmittelbarsten und Kühnsten hervortreten, der goldene Faden der Alles verknüpfenden ewigen Weisheit dennoch

---

*) Dieser Irrthum findet sich bei Martensen, wenn er (christl. Dogm., §. 117) zwischen immanentem und transcendentem fürsorgendem Wirken Gottes unterscheidet, und jenes als ein solches beschreibt, „wo die göttliche Vorsehung sich in die Gesetze des Weltlaufs eingefaßt hat", dieses als ein solches, „wo die geschichtliche Reihenbewegung abgebrochen wird, und der göttliche Wille in schöpferischen und richtenden Durchbrüchen sich offenbart."

niemals zerreißt, sondern höchstens nur hie und da dem forschenden Blick des Menschen sich verbirgt *).

Die göttliche Vorherbestimmung.

§. 71. Wie eng nun aber auch die erwählende, welterhaltende und weltregierende Thätigkeit Gottes mit der erlösenden verknüpft ist: dennoch fällt sie mit derselben nicht in Eins zusammen. Indem Gott die Welt von Ewigkeit her erwählt hat und sie daher erhält und regiert, verbürgt und bewahrt er ihr allerdings das Heil, und setzt seinen Heilszwecken ein sicheres Ziel. Aber die Erlösung leistet noch mehr; sie theilt das Heil wirklich mit; sie vollzieht den ewigen göttlichen Heilsrathschluß offenbarungsmäßig, innerzeitlich. Schon aus diesem Grunde läßt der Standpunkt des Gewissens nicht zu, daß der Rathschluß der Erwählung in einer Form gedacht werde, durch welche die göttliche Heilsmittheilung irgendwie beschränkt würde. Die erwählende Thätigkeit Gottes bedingt von Ewigkeit her die erlösende; um so weniger kann sie dieselbe hemmen. Gleichwohl ist sie unter dem Begriffe der Vorherbestimmung (praedestinatio) in einem Sinne aufgefaßt worden, wornach der Erlöserwirksamkeit Gottes durch dieselbe unüberwindliche Schranken gesetzt wären.

Mit dem Lehrsatze, daß Gott die gesammte Menschheit zum Heile erwählt habe, scheint allerdings an und für sich der Erfahrungssatz zu streiten, daß von dem Beginne der Heilsgeschichte an die meisten Menschen gar nicht zum Heilsbesitze gelangten, ja, daß es den Meisten sogar an der Möglichkeit, dazu zu gelangen, fehlte. Daß innerhalb der zeitgeschichtlichen Entwicklung nur ein Theil der Menschen selig, daß der andere — größere — Theil verworfen werde: darüber herrscht deßhalb im Allgemeinen auch kein Zweifel. Mit der weltregierenden Weisheit und Güte Gottes mußte nun aber eine so bedenkliche Thatsache irgendwie in Einklang gebracht werden. Ein Versuch dieser Art ward schon in der ältesten Kirche vermittelst einer derartigen Unterscheidung zwischen dem göttlichen Vorherwissen und dem göttlichen Vorherbestimmen gemacht, daß das letztere lediglich als eine Folge des

*) Vergl. Röm. 16, 25 f. Die ἀποκάλυψις μυστηρίου χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου, φανερωθέντος δὲ νῦν . . . εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος.

ersteren, und das erstere lediglich als eine Wirkung der freien menschlichen Selbstbestimmung aufgefaßt wurde*). Bei tieferer Erwägung hätte freilich den Urhebern dieses Lösungsversuches nicht verborgen bleiben können, daß göttliche Willensthätigkeiten, welche aus einem durch das menschliche Thun bedingten Wissen entspringen, keine absoluten sein können, daß nach jener Voraussetzung mithin in Wirklichkeit nicht Gott, sondern der Mensch die Zügel der Weltregierung in seiner Hand hielte. Die entscheidende Frage aber ist an diesem Punkte die: ob innerhalb der göttlichen Weltregierung, und insbesondere innerhalb der göttlichen Heilsveranstaltung, Ergebnisse vorkommen können, welche von Gott nicht gewollt sind; ob also, wenn der größere Theil des Menschengeschlechtes der Seligkeit verlustig wird, dies geschehen kann, ohne einen diesen Seligkeitsverlust bezweckenden göttlichen Willensrath?

Erst innerhalb des Gegensatzes zwischen Augustinismus und Pelagianismus ist diese Frage einer bestimmten Entscheidung entgegengeführt worden. Hiernach könnte es den Anschein gewinnen, als ob es keine andere Wahl gäbe, als entweder mit Pelagius den Heilserfolg von der menschlichen Selbstbestimmung schlechthin abhängig zu machen, oder mit Augustinus eine begrenzte, weder zu vermehrende noch zu vermindernde, Summe von Menschen, nicht weil, sondern damit sie heilig, d. h. dem göttlichen Willen gemäß, seien, vermöge einer ewigen Auswahl zur Seligkeit bestimmt werden zu lassen**). Es ist richtig, daß Augustinus nicht eine

*) S. die Belegstellen bei von Cölln (Dogmengeschichte, I, 368 f.). Irenäus (IV, 29, 2): Quotquot scit non credituros Deus . . . tradidit eos infidelitati eorum. Origenes (in Philoc., 25, zu Röm. 8, 28 f.): Ἀνωτέρω ἐστι τοῦ προορισμοῦ ἡ πρόγνωσις, so daß Gieseler (Dogmengeschichte, 212) als das Ergebniß seiner Untersuchungen in den Schriften der Väter der ersten Periode angiebt: „Sie stimmen alle darin überein, daß Gott die Menschen zur Seligkeit oder zur Verdammniß insofern vorherbestimmt habe, als er ihre freien Handlungen, durch welche sie sich entweder der Belohnung oder der Strafe würdig machten, vorhergesehen habe; das Vorhersehen dieser Handlungen sei aber nicht die Ursache derselben, sondern die Handlungen seien die Ursache des Vorhersehens."

**) De correptione et gr., 13: Certum vero esse numerum electorum, neque augendum neque minuendum . . . . Numerus ergo sanctorum

doppelte Vorherbestimmung zur Seligkeit und zur Verdammniß lehrt. Allein, folgt denn aus der Annahme einer festbegrenzten Anzahl unbedingt zur Seligkeit Bestimmter nicht von selbst, daß es in ganz gleicher Weise eine festbegrenzte Anzahl unbedingt zur Seligkeit nicht Bestimmter, d. h Verworfener (reprobi), geben muß? Da überdieß, nach der ausdrücklichen Versicherung des Augustinus, in dem Menschen selbst auch nicht eine Spur von Erwählungswürdigkeit sich vorfindet; da jeder Erwählte lediglich in Folge eines schlechthin freien göttlichen Gnadenaktes erwählt wird: folgt denn hieraus nicht von selbst, daß dieser Gnadenakt, mag er an und für sich auch noch so unbegreiflich und noch so gerecht sein*), zu seinem nothwendigen Correlate einen entsprechenden Verwerfungsrathschluß erfordert?

Die Lehre von der Vorherbestimmung steht bei Augustinus mit der Lehre von der Erbsünde im engsten Zusammenhange. Ist jeder Mensch in Folge seiner erbsündlichen Beschaffenheit schlechthin verdammungswürdig, so thut Gott einem jeden auch nur sein Recht an, wenn er ihn verdammt. Wählt Gott aus der Gesammtheit der an

---

per Dei gratiam Dei regno praedestinatus, donata sibi etiam usque in finem perseverantia, illuc integer perducetur, et illic integerrimus jam sine fine beatissimus servabitur, adhaerente sibi misericordia salvatoris sui, sive cum convertuntur, sive cum proeliantur, sive cum coronantur. De praedestinat. sanct., 18: Elegit ergo nos Deus (in Christo) ante mundi constitutionem, praedestinans nos in adoptionem filiorum, non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque, ut essemus. Der Pelagianische Gegensatz lautete: quod futurum Deus quoniam praescivit, ideo nos ante mundi constitutionem elegit et praedestinavit (in Christo), d. h. die Pelagianer hielten sich an die herkömmliche Vorstellung der früheren Lehrer. Dagegen Augustinus: Cum nos praedestinavit, opus suum praescivit, quo nos sanctos et immaculatos facit . . . . Nec quia credidimus, sed ut credamus vocamur, atque illa vocatione, quae sine poenitentia est, id prorsus agitur et peragitur, ut credamus.

*) De diversis quaest. ad Simplic., 16 sq.: Sit hoc fixum atque immobile in mente sobria pietate atque stabili in fide, quod nulla est iniquitas apud Deum, atque ita tenacissime firmissimeque credatur, id ipsum quod Deus cujus vult miseretur et quem vult obdurat, h. e. cujus vult miseretur et cujus non vult non miseretur, esse alicujus occultae atque ab humano modulo investigabilis aequitatis, quae in ipsis rebus humanis terrenisque contractibus animadvertenda est.

und für sich schon unter dem Fluche der Verdammniß Stehenden Einige aus, um sie zum ewigen Leben zu begnadigen: so handelt es sich in diesem Falle nicht mehr um Recht oder Unrecht, sondern um einen Akt der göttlichen Willkür, welche mit der Frage nach dem menschlichen Verdienen in keinem Zusammenhange mehr steht. Weßhalb aber Gott unverdienterweise den Einen Gnade angedeihen läßt, und weßhalb er die Anderen der verdienten Verdammniß überläßt: darauf giebt Augustinus keine nur einigermaßen befriedigende Antwort. Das göttliche Verfahren ist ihm einfach ein aller menschlichen Beurtheilung sich schlechthin entziehendes Problem *).

Von einer Theorie, welche, wie diejenige des Augustinus, das Heil jedes Einzelnen lediglich durch einen absoluten göttlichen Willensakt bedingt erscheinen ließ, mußte das römische Kirchensystem, seit in demselben die priesterlich-sacramentale Vermittlung als unentbehrliche Heilsbedingung anerkannt war, sich mit aller Entschiedenheit abwenden. Der Widerstand der evangelisch gesinnten Geister gegen den vorreformatorischen römischen Katholicismus machte sich daher auch besonders dadurch bemerklich, daß sie den das Heil bedingenden hierarchischen Gnadenmittelamtstheorien den Lehrsatz von der unbedingten göttlichen Vorherbestimmung, die in gleicher Weise alles kirchliche und alles menschliche Seligkeitsverdienst vernichtet, entgegenstellten**). Ohne einen energischen

---

*) Ebendaselbst: Sunt omnes homines . . . una quaedam massa peccati, supplicium debens divinae summaeque justitiae, quod sive exigatur sive donetur, nulla est iniquitas. A quibus autem exigendum, et quibus donandum sit, superbe judicant debitores . . . Eorum non miseretur, quibus misericordiam non esse praebendam, aequitate occultissima et ab humanis sensibus remotissima judicat . . . Conqueritur autem juste de peccatoribus, tanquam de his quos peccare ipse non cogit.

**) Gottschalk hatte im neunten Jahrhundert, im Gegensatze zu dem kirchlichen Semipelagianismus, die Augustinische Theorie bis zur Annahme einer „gemina praedestinatio" überspannt, vergl. dessen der Synode zu Mainz übergebenen libellus fidei, 5: Sicut (Deus) electos omnes praedestinavit ad vitam per gratuitum solius gratiae suae beneficium . . sic omnino et reprobos quosque ad aeternae mortis praedestinavit supplicium per justissimum . . incommutabilis justitiae suae judicium. Doch bemerkt Neander (Kirchengeschichte, IV, 417 f.) ganz richtig, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen seiner und der Augustinischen Lehre nicht stattfinde, da er ja in der That nur die Consequenzen

Rückgang auf die Grundlagen der Augustinischen Anschauung ließe sich in der That eine durchschlagende reformatorische Wirkung gar nicht denken. Galt es doch, auf dem reformatorischen Standpunkte ebenso sehr mit den menschlichen Seligkeitsansprüchen und Heilsvermittelungen unbedingt zu brechen, als das Heil aus dem göttlichen schöpferischen Grunde, aus Gottes offenbarungskräftigem Leben, ursprünglich neu zu gewinnen. Wo wir in dieser Beziehung bei den Reformatoren anfragen: in Melanchthon's Hypotyposen, in Luther's Schrift über den knechtischen Willen gegen Erasmus, in Zwingli's Abhandlung über die Fürsehung, in Calvin's christlichem Unterricht: im Wesentlichen erhalten wir von Allen dieselbe Antwort, daß der letzte und bleibende Heilserfolg und Seligkeitsbesitz nicht durch zeitlich-diesseitige sittliche Arbeit des Menschen, sondern durch ewige, in der Zeit-Entwicklung jedoch heilsgeschichtlich hervortretende, schöpferische Dekrete Gottes bewirkt wird *).

---

der Augustinischen Ansicht zog. Die Bezeichnung gemina praedestinatio hatten übrigens schon Fulgentius von Ruspe und Isidorus von Hispalis gebraucht, doch ohne damit die Folgerungen Gottschalk's zu verbinden. Ueber die Vorherbestimmungslehre der vorreformatorischen Lehrer vergl. Ullmann (die Reformatoren vor der Ref., I, 43 f.). Wicliffe in seinem trialogus (II, 14) sagt: Videtur mihi probabile, quod Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum. Et sic sunt aliqui praedestinati, h. e. post laborem ordinati ad gloriam, aliqui praesciti, h. e. post vitam miseram ad poenam perpetuam ordinati. Huß in seinem tractatus de ecclesia, (Histor. et Monum., I, 213 sq.): Dupliciter homines possunt esse de sancta matre Ecclesia, vel secundum praedestinationem ad vitam aeternam, quomodo omnes finaliter sancti sunt de sancta matre Ecclesia, vel secundum praedestinationem solum ad praesentem justitiam, ut omnes, qui aliquando accipiunt gratiam remissionis peccatorum, sed finaliter non perseverant.

*) Daß Luther seine streng prädestinatianische Ansicht, die er in seiner Schrift: de servo arbitrio, gegen Erasmus ausgesprochen, „wornach der ewige göttliche Wille Etliche nach dem Vorsatz fahren läßt, verwirft und verdammt", niemals zurückgenommen hat, ist bekannt (vergl. meinen Unionsberuf, 56 ff.). Zwingli, de providentia (Opera IV, 113), beschreibt die electio als libera divinae voluntatis de beandis constitutio. Treffend bemerkt er gegen den Semipelagianismus der Scholastiker: Puta, posteaquam viderit sapientia quales futuri eramus, h. e. qualiter habituri et quomodo constituti futuri simus, tunc tandem de nobis pronuntiare! Quod quid aliud est, quam dei decretum

Mit dem Entschlusse, zu ihren äußersten Consequenzen fortzugehen, hat allerdings nur Calvin die Augustinische Vorherbestimmungslehre wieder aufgenommen. Fest überzeugt, daß die Auswahl Einiger zur Seligkeit aus einer Gesammtheit von nach gerechtem Urtheile Verworfenen der göttlichen Gerechtigkeit nicht den geringsten Eintrag thue, die göttliche Gnade aber in ein nur um so herrlicheres Licht stelle: betrachtete er, in Uebereinstimmung mit Augustinus, die Motive der Erwählung als ein unergründliches Geheimniß *). Gleichwohl bestimmte er in einem Punkte die ganze Frage bedeutend schärfer als Augustinus. Wenn nämlich der letztere lehrte, daß die göttliche Weltregierung nicht nur die allgemeinen heilsgeschichtlichen Ergebnisse, sondern auch die besonderen Schicksale jedes Einzelnen von Ewigkeit vorherbestimmt habe:**) so hatte er es dabei unterlassen, die Frage genauer zu erörtern, wie unter dieser Voraussetzung der Sündenfall des ersten Menschen von dem ewigen göttlichen Vorherbestimmungsdekrete ausgenommen sein könne? Unstreitig ist dieß ein wesentlicher Mangel an Folgerichtigkeit. Denn wäre der Fall des ersten Menschen ohne oder wider Gottes Willen erfolgt: so wäre die ganze, unter die Herrschaft der Sünde und der Gnade fallende, menschheitliche Ent-

---

et constitutionem par facere humani judicis deliberationi ac decreto? Melanchthon sagt in den Hypotyposen (ed. Aug., 18): Si ad praedestinationem referas humanam voluntatem, nec in externis nec in internis operibus ulla est libertas, sed eveniunt omnia juxta destinationem divinam.

*) Er definirt (inst. III, 21, 5 sq.) die praedestinatio als aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes, sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus. . . . Quos damnationi addicit, his justo quidem et irreprehensibili, sed incomprehensibili ipsius judicio vitae aditum praecludi.

**) De aeterna praedestinatione (Op. ed. Amst., VIII, 623 sq.): Deus dicitur providentia sua mundum regere, non modo quia propositum a se naturae ordinem tuetur, sed quia peculiarem uniuscujusque ex suis creaturis curam habet ac gerit . . . Summa autem huc redit: quamvis homines . . . lasciviant, arcano tamen fraeno gubernari, ut ne digitum quidem movere queant, nisi ad exequendum Dei magis quam suum opus.

wicklung ein von Gott nicht beabsichtigter Zufall, und die göttliche Heilsoffenbarung die nachträgliche Correktur eines Gottes Weltplan unverhofft durchkreuzenden und verderbenden menschlichen Fehltrittes.

Der sogenannte Infralapsarismus sucht sich freilich, indem er den Sündenfall der Einwirkung des göttlichen Dekretes entzieht, bei der Annahme zu beruhigen, daß die erste Sünde von Gott vorhergewußt, wenn auch nicht vorherbestimmt gewesen sei, während er die auf Adam folgenden Sünder zur Verdammniß vorhergewußt werden läßt, weil sie vorherbestimmt sind*). Ist nun auch bei infralapsarischer Lehrweise — wie A. Schweizer richtig bemerkt — die Meinung eigentlich die, daß der Sündenfall unausbleiblich geschehen und nicht wider oder ohne Gottes Willen eingetreten sei**): so fehlt es ihr doch an dem Muthe entschiedener Anerkennung, daß auch das Böse in Gottes Weltplan aufgenommen sei, wie dessen Folge die Verdammniß. Gewiß hat die reformirte Dogmatik darin den rechten Weg betreten, daß sie den göttlichen Weltplan im Allgemeinen supralapsarisch bestimmt sein, und erst auf dem dunkeln Grunde der erkannten und überwundenen Sünde die Lichtgestalt des Heils im vollen Glanze strahlen und den ganzen Reichthum der göttlichen Weisheit und Liebe

---

*) Entschieden supralapsarisch lehrt Calvin (inst. III, 23, 7 sq.): Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum, et in eo posterorum ruinam praevidisse, sed arbitrio quoque suo dispensasse. . . . . Lapsus est enim primus homo, quia Dominus ita expedire censuerat. Cur censuerit, nos latet. Aehnlich Beza in seiner während des Mömpelgarder Religionsgespräches verfochtenen Schrift: de praedestinationis doctrina et vero usu, 1583. Aber die späteren reformirten Bekenntnißschriften umgingen, die Dogmatiker scheuten die supralapsarische Consequenz, und die Dortrechter Synode unterließ, des hartnäckigen Verharrens des Gomarus auf der supralapsarischen Ansicht ungeachtet, eine Entscheidung zu ihren Gunsten. Vergl. A. Schweizer (die protestantischen Centraldogmen, II, 181 ff.). Infralapsarisch lehren fast alle früheren reformirten Bekenntnisse, z. B. Conf. belg. 16: Deum se ipsum . . demonstrasse . . misericordem et justum: misericordem quidem eos damnatione et interitu liberando et servando, quos in aeterno et immutabili consilio suo . . . per Jesum Christum . . elegit . . . justum vero, alios in illo suo lapsu et perditione relinquendo, in quam sese ipsi praecipiter dederunt.

**) A. Schweizer a. a. O., II, 163.

offenbar werden läßt*). Erfüllt doch die weltregierende Weisheit Gottes in der Vorherbestimmung zur Verdammniß, wie in der Vorherbestimmung zur Seligkeit, denselben höchsten und letzten Weltzweck der Verherrlichung Gottes in seinen Werken**).

§. 72. Gleichwohl liegt in dem rücksichtslos vollzogenen Prädestianationsdogma etwas, wogegen das Gewissen im Innersten Universalismus u. Partikularismus.

*) Die Glaubenslehre der evang.-reformirten Kirche, II, 123: „Nicht weil die Sünde zugelassen ward, darum sollte gleichsam nachbessernd die Erlösung kommen, sondern weil Erlösung als höchst mögliche Manifestation Gottes der Zweck für die Welt ist, darum mußte im Weltplan die Sünde eintreten. Mag man sich in Dortrecht gescheut haben, für den Supralapsarismus aufzutreten, jedenfalls ist er die innere Orthodoxie." Der Arminianismus zeigt hingegen das Bestreben, die supralapsarische und infralapsarische Ansicht als wesentlich auf dasselbe führend darzulegen. Vergl. Episcopius (inst. th., IV, 5, 5): Duplex est eorum sententia, qui absolutam hujusmodi praedestinationis gratiam adserunt. Una est eorum, qui statuunt, decretum praedestinationis absolute a Deo ab aeterno factum esse ante omnem hominis aut condendi aut conditi aut lapsi (nedum resipiscentis et credentis) considerationem vel praevisionem. Hi supralapsarii vocantur. Altera est eorum, qui praedestinationis istius objectum statuunt homines definite praescitos, creatos ac lapsos, gegen Gomarus, der als Gegenstand der Prädestination homines creabiles, labiles, reparabiles, salvabiles, h. e. qui creari ac praedestinari poterant, faßte. Limborch (th. chr., IV, 2, 4) ist der Meinung: Videntur hae sententiae aliquatenus discrepare, quia una praedestinationem praeordinat lapsui, altera subordinat; altera alteram absurdo gravi premit, altera nempe, quod Deum faciat tyrannum . . . altera, quod Deum faciat insipientem . . . Attamen, si recte inspiciantur, utramque amice inter se convenire comperiemus, weil sie beide nämlich darin übereinstimmten: peccatum reprobationis non esse causam, sed merum beneplacitum divinum. Limborch verwirft von seinem Standpunkte natürlich beide Ansichten.

**) De aeterna Dei praed., a. a. O., 606: Non fuisse creatos in diem exitii impios, nisi quia Deus suam in illis gloriam illustrare voluit... Ergo hoc axioma retinendum: sic Deo fuisse curae salutem nostram, ut sui non oblitus gloriam suam primo loco haberet, adeoque totum mundum hoc fine condidisse, ut gloriae suae theatrum foret. Die reformirten Bekenntnißschriften vermeiden in der Regel die letzten Spitzen des Dogmas in Gemäßheit des Ausspruches der Gallicana, art. 8: En confessant, que rien ne se fait sans la providence de Dieu nous adorons en humilité les secrets qui nous

sich sträubt*), und es giebt auch gegen die Abwege desselben in Wirklichkeit keine andere Hülfe als das Gewissen. Wenn die durch Luther's rücksichtslose Geltendmachung der doppelten Vorherbestimmung erschreckte spätere lutherische Dogmatik einen, die Härten der Lehre anscheinend ausgleichenden, Mittelweg einschlug, indem sie Gottes ewigen Heilsrathschluß einerseits als einen universalen, d. h. auf alle Menschen ohne Ausnahme bezogenen, andererseits als einen particularen, d. h. in Folge des Widerstandes von Seite der Ungläubigen nur auf einen Theil der Menschheit bezüglichen, faßte**): so zeigte sich bald, daß durch diesen Ausweg weder Vernunft, noch Gewissen sich befriedigt fühlen konnten. Die Annahme eines universalen, ewigen, göttlichen Decretes, das sich nur theilweise verwirklicht, verletzt eben so sehr die göttliche Ehre, weil sie einen göttlichen Willen voraussetzt, welcher in Wirklichkeit dem menschlichen weichen muß, als das sittliche Bewußtsein, weil sie einen großen Theil der Menschen zu Grunde gehen läßt, dem voraussichtlich die göttliche Gnade hätte Hülfe leisten können. Unverkennbar kehrt der Pelagianismus hier nur auf einem Umwege in das theologische System zurück. Wenn die göttliche Vorherbestimmung zur Seligkeit — und lediglich eine solche läßt die lutherische Dogmatik gelten — von der göttlichen Vorhersehung des Glaubens in dem Vorherbestimmten abhängig gemacht wird***): dann ist ohne Frage

sont cachés, sans nous enquérir par dessus nostre mesurée, mais plustot appliquons à nostre usage ce qui nous est montré en l'Escriture sainte, pour estre en repos et secureté.

*) Decretum horribile nennt Calvin selbst (inst. III, 23, 7) das decretum reprobationis.

**) Formula conc. S. D. 11, 28 sq.: Firmissime et constanter illud retinendum est, quod . . . promissio Evangelii sit universalis h. e. ad omnes homines pertineat . . . Quod autem multi vocati sunt, pauci vero electi, ejus rei causa non est vocatio divina . . . voluntas enim mea haec est, ut major eorum . . . pars . . . condemnetur atque in aeterna morte maneat.

***) Hollaz (examen, 608): Sensu specialissimo et strictissimo praedestinatio notat aeternum Dei decretum, determinatum sive applicatum ad quosdam secundum individua homines, quos Deus ex communi corruptionis massa ad vitam aeternam elegit, propterea quod illos in Christum finaliter credituros esse distincte praevidit.

der menschliche individuelle Glaube wirksamer, als der göttliche universelle Wille, und das ewige göttliche Wollen erscheint nicht mehr als schlechthin durch Gott selbst, sondern vorzugsweise durch das Verhalten, welches dem Menschen Gott gegenüber beliebt, bedingt.

Unter solchen Umständen dürfen wir uns nicht wundern, wenn neuerlich selbst Thomasius die Schwäche des lutherischen Gegensatzes gegen die reformirte Erwählungslehre und deren Consequenzen eingestanden hat. Wenn dieser Theologe die Lösung der Schwierigkeit in der Annahme findet, daß die Alle umfassende Liebe Gottes, dadurch daß sie die menschliche Freiheit gewollt, ihrem eigenen Liebeswillen eine Schranke gesetzt habe: *) so scheint uns mit der Annahme einer solchen Selbstbeschränkung der göttlichen Liebe die Schwierigkeit erst recht ihren Anfang zu nehmen. Wenn nämlich Gott, wie wir gezeigt haben, seinem Wesen nach die Liebe ist, so läßt sich diese in ihm nur schlechthin, nicht aber irgendwie beschränkt, vorstellen. Die beschränkte ist selbstverständlich die menschliche, d. h. unvollkommene, Liebe. Soll gleichwohl die Absolutheit trotz ihrer Selbstbeschränkung dadurch in Gott aufrecht erhalten bleiben, daß Gott seinen Liebeswillen selbst beschränkt: so gehört es vor Allem zum Wesen Gottes, daß er sein eigenes Wesen nicht aufgeben, daß er mithin vermöge seiner Liebe niemals weniger lieben kann, als dieß seiner, als des Absoluten, würdig ist. Die Kernfrage bleibt daher immer: ob der Schöpferzweck Gottes, als der schlechthinigen Liebe und Güte, wirklich der gewesen sein kann, aus der Gesammtheit der von ihm erschaffenen Menschen lediglich einige Wenige für das ewige Heil, die große Mehrheit der übrigen dagegen für die ewige Verdammniß zu bestimmen? In schließlicher Beziehung ist das Endergebniß lutherischer- wie calvinischerseits dasselbe. Das Ende der heilsgeschichtlichen Wege Gottes wäre beidemal, daß die Hölle weit besetzter wird als der Himmel.

Nicht in der Erwählungslehre an sich liegt die Quelle des aus den scharfen Folgerungen derselben hervortretenden Irrthums. Gerade ihre folgerichtige Ausbildung bei Calvin ist die wissenschaftlich allein befriedigende. Wenn sie das Gewissen umso-

*) Christi Person und Werk, I, 458.

weniger befriedigt: so liegt der Grund hiervon in dem Lehrpunkte von der allgemeinen Verdammniß aller Geborenen als solcher*). Wenn ein jeder Mensch als solcher die ewige Verdammniß verschuldet hat, so geschieht ihm vermittelst derselben nichts als was er verdient. Der Heilszweck ist einer solchen Annahme zufolge nicht nothwendig mit dem Weltzwecke verknüpft. Es wäre nur eine ordnungsmäßige Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit, wenn — nach dem Falle des ersten Menschen — die ganze Menschheit in schauerlichem, ewigem Verderben unterginge. Ist aber das Heil nicht nothwendig von Gott beabsichtigt, dann kann es in der Welt nur noch zufällig erfolgen; und jener außerordentliche, unbegreifliche Rathschluß Gottes, wornach aus der verdienter Maßen der Verdammniß geweihten menschheitlichen Gesammtheit Einige für die Seligkeit bestimmt werden, gewinnt wenigstens den Schein einer bloß zufälligen göttlichen Entschließung, wenn auch die Prädestinatianer mit richtigem Takte daran festgehalten haben, daß Gottes ewige Weisheit, nur in einer uns verborgenen Weise, die geheimnißvolle Auswahl getroffen habe. Allein bei der bloßen Verweisung auf das geheimnißvolle Walten der göttlichen Weltregierung kann sich weder das Gewissen, noch die Vernunft beruhigen. Daß allen Menschen ein schlechthin gleichartiges Schicksal bevorstehe, das ist sicherlich nicht ein Postulat der göttlichen Liebe. Allein Calvin ist auch nicht im Rechte, wenn er jene Forderung kurzweg mit dem Bemerken niederschlagen will, daß es Gott ein Kleines gewesen wäre, anstatt Menschen, Ochsen, Esel oder Hunde aus uns werden zu lassen**). Hat doch schon Schleiermacher hierauf treffend

*) A. Schweizer (die protest. Centraldogmen, II, 64) sagt mit Beziehung auf das Anstößige des Supralapsarismus sehr richtig: „Wird in diesem Hartes, Verletzendes, unmöglich Festzuhaltendes erkannt: so läßt sich nicht bloß diese letzte Spitze abstumpfen, es muß die Aufgabe reifen, die Grundvoraussetzung selbst, welche nothwendig zu dieser Spitze führt, und in ihr erst den Halt und das tragende Fundament findet, zu reformiren."

**) Inst., III, 22, 1: Respondeant, cur homines sint magis quam boves aut asini. Quum in manu Dei esset, canes ipsos fingere, ad imaginem suam formavit.

erwiedert, daß wir, wenn nicht zu Menschen, überhaupt gar nicht erschaffen wären*).

Wir müssen vor Allem die zeitliche von der ewigen Bestimmung des Menschen unterscheiden. Innerhalb unserer zeitlichen Bestimmung kann unser Schicksal schon wegen der Verschiedenheit der Individualitäten, die einer entsprechenden verschiedenartigen Entwicklung bedürfen, unmöglich dasselbe sein, und es ist eine Thatsache der Erfahrung, daß der eine Mensch im Unglück, der andere im Glück seine edelsten Charaktereigenschaften ausbildet, daß das eine Volk im Kampfe, das andere im Frieden seine höchsten Tugenden zur schönsten Blüthe entwickelt. Ganz anders verhält es sich dagegen mit der ewigen Bestimmung des Menschen. Denn, wie verschieden auch die Wege ausfallen mögen, auf denen die verschieden gearteten Individuen ihrer Vollendung entgegengehen: das Ziel kann doch immer nur dasselbe sein, das Heil. Hat Gott Alles gut und den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, so hat er damit Alles, und insbesondere den Menschen, zum Heile erschaffen. An diesem Universalismus des Heils hat die lutherische Dogmatik mit Recht, im Widerspruche mit der reformirten, festgehalten. Die logische Consequenz scheint zwar der reformirten Lehre günstiger; allein das Gewissen in uns und die h. Schrift innerhalb des heilsgeschichtlichen Offenbarungslebens legen ein entscheidendes Zeugniß gegen einen göttlichen Particularismus ab, in Folge dessen der Heilszweck vermöge ewigen Decretes nur an einem eng begrenzten Theile der Menschheit sich verwirklichen würde. Gehört es doch nothwendig zur Bestimmung eines jeden Menschen, daß ihm als solchem die Möglichkeit, den Heilszweck für seine Person zu erreichen, verbürgt ist.

Wäre der prädestinatianische Particularismus mit seiner unbedingten doppelten Vorherbestimmung eine Wahrheit: dann könnte auch das religiöse Vermögen, schon deßhalb, weil es nichts Anderes als der entsprechende Ausdruck eines zwischen Gott und dem Menschen thatsächlich bestehenden Heilsverhältnisses ist, nur sporadisch, lediglich in den zur Seligkeit vorherbestimmten Individuen, vorkommen; in den Verworfenen könnte lediglich das Bewußtsein

*) Ueber die Lehre von der Erwählung (sämmtl. Werke, I, 2, 455).

ihrer Verdammungswürdigkeit entstehen. Beweist nun aber die Erfahrung im Gegentheil, daß kein Mensch an sich ohne religiöses Vermögen, d. h. schlechthin verdammungswürdig, in die Welt kommt: so ist schon die Gewissensthatsache eine gewichtige Instanz gegen die Ausschließlichkeit des prädestinatianischen Particularismus.

Zu dieser tritt durch das Zeugniß der h. Schrift noch eine neue hinzu. Schriftstellen, wie 1. Tim. 2, 4*), Apost. 17, 30**), Röm. 11, 32***), Tit. 2, 11†) u. s. w.††) bezeichnen die göttliche Heilsabsicht so unumwunden als eine die gesammte Menschheit umfassende, daß die künstliche Hypothese von einem doppelten göttlichen Willen, einem offenbaren unwirksamen Scheinwillen und einem verborgenen wirksamen Machtwillen, das Gewicht solcher Zeugnisse nicht zu entkräften vermag. Und bedroht denn die Annahme einer solchen Zweideutigkeit im göttlichen Wollen selbst nicht eben so sehr die Autorität Gottes, als seines geoffenbarten Wortes, mit Herabwürdigung? †††) Dagegen löst sich das Räthsel der Erwählungslehre vermittelst der Ergebnisse, die wir in dem Lehrstücke von der Erbsünde gewonnen haben, ohne Schwierigkeit. Wird nämlich der Mensch nicht schon an und für sich als ein Verdammter geboren, wird er erst in dem Maße, in welchem er die Sünde vermöge persönlicher Selbstbestimmung zu seiner eigenen That macht, verdammungswürdig: so fällt der dunkle Hintergrund dieser Lehre, wornach jeder Mensch schon vermöge seiner Geburt ein Gegenstand der göttlichen Verwerfung ist, in sich selbst zusammen; von einer ewigen Auswahl Begnadigter aus einer Masse von Geburt an Verworfener im herkömmlichen Sinne des

---

*) *Ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν.*

**) *Ὁ θεὸς τὰ νῦν παραγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις, πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν.*

***) *Συνέκλεισεν ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ.*

†) *Ἐπεφάνη ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις.*

††) Vergl. noch 2 Petr. 3, 9: *Μακροθυμεῖ εἰς ὑμᾶς, μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι, ἀλλὰ πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι*; Joh. 3, 16; 1 Joh. 2, 2; Luk. 19, 10; Röm. 5, 18 f.

†††) Mit Recht macht Buddeus (compendium, 142) gegen die Unterscheidung zwischen voluntas signi und beneplaciti, oder einem unwirk-

Wortes kann nicht mehr die Rede sein. Die doppelte Vorherbestimmung verliert ihren apriorischen Halt- und Stützpunkt*).

Nun gibt es aber, wie wir schon früher dargethan haben, eine Vorherbestimmung der Individuen zum Heile oder zur Verdammniß überhaupt nicht. Eben darum, weil der göttliche Heilsrathschluß ein ewiger ist, bezieht er sich auf die Menschheit als solche, wie sie als ewige Idee in Gott ist, wie denn auch Gott in Adam nicht bloß einen Menschen, sondern die Menschheit selbst geschaffen hat. Daß Gott einen bestimmten Menschen zu dem Zweck geschaffen habe, damit er verloren gehe, ist ein in sich um so widerspruchsvollerer Gedanke, als die göttliche Schöpferthätigkeit der Natur der Sache nach nur Gutes und Heilsames erzwecken kann**). Dagegen bleibt es immer noch in Frage, ob, jenes zweifellosen, durch das Gewissen und die h. Schrift bezeugten, universellen göttlichen Heilwillens, der die Menschheit als solche von Ewigkeit her zum Heil vorherbestimmt hat, ungeachtet, ein Theil der Menschheit verloren gehe, d. h. ewig verdammt werde? Was nun die Beantwortung dieser Frage betrifft, so ist aus einem Dilemma dabei nicht herauszugelangen. Will nämlich Gott das Heil der Menschheit, so muß ihr dasselbe auch wirklich zu Theil werden. Will er dasselbe nicht wirklich: so kann er auch nur das Gegentheil davon wollen, so hat er die Menschheit zum Verderben bestimmt. Daß er sie hiezu nicht bestimmen konnte: das bedarf nicht erst eines Beweises. Will er also das Heil der Menschheit, so kann er nicht nur das eines Bruchtheiles derselben, er muß das der Gesammtheit wollen. Daß nun gleichwohl erfahrungsgemäß viele Menschen den Heilsbesitz während ihres irdischen Daseins theils nicht antreten können — was sowohl bei den im Alter der Unmündigkeit gestorbenen Kin-

---

samen und einem wirksamen göttlichen Willen geltend, daß sie jedenfalls keine Anwendung auf den göttlichen Heilszweck in der Welt finden dürfe, da es Gott mit der Heilsbestimmung des Menschen nicht anders als ernstlich meinen könne.

*) Vergl. Bd. II, Lehrstück 2, §. 8.

**) Treffend sagt Hoffmann (Schriftbeweis, I, 218): „Gegenstand des ewigen Willens Gottes sind nach der Schrift nicht die Menschen als Einzelne, sondern der Mensch ist es, oder, was gleichviel sagen will, die Menschheit."

dern, als den mit der Heilsverkündigung ohne ihre Schuld unbekannt gebliebenen Heiden der Fall ist — theils nicht antreten wollen, was bei denen sich ereignet, welche das dargebotene Heil aus Widerwillen dagegen nicht annehmen und ohne Vertrauen darauf aus dieser Welt gehen: das ist das heilsgeschichtliche Räthsel der Erwählungslehre. Die eigentliche Schwierigkeit desselben gehört jedoch nicht sowohl dem theologischen, als dem anthropologischen Gebiete an. Wenn nämlich die Menschheit als solche unter der Leitung und Einwirkung der, auf den Heilszweck bezogenen, ewigen göttlichen Decrete steht und ihrer Seligkeitsvollendung demgemäß gar nicht entgehen kann: wie ist es da möglich, daß viele ihr angehörende Individuen endgültig anders wollen können, als das Ganze will? Eine solche Möglichkeit wäre doch nur unter der Bedingung denkbar, daß ein Mensch wirklich aufhören könnte, Mensch zu sein. Eine zeitweise Unterdrückung des Gewissens, d. h. der Gottesgemeinschaft, und insofern ein Zustand von Entmenschung, kommt allerdings, wenn auch nur in seltenen schauerlichen Fällen, vor. Allein hier handelt es sich darum, ob ein solcher Zustand in endloser, d. h. unwiderruflicher, Weise vorkommen könne? Eine erschöpfende Beantwortung dieser Frage ist hier darum noch nicht am Platze, weil wir damit der Untersuchung über die sogenannte Ewigkeit der Höllenstrafen oder der Verdammniß vorgreifen müßten, welche wir erst am Schlusse unserer Dogmatik vornehmen können.

Für einmal steht uns auf dem Grunde des Gewissens und der h. Schrift unter allen Umständen so viel unerschütterlich fest, daß es eine göttliche Vorherbestimmung der Menschheit lediglich zum Heile gibt, daß diese aber niemals eine äußere Nöthigung zum Heile für den Einzelnen in sich schließen kann, sondern an dessen freie sittliche Selbstbestimmung geknüpft ist*). Die Thatsache, daß nicht alle Menschen während ihres irdischen Daseins in den Heilsbesitz gelangen, berechtigt in keiner Weise zu dem Schlusse, daß von dem Resultate dieses Zeitlebens die ewige Entscheidung

*) Es ist nicht unbedenklich, mit Schöberlein (Stud. u. Krit., 1852, II, 462) zu sagen: „Gottes Wille muß, indem er einen creatürlichen Willen schafft, zugleich die Macht — sich vorbehalten, den creatürlichen Willen, auch wenn er seine Kraft zur Abkehr von Gott mißbrauchte, in die Einheit mit sich, wozu er bestimmt ist, zurückzuführen."

abhängig sei. Umgekehrt, weil die Vorherbestimmung eine ewige ist, darum kann sie auch nicht von zeitlichen Bedingungen abhängen; nur fällt ihr letzter Erfolg nicht mehr in die Region des Diesseits, sondern des Jenseits, der Ewigkeit. Schleiermacher hat treffend bemerkt, daß eine unumschränkte Freiheit sich mit der Natur eines Geschöpfes nicht vertrage*). Wenn es in der Macht des Geschöpfes läge, dem göttlichen Heilswillen ewig zu widerstreben, so wäre dasselbe damit dem ewigen Gott nicht nur gleich, sondern überlegen geworden. Je gewisser das geschöpfliche Wirken als solches ein endlich begrenztes ist, je weniger das Böse seiner Natur nach jemals ewige Erfolge zu erreichen vermag: um so gewisser sind die Manifestationen des Bösen in der Menschheit auch von bloß zeitgeschichtlichem Umfange, um so weniger läßt sich denken, daß eine Anzahl von Menschen die Befähigung zu ewigem Widerstreben gegen die göttlichen Heilswege in sich trage. Darum ist auch Schleiermacher in gewissem Rechte, wenn er den Begriff der „Verwerfung" nur in so weit gelten läßt, als es in der jeweiligen Gesammtmasse der Menschheit immer noch solche giebt, die, ohne an und für sich betrachtet die Möglichkeit belebt zu werden zu verlieren, doch noch nicht belebt**), oder, wie er sich anderwärts ausdrückt, übergangen sind***).

Allein hier zeigt sich nun ein Punkt, an dem wir uns von Schleiermacher trennen müssen. Denn, wenn ihm die Uebergangenen lediglich die noch nicht in die Heilsgemeinschaft Aufgenommenen sind: so hat Strauß eine gewisse Berechtigung, seiner Erwählungslehre Spinozismus, d. h. eine völlige Unterdrückung des menschlichen Willens gegenüber der göttlichen Ursächlichkeit†), zum Vorwurfe zu machen. Außerhalb des Heils giebt

*) Ueber die Lehre von der Erwählung, a. a. O., 455.

**) A. a. O., 460.

***) Der christl. Glaube, II, §. 119, 2. Daher ist Calvin's Behauptung (inst. III, 23, 1): Quos Deus praeterit, reprobat, unrichtig.

†) Die christl. Glaubenslehre, II, 459 f. Strauß spricht (a. a. O., 462) von der „Zwittergestalt auch dieses Theils der Schleiermacher'schen Glaubenslehre". Der verwandte Satz bei Spinoza (tractatus theol. pol., 3) heißt: Cum nemo aliquid agat nisi ex praedeterminato naturae ordine, h. e. ex Dei aeterna directione et decreto, hinc sequitur, neminem sibi aliquam vivendi rationem eligere, neque aliquid efficere

es nämlich für den Menschen nicht nur „das Unbestimmte"*), noch nicht in die Heilsgemeinschaft aufgenommen zu sein, sondern das ganz Bestimmte, unter der Macht der sündlichen Einwirkungen zu stehen. Die Erlösung ist nicht nur das Eintreten in das Reich Gottes, sondern auch das Austreten aus dem Reiche des Bösen, und es liegt der Erwählungslehre insbesondere die große Wahrheit zu Grunde, daß die Macht des Guten eine ewige, die des Bösen lediglich eine zeitliche ist.

Von hier aus erledigen sich auch die Schriftstellen, in welchen von der Verstockung und Verhärtung des Menschen durch Gott die Rede ist. Wenn von Pharao erzählt wird, daß Gott sein Herz verhärtet habe**), so leuchtet ein, daß hier von einer ewigen Verstockung nicht die Rede sein kann. Der Abschnitt Röm. 9—11 bezieht sich so augenscheinlich auf die bloß einstweilige Verwerfung Israels in seiner Gesammtheit, als erwählten Bundesvolkes (waren es doch nur einzelne jüdische Individuen, die sich zum Evangelium bekehrten), daß nur ein grobes exegetisches Mißverständniß dem Apostel die Annahme einer ewigen Judenverwerfung unterlegen kann***). Es ist nun einmal das große Gesetz des Bösen auf Erden, daß es in seinen Manifestationen auf die Region der Zeitlichkeit beschränkt ist, und daß mithin die-

---

nisi ex singulari Dei vocatione, qui hunc ad hoc opus, vel ad hanc vivendi rationem prae aliis elegit.

*) Der christl. Glaube, a. a. O.: „Denn nur dieses Unbestimmte sind für uns die noch nicht Aufgenommenen. Sie sind noch ohne geistige Persönlichkeit mit in die Masse des sündlichen Gesammtlebens versenkt, und so lange die göttliche Vorherbestimmung an ihnen noch nicht an's Licht getreten ist, sind sie nur eben da, wo die ganze Kirche vorher auch war".

**) Bekanntlich wechselt an den betreffenden Stellen 2 Mose 4, 21 bis 14, 17 das Subject, und die Verstockung wird ebenso oft auf Pharao selbst, als auf Gott zurückgeführt, gewissermaßen zum Zeichen, wie in dem sittlich selbstverantwortlichen Handeln die göttliche und die menschliche Ursächlichkeit sich niemals von einander trennen lassen.

***) Daher beziehen sich auch die Begriffe ἀπώλεια (9, 22) und δόξα (9, 23) nicht auf die ewige Verdammniß und die ewige Herrlichkeit, sondern auf die zeitliche Verwerfung des Judenthums in Folge der Nichtannahme des Evangeliums, und die zeitliche Bevorzugung des Heidenthums in Folge der günstigen Aufnahme der evangelischen Predigt unter den Heiden. Vergl. auch Köstlin (Jahrbücher für deutsche Theol. 1, 1, 74), Schott (der Römerbrief, s. Endzweck u. Gedankengang nach ausg., 292).

jenigen Anordnungen und Veranstaltungen der göttlichen Weltregierung, welche das Böse betreffen, eine Störung oder Abänderung der ewigen Weltplane Gottes niemals herbeizuführen vermögen. Daß die Welt die unabänderliche Bestimmung in sich trägt, als Wirkungsstätte des Guten und Offenbarungsstätte des Heils in Herrlichkeit sich zu vollenden: das ist der Kern der Prädestinationslehre. Erscheint dieselbe lutherischerseits ungenügend, weil der menschliche Wille hier den göttlichen überbietet, reformirterseits verletzend, weil der göttliche Wille hier den menschlichen vernichtet, und geht sie auf beiden Seiten von der falschen Doppelvoraussetzung aus, daß der Mensch als solcher schon verdammt und das Heil als solches nur eine Ausnahme neben dem regelmäßigen Vollzuge der göttlichen Strafgerechtigkeit sei: so ist eben damit die Unhaltbarkeit des hergebrachten Dogmas hinlänglich erwiesen und das Bedürfniß einer Revision desselben ausreichend dargethan.

§. 73. Allein, trotz ihrer Mängel, ist in der hergebrachten Prädestinationslehre auch bereits der Punkt enthalten, von welchem aus jene überwunden werden können. Selbst das schroffe Vorherbestimmungsdecret Calvin's war gemildert durch seine Bezogenheit auf den heilsgeschichtlichen Mittelpunkt der Erscheinung des Erlösers. Deßhalb kann auch nur ein völliges Mißverständniß von dieser Lehre behaupten, daß sie das Fatum auf den Thron setze*), da sie doch das göttliche Dekret im Allgemeinen als einen freien Akt der Allmacht, und die Vorherbestimmung zur Seligkeit insbesondere als einen freien Akt der Gnade Gottes faßt**). Aus diesem Grunde läßt auch Calvin den göttlichen Rathschluß zeitgeschichtlich sich verwirklichen; nicht ein deistisch jenseitiger Gott ist es, welcher die Menschen in Folge einer zwingenden Nothwendigkeit zur Seligkeit oder zur Verdammniß determinirt, sondern ein persönlich sich selbst offenbarender, welcher, aus seinem ewigen Grunde sich selbst mit-

Das Verhältniß der Erwählung zur Erlösung in Christo.

*) Rudelbach, Reformation, Lutherthum und Union, 300 ff., und meine Gegenbemerkungen in meinem Unionsberuf des evang. Protest., 77 ff.

**) Inst., III, 21, 7: Satis jam liquet, Deum occulto consilio libere quos vult eligere aliis rejectis .... Ita in adoptione generis Abrahae enituit quidem liberalis Dei favor, quem aliis negavit. In Christo tamen membris longe praestantior eminet vis gratiae.

theilend, an dem Leben der Welt theilnimmt, in den Vorherbestimmten das Bewußtsein ihrer Vorherbestimmung hervorruft, und ihnen durch das Mittel der Erlösung in der Person Christi den Heilsbesitz verbürgt und zueignet. Wenn daher die Vorherbestimmung einerseits ein ewiges göttliches Dekret ist, so ist sie andererseits auch eine heilsgeschichtliche menschliche Erfahrung, und zwar die möglichst zuverlässigste von allen, weil der seiner Seligkeit von Ewigkeit her in Gott Gewisse durch keine widergöttliche Macht um den endgültigen Besitz derselben gebracht werden kann*). Sofern sie aber zugleich eine schlechthin subjective Erfahrung ist, indem Keiner an der Stelle eines Andern seines Heils gewiß sein kann, ist auch Keiner befähigt oder berechtigt, über das Verhältniß eines Andern zu dem göttlichen Heilsdecrete ein entscheidendes Urtheil abzugeben. Die Erwählten sind lediglich Dem bekannt, welcher sie von Ewigkeit her erwählt hat, und wenn es schon auf dem Standpunkt Calvin's ein Frevel wäre, einzelne Individuen als Verworfene zu bezeichnen**), so wäre dieß noch verwerflicher auf dem unsrigen, nach welchem die noch unter der Macht der Sünde Stehenden aus uns unbekannten Gründen, wiewohl eben so sehr wie die bereits Berufenen auf das Heil angelegt, gleichwohl durch die göttliche Gnade noch nicht berufen sind***).

Wenn wir daher fragen, wie Gott den Vollzug seines ewigen Rathschlusses in der Zeit verwirkliche, so giebt es hierauf nur eine Antwort: durch sich selbst, durch persönliche Selbstmittheilung seines bewußten offenbarungsmäßigen Lebens. Da aber Gott die absolute Persönlichkeit ist, so ist eine wirklich adäquate Offenbarung Gottes nur in der Form

---

*) Keckermann, systema, 305: Electio ut est primum principium nostrae salutis, ita plane est immutabilis.

**) Vergl. hierüber das treffliche Wort Calvin's (inst., III, 23, 14): Quia nescimus, quis ad praedestinatorum numerum pertineat, sic nos affici debere, ut omnes velimus salvos fieri. Ita fiet, ut quisquis nobis occurret, eum studeamus facere pacis consortem.

***) Der scheinbar umgekehrte Ausspruch Jesu (Matth. 22, 14; vgl. Luk. 14, 16—24) bezieht sich nicht auf die ewige Erwählung, sondern auf die zeitgeschichtliche Einladung der Heiden zur Theilnahme am Gottesreiche und die damit verbundene einstweilige Ausschließung des jüdischen Volksthums und des pharisäischen Werkthums.

des Personlebens, und zwar als zeitliche nur in der Form des menschlichen Personlebens, möglich. Daher ist es der Mensch Jesus Christus, durch welchen die zeitgeschichtliche Verwirklichung des göttlichen Rathschlusses zum Heile der Menschheit zu Stande kommt.

Hier liegt nun der Punkt, wo die Erwählung sich verwirklicht in der Erlösung. Eben deßhalb, weil die Erwählung in der zeitgeschichtlichen Form ihrer Verwirklichung durch die Person Christi nichts Anderes ist als die Erlösung, legt die Dogmatik so großes Gewicht darauf, daß Gott die Menschheit in Christo zum Heil erwählt habe. Hat auch insbesondere die reformirte Dogmatik, in entschieden antipelagianischem Interesse, sich dagegen erklärt, daß Gott einen Menschen um des vorhergesehenen Glaubens willen zur Seligkeit prädestinire, so hat sie gleichwohl auf's Nachdrücklichste anerkannt, daß es keine göttliche Heilsverordnung gebe außerhalb des Zusammenhangs mit Christo, ja, daß das Heil gerade, als ein von Ewigkeit auf die Person Christi hin beschlossenes, auch seine zeitgeschichtliche Erfüllung in Christo finden müsse*). Wenn auch nach reformirter Lehre der Glaube an die Person Christi für Gott nicht der Beweggrund ist, um einen Menschen zum Heile zu erwählen, so ist er doch das ausschließliche Merkmal, woran der Mensch erkennt, daß er von Gott zum Heil wirklich erwählt ist**).

*) Calvin (inst., III, 24, 5) sagt: Quos Deus sibi filios assumpsit, non in ipsis eos dicitur elegisse, sed in Christo suo . . . Quod si in eo sumus electi, non in nobis ipsis reperiemus electionis nostrae certitudinem, ac ne in Deo quidem Patre, si nudum illum absque Filio imaginamur. Christus ergo speculum est, in quo electionem nostram contemplari convenit, et sine fraude licet. Es ist daher ein Irrthum, wenn Heppe (Dogmatik, II, 56) der Meinung ist, die Definition des Begriffs der Prädestination bei Hyperius (meth. th., 183): praedestinatio est, qua eligit nos Deus in se ipso (vel in Christo), antequam jacerentur fundamenta mundi, ut essemus sancti et irreprehensibiles coram illo per charitatem, ut adoptaret nos in filios per Jesum Christum in sese, juxta beneplacitum voluntatis suae, sei ganz uncalvinisch.

**) Keckermann (systema, 304): Ab aeterno nos Deus elegit per fidem, non tanquam per principium aut causam motivam electionis, sed tanquam per medium, quo vult suam electionem in nobis exequi et complere.

Nach allem Dem können wir darüber nicht im Zweifel sein, daß mit der Vorherversehung der Welt zum Heile Gott auch die Person Dessen hat vorherversehen müssen, in welchem das Heil der Menschheit sich vollkommen verwirklichen sollte. Damit widerlegt sich denn auch die noch neuerlich vorgetragene Behauptung, daß die Prädestinationslehre der Trinitätslehre schon an und für sich widerstreite*). So wenig ist dieß der Fall, daß die Prädestinationslehre ohne den trinitarischen Gottesbegriff gar nicht vollzogen zu werden vermag. Wäre doch das in Gottes ewigem Dekrete beschlossene Heil eine bloß täuschende Vorstellung, ein doketisches Schattenbild, wenn Gott nicht zugleich das Mittel zur Verwirklichung seiner Heilsgedanken ebenfalls von Ewigkeit her beschlossen, wenn er sich nicht von Ewigkeit in sich selbst entschlossen hätte, seinen Sohn in die Welt zu senden, d. h. sein auf die Welt bezogenes schlechthiniges Selbstbewußtsein innerweltlich in persönlicher Wirklichkeit zu offenbaren. Denn die göttliche Vorherbestimmung zum Heile wird nur dadurch für die Menschheit wahrhaft gewiß, daß Gott sein ewiges persönliches Selbst ihr in diesseitiger persönlicher Gegenwärtigkeit aufschließt und darbietet. Nur wer das göttliche Heilsleben in der Form eines menschlichen Personlebens in die Region seines eigenen Selbstbewußtseins aufgenommen hat: dem ist das Heil auf unverlierbare Weise persönlich-lebendig verbürgt**).

Insofern findet auch die neuerdings wieder lebhaft erörterte Frage: ob die Menschwerdung Gottes in der Person Christi durch die vermittelst der Sünde eingetretene Störung bedingt sei oder nicht***), an diesem Punkte ihre erledigende Antwort. Wird jene Menschwerdung als eine von dem Sündenfalle schlechthin unab-

*) Schneckenburger, vergl. Darstellung, II, 150.

**) Calvin (inst., III, 24, 5) treffend: Quum enim (Christus) is sit, cujus corpori inserere destinavit Pater quos ab aeterno voluit esse suos, ut pro filiis habeat quotquot inter ejus membra recognoscit, satis perspicuum firmumque testimonium habemus, nos in libro vitae scriptos esse, si cum Christo communicamus.

***) Vergl. insbesondere die Abhandlung von J. Müller (deutsche Zeitschr., 1850, 314 ff.): Untersuchung der Frage: ob der Sohn Gottes Mensch geworden sein würde, wenn das menschliche Geschlecht ohne Sünde geblieben wäre; und über die ältere dogmengeschichtliche Behandlung der Frage Dorner (Entwickelungsgeschichte II, 2, 432 ff.).

hängige Thatsache betrachtet, so ist dieß freilich ein Irrthum; aber es ist doch noch ein größerer Irrthum, zu sagen, daß „wenn die Schöpfung nicht einer widergöttlichen Entwicklung anheimgefallen wäre, Gottes Sohn nicht Mensch zu werden gebraucht hätte“*). Oder will etwa in Zweifel gezogen werden, daß der göttliche Weltzweck nur insofern der Verwirklichung fähig war, als Gott sich selbst der Welt wirklich mittheilte? Will in Frage gestellt werden, daß die vollkommenste, und darum auch wirksamste, Selbstmittheilung Gottes an die Welt nur innerhalb eines, den Inbegriff seines Wesens der Welt offenbarenden, Personlebens erfolgen konnte?

Unstreitig hängt die Entscheidung in Betreff dieses Problems nach ihren tieferen Ausgängen auch von den Vorstellungen ab, welche mit der ursprünglichen Vollkommenheit und nachher eingetretenen Sündhaftigkeit des Menschen verbunden werden. Wer mit Thomas von Aquino der Meinung ist, daß der Mensch vermöge seiner anerschaffenen Vollkommenheit die unerschöpfliche Heilsquelle in sich selbst getragen, und daß, wenn keine Störung in jener eingetreten wäre, die Entwicklung der Menschheit durch ihren Stammvater ohne jede weitere göttliche Mitwirkung in sittlich schlechthin normaler Weise hätte vor sich gehen müssen:**) der ist allerdings in der Lage, auf die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes unter allen Umständen zu verzichten. Ist es nun aber nicht ebenso gewissens- als schriftwidrig, im besten möglichen Falle eine, ein geringeres Maß persönlicher göttlicher Selbstoffenbarung in sich schließende, Entwicklung des Menschengeschlechtes vorauszusetzen, als in dem minder guten? Und ist es nicht ebenso vernunft- als gottwidrig, die höchste Verwirklichung der göttlichen Selbstoffenbarung durch einen Faktor, welcher wie die Sünde gar nicht sein sollte und in Wirklichkeit gar kein wesentlicher Bestandtheil der Welt ist, bedingt werden zu lassen? Dürfen wir doch nicht übersehen, daß das Heil der Menschheit durch die Sünde

*) Delitzsch, Commentar zur Gen., Vorrede XIII.

**) Summa, III, qu. 1, act. 3: Si homo non peccasset, perfusus fuisset lumine divinae sapientiae et justitiae rectitudine perfectus a Deo ad omnia necessaria cognoscenda et agenda. Sed quia homo deserto Deo collapsus erat ad corporalia, conveniens fuit, ut Deus carne assumpta etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet.

nicht bedingt, sondern lediglich gestört ist, daß es nur bedingt sein kann durch das in dem trinitarischen Selbstbewußtsein begründete offenbarungsmäßige Verhalten Gottes zur Welt, daß dieses aber seine wahre Verwirklichung für die Welt nur in der Menschwerdung Gottes, d. h. in derjenigen Thatsache finden kann, durch welche das göttliche Selbstbewußtsein die Form des menschlichen annimmt und wahrhaft geschichtlich wird.

Die Sünde als solche, d. h. so weit sie nicht in den göttlichen Weltplan als Moment des Guten aufgenommen ist, ist lediglich eine zufällige Erscheinung. Darum wäre auch eine lediglich durch die Sünde bedingte Menschwerdung Gottes ein bloß zufälliges Ereigniß, und wir befänden uns im Angesichte der durch die Person Jesu Christi vollzogenen Erlösung vor dem unauflöslichen Räthsel, daß die Menschwerdung Gottes in Christo ebenso sehr der nothwendigste als der zufälligste Gegenstand der dogmatischen Betrachtung wäre*).

Wenn es den lutherischen Dogmatikern nicht möglich geworden ist, sich zur Annahme einer in Gottes Wesen selbst ewig begründeten Nothwendigkeit seiner Menschwerdung zu entschließen: so liegt der Grund hiervon theils in der oppositionellen Stellung derselben gegenüber den heterodoxen und häretischen Systemen ihrer Zeit, welche jene Annahme vertreten**), theils in ihrer überwiegend

---

*) Eine ähnliche Bemerkung findet sich auch bei solchen scholastischen Dogmatikern, welche die Menschwerdung Gottes nicht bloß von der Sünde abhängig dachten, wie Ruprecht von Deutz (de glorificatione Trinit. et proc. S. sp., III, 21) und insbesondere bei Duns Scotus (summa th., III, qu. 2, 13). Bonaventura (Sent., III, dist. 7, qu. 3) scheint, obwohl der herkömmlichen Meinung günstiger, doch zu schwanken.

**) Noch während des Reformationszeitalters verfocht A. Osiander die unbedingte Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes in seiner Schrift: An filius Dei fuerit incarnandus, si peccatum non introiisset in mundum, item de imagine Dei quid sit, 1550. Aehnlich M. Servede in seiner restitutio Christianismi (s. Tübinger Zeitschr., 1840, 2, 15 f.) und F. Socinus (praelect. th., 9; bibl. fr. pol I, 549): Quia certum est, Deum ante mundum conditum de mittendo Christo decrevisse, ne quis ex eo hominum peccata praevisa fuisse colligat, sciendum est, Christum quidem, postquam homines peccaverant, ad ipsorum peccata delenda venisse, sed venturum tamen fuisse, etiamsi homines non peccassent. F. Socinus erschließt diese Nothwendigkeit mit Recht aus dem noch nicht Vollendetsein des Protoplasten. Venturus

anthropologischen Anschauung von dem Heil, vermöge welcher sie die Prädestination von einem Akt göttlicher Vorherbestimmung zu einem Ergebnisse göttlicher Vorhersehung, im Grunde aber menschlicher Selbstbestimmung, abschwächten. Umgekehrt handelte die reformirte Dogmatik ganz folgerichtig, wenn sie das vermöge göttlichen Decretes ewig in Christo beschlossene Heil unabhängig von der Sünde, die Sünde dagegen abhängig von dem ewigen Heilsdecrete dachte *). Wäre es — nach der Annahme von J. Müller — möglich, abgesehen von der Sünde eine schlechthin normale Entwicklung der Menschheit ohne die persönliche Selbstoffenbarung Gottes in Christo zu denken: dann wäre auch unvermeidlich die Erscheinung Christi als eine bloß epideiktische zu begreifen **). Allein schon der durch das Gewissen verbürgte lebendige Gottesbegriff lehrt uns, daß ohne die höchste persönliche Selbstoffenbarung Gottes der Menschheit die Bedingungen zu ihrer vollen gottebenbildlichen Entwicklung mangelten. Einer Vorstellung von ihr, wornach sie sich, abgesehen von der Sünde, ohne heilsgeschichtliche göttliche Einwirkung lediglich aus ihrem eigenen Wesen zu entwickeln im Stande gewesen wäre, liegt nothwendig ein deistischer Gottesbegriff zu Grunde. Geben wir auch J. Müller gegen Liebner darin, daß es unzureichend ist, die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes auf das Bedürfniß nach einem, die Menschheit als Ganzes zusammenfassenden, Haupte zu gründen ***),

---

enim erat ad immortalitatem nobis dandam, qua . . . primus homo caruit.

*) In antiosiander'schem Interesse ist Calvin freilich scharf gegen die Annahme (inst., II, 12, 4), die er unter die vagas speculationes, quae leves spiritus et novitatis cupidos ad se rapiunt, zählt. Doch gibt er mit Beziehung auf Kol. 1, 15 zu: in primo creationis ordine et integro naturae statu praefectum angelis et hominibus fuisse caput. Uebrigens folgt die Mehrheit der orthodoxen ref. Dogmatiker dem Verwerfungsurtheile Calvin's. Die beiden neuesten reformirten Dogmatiker, A. Schweizer (Glaubenslehre, II, 121 f.) und Ebrard (christl. Dogmatik, I, 266, 268), haben sich dafür ausgesprochen.

**) Vergl. deutsche Zeitschrift, a. a. O., 324.

***) Vergl. Liebner, die christl. Dogmatik, 287 ff.: „Die . . zur absoluten Religion historisch sich entwickelnde Menschheit kann als solche, als dieser historische Organismus, in sich nicht principlos, hauptlos sein . . . und dieses (Haupt) kann eben kein anderes sein, als nur das Princip der Schöpfung selbst wieder, d. i. also der ewige Logos in's Werden ein-

um so eher Recht, als ja der erste Adam als ein solches Haupt, als generatianischer Quellpunkt für das gesammte Menschheitsleben, betrachtet werden könnte: so müssen wir, im Widerspruche mit J. Müller, um so entschiedener darauf beharren, daß der trinitarische, auf Welt- und Menschwerdung an und für sich angelegte, Gottesbegriff als solcher auch die volle heilsgeschichtliche persönliche Verwirklichung, d. h. die Selbstoffenbarung Gottes in der geschichtlichen Erscheinung eines Menschen, fordert. Daß es zum ewigen Wesen Gottes gehört, sich nicht nur als Mensch (in der zweiten trinitarischen Hypostase) zu wissen, sondern innerhalb der menschheitlichen Entwicklung auch als solchen thatsächlich zu setzen, das ist ein Postulat des gottesbedürftigen Gewissens. Die persönliche Selbstoffenbarung Gottes, als eines Menschen, ist der nothwendige Vollzug des göttlichen Wesens, als der absoluten Liebe und Güte, selbst*).

Ein Standpunkt, wie derjenige von Thomasius, welchem zufolge der Gedanke, daß es zum Wesen Gottes gehöre, Mensch zu werden, das innerste Wesen des Christenthums zerstören soll, entbehrt freilich für jenes Gewissensbedürfniß eines jeden Verständnisses. Es genügt jedoch mit Beziehung auf denselben das Eine zu bemerken, daß, wenn es dem innersten Wesen des Christenthums widerstreitet, es zum Wesen Gottes gehören zu lassen, Mensch zu werden, in diesem Falle die Menschwerdung Gottes, welche unbestritten den tiefsten Grund und innersten Kern des Christenthums bildet, in Beziehung auf Gott eine unwesentliche Thatsache ist. Da außerdem, was nicht zum Wesen Gottes gehört, auch nicht in Gott ewig begründet sein kann, so wäre — nach jener Voraussetzung — die Grund- und Kernthatsache des christlichen Heils eine solche, die in Gott keinen wahren, d. h. ewigen, Grund hat**). So zeigt sich denn auch hier, daß, was die Gegner

---

gegangen und in menschlicher Entwickelung die göttliche Fülle vollkommen einheitlich darstellend . . . die persönliche absolute Religion."

*) Damit bestreiten wir die Consequenz, welche J. Müller (a. a. O., 338) zieht, wenn er meint, abgesehen von der Sünde hätte die Menschwerdung Gottes nur den Zweck haben können, die Menschheit von der creatürlichen zur göttlichen Existenzstufe zu erheben. Sie hätte den Zweck haben müssen, sie zur vollkommen gottgemäßen, zur menschheitlich-vollendeten Existenz zu erziehen.

**) Wie gewöhnlich, widerlegt übrigens auch hier Thomasius sich am besten selbst (a. a. O., I, 204), wenn er behauptet: „Insofern die

der Erwählungslehre anscheinend für die Freiheit des Menschen gewinnen, sie der Absolutheit Gottes entziehen. In der Flucht vor dem Determinismus fallen sie zwei Feinden in die Hände, dem Deismus und dem Pelagianismus. Der Mensch ist der impulsgebende weltregierende Faktor, und für Gott verbleibt noch täglich der Dienst und auch das Verdienst, die von dem Menschen angerichtete Verwirrung in der Weltgeschichte nach bestem Vermögen schließlich zu corrigiren.

Man hat nach Schriftbeweisen für die von uns behauptete unbedingte Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes gefragt. Man vergißt hierbei zunächst, daß unsere Behauptung ihren Ausgang von einer nicht wirklich eingetretenen Voraussetzung genommen hat. In Wirklichkeit hat ja der Mensch sich nicht normal bestimmt, und hat die Weltgeschichte nicht unbeirrt durch die Sünde sich entwickelt. Das kann nun aber von unserm Standpunkte aus nichts Anderes heißen, als daß Gott die aus der Verwirrung des Bösen zur Harmonie des Heils hindurchdringende Entwicklung der Menschheit, d. h., wie wir schon früher zeigten, auch das Böse, bedingt gewollt hat. Demgemäß hat Gott in seiner ewigen Liebe und Güte das Böse, das er an sich nicht will, sondern haßt und verwirft, mit Beziehung auf die von ihm ewig gewollte Menschwerdung seines Sohnes als ein Mittel zur Verwirklichung seiner Heilsabsichten geordnet, wie denn auch selbst J. Müller es in diesem Zusammenhange nicht verschmäht, dem anstößigen Ostergesang: „o felix culpa, quae talem et tantum meruit habere redemptorem", eine gewisse Berechtigung zuzuerkennen*). In der Regel betrachtet allerdings die h. Schrift die Thatsache der Menschwerdung Gottes in Christo in ihrem Zusammenhange mit dem Erlösungsbedürfnisse der Menschheit von

Menschwerdung Inhalt eines ewigen Rathschlusses ist, ist sie allerdings für Gott ein ewiges Factum (soll aber dennoch schlechthin nicht zu seinem Wesen gehören!!) und kann (!) man von einer idealen Präexistenz des Gottmenschen im göttlichen Bewußtsein reden. Genau genommen würde man jedoch richtiger sagen: Es ist der außerzeitliche Wille des ewigen Gottes, daß der Sohn in der Mitte der Zeiten erscheine." Und dieser Wille soll in Beziehung auf Gott ein bloß zufälliger, d. h. lediglich durch die menschliche Sünde bedingter, sein?

*) Deutsche Zeitschrift, a. a. O., 337.

der Sünde, und insofern wird Jesus Christus als Der bezeichnet, der zur Heilung (*σωτηρία*) der Sünder in die Welt gekommen ist.

Daneben fehlt es jedoch an Andeutungen, daß die Menschwerdung des Logos an und für sich im ewigen Weltplane Gottes gelegen habe, keineswegs. Wenn der Logos vorzeitlich gedacht wird, wenn er als weltschöpferisches Princip den Lebensquell der Welt in sich trägt, und diesen als ein Lebenslicht in die Menschheit ausströmen soll*): so ist ja damit unter Umständen, welche jeder Hinweisung auf den Sündenfall noch gänzlich fern liegen, die unbedingte Nothwendigkeit der persönlichen Selbstoffenbarung Gottes in der Welt mit deutlichen Worten ausgesprochen. Wenn im Weiteren von einem göttlichen Ebenbilde vor der Erschaffung der Welt die Rede ist, in welchem, d. h. nach dessen Urbilde, die Welt geschaffen, und durch welches ihre Erhaltung gesichert ist**): so ist nicht einzusehen, wie die Schöpfung ohne das volle Bewußtsein ihres Zusammenhanges mit ihrem Urbilde zu ihrer Vollendung hätte gelangen können: ein Bewußtsein, welches nur durch die persönliche Offenbarung des Urbildes selbst in ihr hervorgebracht werden konnte. Und hat es denn der Epheserbrief nicht offen ausgesprochen, daß Gott die Menschen zu dem Zwecke in der Person Christi vorweltlich erwählt habe, um sie in ihm heilsgeschichtlich sittlich zu vollenden***). Fällt hiernach der Rathschluß der Sendung des Sohnes nicht von Ewigkeit her schlechthin in Eins zusammen mit dem Rathschluß der Erschaffung der Welt? Deutet jener Brief nicht auch noch weiter an, daß, abgesehen von der Versöhnung der sündigen Menschheit, die Aufhebung des kosmischen Gegensatzes von Himmel und Erde innerhalb des Weltalls Zweck der Erscheinung Christi gewesen sei zur Verherrlichung Gottes? †) Erst unter dieser Voraussetzung wird jeder Schein der Zufälligkeit aus dem ewig geordneten Gange der göttlichen Weltregierung entfernt, und auch die Sünde in ihrer richtigen Unterordnung unter den vorweltlichen göttlichen

*) Joh. 1, 1—4.
**) Kol. 1, 15--17.
***) Eph. 1, 4.
†) Eph. 1, 10: *ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ χριστῷ, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ επὶ τῆς γῆς.*

Heilszweck aufgefaßt. Erst so hört sie auf, der prädominirende Faktor der Welt- und Heilsgeschichte zu sein, und verliert sie jene centrale Bedeutung, wornach doch eigentlich ihr die herrlichste Selbstoffenbarung Gottes, die Menschwerdung in Christo, zu verdanken wäre. So ist sie allerdings nicht mehr der Schlüssel der Welt- und Heilsgeschichte, als welcher sie nach der herkömmlichen Annahme erscheint, sondern Jesus Christus ist es jetzt in der That und Wahrheit, welcher uns jene aufschließt*).

Die Selbstoffenbarung Gottes in den Engeln.

§. 74. Damit wird die Person Christi allerdings dergestalt in den Mittelpunkt des Weltalls hineingerückt, daß die Frage: ob dieselbe denn nicht zu allen persönlichen Weltwesen in ähnlicher Weise wie zu dem Menschen sich urbildlich verhalte, nur bejaht werden kann. Ist doch Christus in den vorhin angeführten Stellen so deutlich als der Mittler (nicht als der Erlöser) des Weltalls bezeichnet; hat er doch selbst so entschieden sich diese Mittlerschaft in einer kritisch unverdächtigen Stelle zugeeignet**), hebt doch der Hebräerbrief seine Suprematie gegenüber den Engeln so absichtsvoll hervor***), daß wir in Betreff der centralmittlerischen Bedeutung, welche Christus nach den Aussagen der h. Schrift für die Welt hat, nicht in Zweifel sein können. Im Zusammenhange mit dieser Vorstellung erledigt sich nun aber auch die Stellung unserer Dog-

---

*) Vortrefflich sagt Dorner (Entwicklungsgeschichte, II, letzte Abtheil., 2, 1259): „Als Christen wissen wir, daß wir in Christo unsere Vollendung haben und behalten werden, und daß dieß von Ewigkeit Gottes Rathschluß ist. Woher sollte uns nun das Interesse kommen, in willkürlicher Abstraction eine ganz andersartige, von Christo losgerissene, Vollendung durch den bloßen Logos zu träumen und Gott der ökonomisch unterschiedenen trinitarischen Offenbarung zu berauben, ohne die das Weltgut und Weltsystem als Einheit so wenig gedacht werden kann, als die liebende Selbstoffenbarung Gottes an die Welt vollendet und vollkommen?" Martensen (christl. Dogmatik, §. 131): „Hat seine (des Erlösers) Persönlichkeit nicht bloß religiöse und ethische, sondern metaphysische Bedeutung, so kann seine Offenbarung auch nicht durch die Sünde allein bestimmt sein, da ja diese nicht nach einer metaphysischen Nothwendigkeit hineingekommen ist; denn er kann nur Erlöser werden, weil es sein ewiger Begriff ist, der Mittler zu sein. „Vergl. noch J. P. Lange (pos. Dogmatik, 742).

**) Matth. 28, 18: Ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς.

***) Hebr. 1, 4.

matik zu der herkömmlichen Engellehre. Die Dogmatik ist in neuerer Zeit so rathlos hinsichtlich des Ortes geworden, woselbst sie die Engellehre unterzubringen habe, daß dieselbe nach dem Vorgange Schleiermacher's mehrfach in einen Anhang verwiesen worden ist*).

Haben schon die älteren Darsteller die Engellehre gewöhnlich nicht selbstständig, sondern im Zusammenhange mit der Schöpfungslehre abgehandelt, so ist mit dieser Anordnung bereits angedeutet, daß sie als Gegenstand für den Glauben keine rechte Stelle im Systeme finden will. Gegenstand der Schöpfungslehre kann nämlich die Welt nur nach ihrer Heilsbeschaffenheit sein, während dieselbe nach ihrer Naturbeschaffenheit der Naturlehre anheimfällt. Da nun aber der Mensch das höchste Ziel der Heilsgeschichte ist, so ist er auch das wichtigste Object der Schöpfungslehre. Wie verhält es sich nun in dieser Beziehung mit den Engeln? Daß auch sie Objecte der göttlichen Heilsgeschichte, daß sie überhaupt von Gott geschaffen seien, wird in der h. Schrift nirgends gelehrt**). Schon deßhalb, weil die Schrift in ihrem Schöpfungsberichte der Engel nicht gedenkt, ist es nicht schriftgemäß, dieselben zu einem Gegenstande der Schöpfungslehre zu machen. Auch in unserm Gewissen findet sich keine Aussage in Betreff der Engel. Da dieselben, von welcher Beschaffenheit sie immer sein mögen, als wirkliche Wesen dem Gebiete der Creatur angehören, so kann überdieß von einer Abhängigkeit unseres Heiles in Beziehung auf sie, oder einem Glauben an sie, nicht die Rede sein***); „glauben" wir daher Engel, d. h. setzen wir ihre innerweltliche Realität voraus, so kann dieß nicht aus Gewissensgründen, sondern nur

*) Der christl. Glaube, I, §. 42.

**) Nach Delitzsch soll es an sich (!) wahrscheinlich sein, daß die Engel vor Erschaffung der körperlichen Welt geschaffen seien. Hiob 38, 7 setzt die Engel nicht vor der körperlichen Welt, sondern zugleich mit den Gestirnen bei Grundlegung der Erde voraus. Daß die Engelschöpfung in der „summarischen Auffassung 1 Mos. 1, 1" inbegriffen sein solle (System der bibl. Psych., 43), ist eine aus der Luft gegriffene Vermuthung.

***) Nitzsch (Akad. Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre, 121): „Wir glauben nicht an Engel; in dem christlichen Glaubensbekenntniß steht nicht: ich glaube an die Engel, weil das einen Gehorsam und einen Glauben setzen würde, der mit Gott etwas coordinirte."

in dem Sinne geschehen, wie wir alles Das „glauben", d. h. für wirklich halten, was auf dem Wege der Erfahrung ein Gegenstand unserer Erkenntniß geworden ist.

In dieser schlechthinigen Unabhängigkeit unseres Gewissens von der Frage nach der naturgeschichtlichen Realität der Engelwelt liegt nun auch der Grund, weßhalb — wie neuerlich anerkannt worden ist — die h. Schrift über die Engel nichts lehrt *). Dieselbe setzt allerdings voraus, daß es Engel giebt; daß aber damit keine Erweiterung unserer Heilsoffenbarung, d. h. unseres heilsgeschichtlichen Bewußtseins, beabsichtigt sein soll, erhellt schon aus dem Umstande, daß in den apokryphischen Büchern des alten Bundes die Engelvorstellung am reichsten und vollständigsten entwickelt ist. Zwei Voraussetzungen sind es unstreitig, welche der Engelvorstellung zu Grunde liegen: erstens diejenige, daß die persönliche selbstbewußte Schöpfung in dem Menschen nicht abgeschlossen ist, daß es persönliche Geistwesen auch jenseits der irdischen Schöpfungsregion giebt; zweitens, daß übermenschliche creatürliche Potenzen im Dienste der göttlichen Weltregierung, und insbesondere der göttlichen Erlösungswirksamkeit, thätig sind.

In der Voraussetzung, daß es außerhalb des Menschen noch anders, ja, höher organisirte persönliche Geistwesen gebe, liegt an und für sich durchaus nichts Begriffswidriges. Dagegen hat schon Schleiermacher richtig bemerkt, daß die h. Schrift vermittelst der Engel nicht auf andern Weltkörpern befindliche, sondern solche Geistwesen voraussetze, welche keinem Weltkörper ausschließlich angehören, und auch auf dem unserigen nur auf vorübergehende Weise von Zeit zu Zeit erscheinen **). Wenn die ältere Kirchenlehre, unverkennbar noch unter dem Einflusse der nur scheinbar überwundenen paganistischen Weltanschauung, die Engelvorstellung aufs Ungemessenste ausgebildet und den Engeln, namentlich im

*) Hofmann (Schriftbeweis, I, 314): „Daß es Geister giebt, lehrt die Schrift allerdings nicht, sondern setzt es voraus."

**) Der christl. Glaube, a. a. O., 1. Schelling (Phil. der Offenbar., sämmtl. W., II, 4, 281) faßt die Engel, im Zusammenhange mit seiner Potenzenlehre als „reine Potenzen, reine Möglichkeiten". „Bloße Möglichkeiten aber werden nicht erschaffen, erschaffen wird nur das Wirkliche, d. h. das Concrete."

Verhältnisse zum Menschen, eine übermächtige, deren Verehrung erheischende, Weltstellung angewiesen hat *): so hat sie dies im Widerspruche mit der h. Schrift gethan, welche den Engeln durchgängig ein dienendes Verhältniß zu den Menschen anweist. Dieses unbedingte Dienstverhältniß, in welchem die Engel natur- und berufsgemäß nicht nur zu Gott, sondern auch zu den Menschen stehen, hindert nun auch die Anwendung des Begriffes der Persönlichkeit im strengen Sinne des Wortes auf dieselben. Findet sich im alten Bunde der Engel als Offenbarungsorgan Gottes: so ist schon um der wiederholten Gleichsetzung seiner Wirksamkeit mit dem unmittelbar göttlichen Willen die Vermuthung nahegelegt, daß wir in diesem Gesandten Gottes, weder eine Engelspersönlichkeit, noch eine Engel- oder Menschwerdung Gottes, sondern eine Personification der heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes, den alttestamentlichen Typus für die neutestamentliche Thatsache der Menschwerdung des Logos, zu erblicken haben **). So richtig die Bemerkung Hofmann's ist, daß uns nichts berechtige, in dem „Engel Jehova's" eine alttestamentliche Anticipation der Menschwerdung des Logos zu sehen, so irrthümlich ist es, wenn er nach Analogie des neutestamentlichen „Engels des Herrn" unter dem „Engel Jehova's" nur eine „menschengleiche Gestalt" verstanden wissen will ***).

---

*) Bekanntlich sah sich schon die Synode zu Laodicea im 35. Kanon veranlaßt, gegen die Angelolatrie sich zu erklären bei Mansi, II, 570; doch ist der Ausdruck: ὅτι οὐ δεῖ . . . . ἀγγέλους ὀνομάζειν etwas dunkel. Mit der kirchlichen Hierarchie bildete sich merkwürdiger Weise auch die Engelhierarchie aus (Const. apost., VII, 35; Dionysius Areopagita, de coelesti hierarchia, der gnostisirend die niederen Engelclassen, welche allein mit der Menschenwelt in Verbindung stehen, durch die höheren, unmittelbar mit Gott verbundenen, erleuchtet werden läßt). Eigenthümlicher Weise rechnet Augustinus die Engel auch zur Kirche, die ihm (enchiridion. 56) universa in coelo et in terra ist. Im Uebrigen drückt er sich noch sehr bescheiden aus: De illa, quae in coelo est, affirmare quid possumus, nisi quod nullus in ea malus est nec quisquam deinceps inde cecidit aut casurus est. . . . Quomodo autem se habeat beatissima illa et superna societas, quae ibi sint differentiae praepositurarum . . ego me ista ignorare confiteor.

**) Vergl. 1 Mos. 16, 7 und 13; 22, 11 u. 16; 2 Mos. 3, 2 u. 4; Richter 6, 13 u. 22 u. ö. S. auch oben, S. 566.

***) Schriftbeweis, I, 181.

Umgekehrt enthüllt sich uns an dem Engel Jehova's die Genesis der Engelvorstellung der h. Schrift überhaupt. Aus dieser unzweifelhaft ältesten und ursprünglichsten Engelvorstellung ergiebt sich deutlich, daß anfänglich die Engel in der h. Schrift als typische und symbolische Gestalten auftreten, und erst im Verlaufe der Heilsgeschichte zu wirklichen Persönlichkeiten sich ausprägen. Je mehr der unmittelbare Zusammenhang der Menschheit mit Gott durch die Sünde unterbrochen, die persönliche Einwirkung Gottes auf die Welt durch das Böse gestört, und darum lediglich noch creatürlich vermittelt vorgestellt wird: um so mehr treten creatürliche Mittelursachen an die Stelle göttlicher Selbstoffenbarungen in der Heilsgeschichte. Nur die prophetische Begeisterung erhält noch das Bewußtsein von dem unmittelbaren Zusammenhange mit dem Worte und Geiste Gottes in dem alttestamentischen Bundesvolke. Je mehr dieselbe erlöscht, desto mehr treten die bei der Weltregierung mitwirkenden und unter Gottes allmächtiger Leitung stehenden geschöpflichen Potenzen als solche, die eine Botschaft der Macht, Weisheit und Güte Gottes an die Menschheit zu vermitteln haben, in den Vordergrund, und es darf uns deßhalb keineswegs wundern, daß auch die Winde „Engel Gottes" heißen*). Nicht nur werden Naturkräfte und Naturerscheinungen als Engel personificirt**), sondern die freien Willensentschließungen des Menschen selbst werden, und vom providentiellen Standpunkt aus mit Recht, theils auf das göttliche Walten, theils auf Engelseingebungen zurückgeführt***). Daher gehört auch die Wolke der göttlichen Herrlichkeit 1 Kön. 8, 10 und das Heer feuriger Wagen und Rosse 2 Kön. 6, 17 zu den Engelserscheinungen, indem die eine wie das

---

*) Ps. 104, 4; עֹשֶׂה מַלְאָכָיו רוּחוֹת.

**) Hofmann, a. a. O.: „Sei es diese, sei es jene Art der Erscheinung Gottes .... immer geschehen zum Behufe derselben Naturwirkungen, welche sich auf בְּנֵי אֱלֹהִים als auf die persönlich lebendigen Naturkräfte zurückführen; daher die Vernichtung des Heeres Sanheribs, bei welcher von einer göttlichen Erscheinung doch gar keine Rede ist, ebenso das Werk eines מַלְאַךְ יְהוָה (Jes. 37, 36) heißt, als jene Seuche zu Jerusalem, bei welcher David die Engel Jehovas mit gezückten Schwertern zwischen Himmel und Erde stehen sah (1 Chron. 21, 16)."

***) Vergl. 2 Sam. 24, 1 mit 1 Chron. 22, 1.

andere: jene an einem äußeren Wendepunkte der Heilsgeschichte, dieses in einem innerlich Gott bedürftigen Geiste, symbolische Darstellungsmittel des Waltens der göttlichen Vorsehung sind.

Aber eben damit ist aufgezeigt, daß es nicht zum Wesen eines Engels gehört, persönlich zu sein, daß vielmehr jede Kundgebung, welche dem Menschen eine Botschaft Gottes vermittelt, für denselben zum Engel werden kann*). Um so mehr hat die Dogmatik die Pflicht, zwischen dem Begriffe der Engel und der damit verknüpften volksthümlichen Vorstellung genau zu unterscheiden. Für den Gewissensstandpunkt steht es fest, daß es keine höhere Selbstmittheilung Gottes geben kann, als durch Gott selbst, d. h. seinen Geist und sein Wort, weßhalb auch Engel, wo sie in Betreff Gottes Mittheilungen machen, dies vermittelst des Wortes thun, und zwar so, daß sie niemals weiser und überzeugender reden, als die Propheten und Apostel. Ist es aber überhaupt Erfahrungsthatsache, daß Gott sich uns nicht lediglich auf dem Wege der Engelsbotschaft mittheilt, so sind wir unter allen Umständen sicher, daß wir in Folge dieses Mangels nichts verlieren, da die göttliche Selbstoffenbarung immer ihrem Wesen nach Wort und Geist, im Sohne und heil. Geiste aber schlechthin vorzüglicher als in der bloß creatürlichen Engelsbotschaft ist**). Ist es doch auch nicht richtig, daß der Mensch nach der Schrift geschöpflich tiefer steht als die Engel***). Der Hebräerbrief bezeichnet alle Engel als lediglich dienende Geister, welche nicht bloß Gott, sondern auch den Menschen zum Heilserwerbe behülflich zu sein bestimmt sind†). Dafür, daß diesem Dienst der Charakter freier persönlicher Selbstbestimmung fehlt, enthält der erste Brief des Petrus ein unzweifelhaftes Zeugniß, wenn die von den Evangelisten im heiligen Geiste verkündeten Heilsthatsachen als solche bezeichnet

---

*) Darum können auch Menschen Engel heißen; Mal. 2, 7; 3, 1. Apok. 1, 20 u. s. w.

**) Vergl. auch Hebr. 1, 4—14 hierüber.

***) Wie J. Müller meint (deutsche Zeitschrift, a. a. O., 336).

†) 1, 14: *Οὐχὶ πάντες εἰσὶν λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστελλόμενα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν σωτηρίαν*; zu dieser Stelle giebt auch Delitzsch (Commentar, 46) zu, daß alle Engel zu dem Erlöser und mittelbar zu den Erlösten in einem untergeordneten Verhältniß stehen.

werden, welche die Engel zu wissen wünschten*). Demgemäß müssen also die Engel dem Heilszwecke dienen, ohne ihn wirklich zu kennen. So wenig bedarf die menschliche Natur, „als in der Sphäre des Persönlichen die schwächste und hülfsbedürftigste“**), des Engeldienstes, daß sie in der Regel desselben nicht bedarf, und die Erlösten sogar Gericht über die Engel halten werden***). Bedarf es noch weiteren Zeugnisses zur Feststellung der Thatsache, daß nicht die Engelwelt, sondern die Menschheit den Mittelpunkt der Schöpfung und den Zielpunkt der Erwählung Gottes bildet?

Wie soll aber den Engeln überhaupt die Bedeutung freier Persönlichkeiten zukommen, wenn ihnen innerhalb der Schöpfung und der geschöpflichen Heilsentwicklung keine eigenthümliche und selbstständige Stellung zukommt? In Wirklichkeit schweben sie zwischen Person und Personification in einer schwer zu begrenzenden Mitte. Wenn ihnen aber gar eine leiblose Beschaffenheit zugeschrieben wird, obwohl dieselbe nicht gerade als schriftgemäß feststeht†), so erhebt

*) 1 Petr. 1, 12. Die Stelle ist bei weitem nicht so verwickelt, als sie durch die Auslegung geworden ist. Die Worte *εἰς ἃ ἐπιθυμοῦσιν* beweisen, daß der sehnsüchtige Wunsch der Engel noch fortbesteht; die Worte *ἃ νῦν ἀνηγγέλη ὑμῖν — εἰς ἅ*, daß der zu wissen gewünschte Gegenstand kein anderer, als der Inhalt der evangelischen Heilsverkündigung sein kann.

**) J. Müller, a. a. O.

***) In der Stelle 1 Kor. 6, 3: *Οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν*, unter den Engeln böse zu verstehen, ist reine Willkür, und die Auslegung der Kirchenväter von den bösen Engeln die Folge dogmatischer Verlegenheit. Auch Gal. 1, 8 steht die Autorität des Apostels höher, als die des *ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ*.

†) Aus der Bezeichnung *πνεύματα*. Hebr. 1, 14, von den Engeln zu schließen (Hofmann, Schriftbeweis, I, 316), daß sie in demselben Sinne so genannt werden, in welchem es von Gott heißt, daß er *πνεῦμα* ist, ist schon deßhalb falsch, weil Geschöpfe jedenfalls nie Geister sein können in dem Sinne, in welchem Gott Geist ist. Aus Matth. 22, 30 und Luk. 20, 36, wornach die auferstandenen Gläubigen *ἰσάγγελοι* sein sollen, kann insofern eher auf Leiblichkeit der Engel geschlossen werden, als dieselbe bei den Menschen im Zustande der Vollendung schlechthin vorausgesetzt wird. Unter allen Umständen läßt sich die Beschreibung der Engel bei den ältern Dogmatikern als spiritus omnis materiae tam crassioris quam subtilioris expertes (Hollaz, examen, 377) biblisch nicht begründen. Noch Augustinus scheint die höhere Leiblichkeit der Engel behauptet zu haben (Gieseler, Dogmengeschichte, 327). Dagegen definirt Joh. von Damascus (a. a. O., II, 3) den Engel als *οὐσία νοερά, ἀεικίνητος,*

sich um so mehr das Bedenken, daß der Mangel eines leiblichen Organismus an dem vollen Begriffe der creatürlichen Persönlichkeit ein wesentliches Merkmal — das persönliche Mittheilungsvermögen — vermissen lasse*). Daß die guten Engel schlechthin gut, die bösen schlechthin böse vorgestellt werden, das ist ebenfalls ein Umstand, der uns mehr auf Wesen von ideeller, als reeller Beschaffenheit schließen läßt; denn daß organische Geschöpfe sich nicht wohl schlechthin böse vorstellen lassen, das haben wir schon früher gezeigt. Ebenso, was den angeblichen Engelfall betrifft, ist schon früher gezeigt worden, daß die h. Schrift einen solchen weder lehrt, noch kennt**). Zu einer sittlichen Selbstentscheidung mangelt es schon deßhalb an einem passenden Orte innerhalb des Gebietes der biblischen Engelwelt, weil es derselben an jeder Veranlassung zu einer heilsgeschichtlichen Entwicklung fehlt, weil die Engel überhaupt kein sittliches Selbstbestimmungsvermögen, d. h. keinen freien Willen, besitzen, sondern nur Vollstrecker eines fremden, nach 1 Petr. 1, 12 ihnen sogar unbekannten, Auftrages sind.

Ist es, wie wir gesehen haben, nicht wohl möglich, uns die bösen Engel anders als in der Beschaffenheit allgemeiner gottwidriger Mächte und Richtungen zu denken, so will es auch nicht gelingen, die guten anders als in der Beschaffenheit gottdienender Kräfte und Wirkungen vorzustellen. Die Behauptung, daß die guten Engel durch freie Selbstentscheidung im Guten für immer befestigt worden seien, welche schon von den Arminianern für eine prekäre erklärt worden ist, entbehrt aller biblischen Begründung***). Allerwärts erscheinen die (guten) Engel in der Schrift als die innerweltlichen Kundgeber der göttlichen Macht, Weisheit, Güte und Herrlichkeit, welche sie

---

αὐτεξούσιος, ἀσώματος.. ἧς οὐσίας τὸ εἶδος καὶ τὸν ὅρον μόνος ὁ κτίστης ἐπίσταται.

*) Die Eigenschaften, welche die kirchliche Dogmatik den Engeln beilegt, als indivisibilitas, invisibilitas, immutabilitas, illocalitas, immortalitas, führen zum Theil über den Begriff der endlichen Persönlichkeit hinaus. Wenn sie schlechthin immateriell sind, und eben deßhalb schlechthin unräumlich: wie soll ihnen denn doch definitive ein gewisses ποῦ zukommen, so daß sie nach Quenstedt (syst. I, 446) coexistunt loco corporeo vel corpori? Und bei allem Dem wird ihnen die Gabe der loquela, freilich spirituali et proprio modo, zugeschrieben.

**) Siehe oben, 253 ff.

***) Vergl. Episcopius, inst. th., IV, 2, Opera I, 349.

lobend und preisend verkünden*). Findet sich auch bei den Juden die Vorstellung, daß jeder Mensch seinen „eigenen" Beistand und Schutz gewährenden „Engel" habe**), so liegt die Vermuthung nahe, daß es die besondere, auf die Gläubigen bezogene, weltregierende Fürsorge Gottes ist, welche die spätere, das göttliche Walten und Wirken symbolisirende, volksthümliche Vorstellung als Engelspersonificationen veranschaulicht hat. Ist doch mit Recht von Schleiermacher erinnert worden, daß auch die Bekenntnißschriften von einer thätigen Einwirkung der Engel auf die Menschen nichts lehren***); denn daß die Engel für die Menschen Fürbitte einlegen, wird mit Beziehung auf Sacharja 1, 12 nicht sowohl gelehrt, als eingeräumt †).

Was daher die Dogmatiker über den Schutz und Beistand, welche die guten Engel dem Haus-, Staats- und Kirchenwesen angedeihen lassen, Besonderes zu berichten wissen, das geht über die von den Bekenntnißschriften der Engelvorstellung gezogenen Grenzen weit hinaus ††). Die Dogmatik sollte am allerwenigsten unbeachtet lassen, daß gerade in den unkanonischen Büchern, welche die unvollkommenste Vorstellung von der göttlichen Welt-

---

*) Ps. 103, 20—22. Bemerkenswerth ist, daß den Engeln die Werke Gottes כָּל־מַעֲשָׂיו dort gleichgesetzt werden. Aehnlich Ps. 148, 1—4, wo namentlich die Gestirne denselben Rang einnehmen, wie die Engel. Jes. 6, 3 sind es die Seraphim, welche Gott preisen. Ps. 97, 6 verkündigt der Himmel Gottes Gerechtigkeit.

**) Apostelg. 12, 15: *Οἱ δὲ ἔλεγον: ὁ ἄγγελός ἐστιν αὐτοῦ.* Vergl. noch 1 Mos. 48, 16; Ps. 34, 8. Daß Matth. 18, 10 unter den *μικροῖς* die Gläubigen in ihrer Anspruchslosigkeit, und also unter den *ἀγγέλοις* daselbst nicht Schutzengel der Kinder zu verstehen sind, ist unzweifelhaft.

***) Der christl. Glaube, §. 43, 1.

†) Apol. confess, IX, 8: Praeterea et hoc largimur, quod Angeli orent pro nobis. Exstat enim testimonium Zachariae, ubi Angelus orat etc.

††) Es ist der dreifache Status oeconomicus, politicus und ecclesiasticus, dessen Wohlergehen die Engel zu befördern haben. Baier (th. pos., 287 sq.): Ad officium angelorum ratione status ecclesiastici pertinet, quod promovent ministerium verbi . . . quod promulgationi legis mosaicae tanquam ministri adfuerunt, quod Christi adventum in carnem annunciarunt, quod impediunt idololatriae in Ecclesiam introductionem, intersunt coetibus sacris. — Statui politico ita serviunt, ut impediant, quominus rumpantur vincula reipublicae, adjuvent et defendant Magistratum ejusque ministros, arceant peri-

regierung haben, die Engelregierung am stärksten ausgebildet ist*), während in solchen kanonischen Büchern, die von dem Glauben an die weltregierende Allmacht und Weisheit Gottes am innigsten durchdrungen sind, Schutz und Fürsorge für Haus, Volk und Religion stets unmittelbar von Gott selbst hergeleitet wird**). Die Wirksamkeit der Engel bleibt unter allen Umständen auf das Gebiet der creatürlichen Mittelursachen beschränkt; als solche stehen sie aber selbst unter den Ordnungen der allgemeinen Naturgesetze, und eine Einwirkung derselben auf die Menschen ist daher nur in organisch vermittelter Weise, d. h. in Folge eines leiblichen Verkehrs, denkbar. Daß nun Engel mit Menschen organisch verkehren, und zwar Hausengel mit den Hausvätern, Staatsengel mit den Staatsmännern, Kirchenengel mit den Kirchenbehörden: ist bis jetzt nicht nachweislich geworden***); und das Vertrauen zu einem Staatsmanne oder Kirchenbeamten würde auch bei den Gläubigsten schwerlich durch den Umstand vermehrt werden, daß dieselben bei amtlichen Entschließungen und öffentlichen Handlungen sich auf vorangegangene Erscheinungen oder Eingebungen von Engeln beriefen. Vielmehr leuchtet ein, daß eine Einwirkung auf die Angelegenheiten der Menschen im Allgemeinen und den Verlauf der Welt- und Heilsgeschichte insbesondere, wie die Dogmatiker sie voraussetzen, den Engeln nur für den Fall zugeschrieben werden könnte, wenn sie wirklich eine vermittelnde und stellvertretende Thätigkeit von Seite Gottes gegenüber der Menschheit auszuüben hätten. Gegen eine solche Annahme ist um so ernstlichere Verwahrung einzulegen, als, was in dieser Beziehung den Engeln beigelegt, dem Erlöser entzogen würde, weßhalb denn auch der hergebrachte Protest gegen Engeldienst und Engelverehrung auf

---

cula et hostes iniquos affligant. — Oeconomiae ministrant, promovendo conjugia piorum, custodiendo rem familiarem, tuendo pignora familiae, liberos.

*) Vergl. 2 Makk. 10, 29, wo Engel den Kampf entscheiden; Tobit 5, 4, wo der Engel gleichsam Haushofmeisterstelle versieht.

**) Röm. 8, 26: τὸ πνεῦμα συναντιλαμβάνεται τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν.

***) Wohin es führt, wenn wir mit der Möglichkeit des Verkehrs zwischen Engeln und Menschen nur auf dem Gebiete des Hauses Ernst machen, das zeigt uns abschreckend genug die Schrift von Kurtz: „Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen u. s. w.“, 1857. Vergl. die Anzeige, Allg. Kirchenztg., 1859, 240 ff.

dem evangelischen Standpunkte als in jedem Betreffe gerechtfertigt erscheint*).

Darum wird es unter allen Umständen dabei sein Bewenden haben, daß die Gewißheit unseres Heils und die Hoffnung auf unsere Erlösung sich nicht auf Engelhülfe gründet. So weit wir an den Ergebnissen der göttlichen Weltregierung theilnehmen, werden wir uns dabei auch niemals von Engeleinwirkungen abhängig fühlen **). Alle heilsgeschichtlichen Erfolge werden wir auf die schlechthinige Ursächlichkeit Gottes selbst, wie sie in der Person Christi die Welt als Gegenstand des Heils erwählt hat, zurückführen. Wenn wir aber der biblischen Engelvorstellung keinen Anspruch auf Lehrgeltung einräumen, so werden wir deßhalb nicht ihre naturgeschichtliche Bedeutung verkennen. Wir werden die in ihr liegende Andeutung nicht übersehen, daß die Schöpfung auch außerhalb der Region der Menschenwelt eine Offenbarungsstätte göttlicher Kundgebungen und eine Wohnstätte bewußter organischer Geistwesen ist, die mit der Menschenwelt in einem allgemein kosmischen Zusammenhange, wenn auch nicht in einem besonderen tellurischen Verkehre, stehen. Allein eben in dieser Bedeutung der biblischen Engelvorstellung ist auch ihre symbolisirende, der volksthümlichen Anschauung sich anschließende, Beschaffenheit, wornach Person und Personification, Idee und Bild, sich in ihr durchkreuzen, begründet***). Es ist in dieser

---

*) Vergl. schon Kol. 2, 18; Hebr. 1, 4; Apok. 19, 10. Ὅρα μή· σύνδουλός σου εἰμὶ καὶ τῶν ἀδελφῶν σου sagt an der letzteren Stelle der Engel zu dem Apokalyptiker, der ihm seine Verehrung bezeugen will.

**) Vortrefflich Twesten (Vorles., I, 2, 345): „Im Allgemeinen haben wir keinen Grund, außer der zwiefachen Abhängigkeit von Gott und von den endlichen Ursachen, die der sichtbaren Welt angehören, noch eine dritte, von der Geisterwelt, anzunehmen. . . . Was ist es denn, was wir von ihrem (der Schutzengel) Schutze erwarten? Ist uns der Schutz des allgegenwärtigen Gottes, die Fürsorge des allwissenden, alliebenden Vaters nicht genug? Ist die Gemeinschaft, die uns in Christo und seinem heil. Geiste mit ihm verbindet, einer Ergänzung oder Steigerung durch näher verbundene Geister fähig oder bedürftig?"

***) Man vergl. Stellen wie Joh. 1, 52: Ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. Dann alle die Stellen, in welchen die Engel als Abstracta θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις (Kol. 1, 16; Eph. 1, 21; Röm. 8, 38) bezeichnet sind, d. h. als Potenzen.

Beziehung eine treffende Bemerkung Olshausen's, daß der Einfluß von oben, d. h. der göttlichen weltregierenden Factoren, stets nach den Bedürfnissen der Zeiten modificirt erscheine, und daß die Kindheit des Menschengeschlechtes sinnlich faßlicherer Enthüllungen des geistigen Elementes, als das reife Menschheitsalter bedarf, um an die Realität des Geistes zu glauben*).

Der positive Gebrauch der Engelvorstellung wird daher in der Dogmatik nicht über die Grenze des von uns aufgestellten Lehrsatzes hinauszugehen haben, wornach alle Kräfte der Natur und alle Gewalten der Welt dem in der Person Christi ewig beschlossenen Heilszwecke dienen müssen, und darum nichts für sich selbst zu gelten vermögen. Wenn wir uns einerseits gegen jede Annahme entschieden erklären, welche den Christen ein dienendes Verhältniß zu den Engeln anweist**), da umgekehrt die Engel nur den Christen zu dienen haben: so beharren wir andererseits fest dabei, daß die Engel auch da, wo sie als Organe heilsgeschichtlicher Kundgebungen auftreten, doch niemals einen heilsvermittelnden Einfluß auf die Menschen auszuüben bestimmt sein können.

---

*) Bibl. Commentar, I, zu Matth. 1, 18. Man vergl. damit Martensen (christl. Dogm., §. 68): „Die Beschreibung der Engel paßt ihren Grundzügen nach auf die Ideen, diese Zwischenwesen und Mittler zwischen Gott und der wirklichen Welt, diese Lichtbringer (?), welche den Menschen Botschaft von Gott bringen u. s. w." . . . §. 69: „Betrachten wir die Engel im Verhältnisse zum Persönlichkeitsbegriffe, so können wir sagen: es giebt Mächte, deren Geistigkeit so unselbstständig ist, daß sie nur eine vorgestellte Persönlichkeit haben und Personificationen sind." J. P. Lange (pos. Dogm., 582) bei übrigens zu großer Werthlegung auf die Engelvorstellung sagt: „Die Engelerscheinungen sind Offenbarungsformen und die wesentlichste Offenbarungsform, die Offenbarung Jehova's selbst im Bilde der kommenden Menschwerdung, ist wesentlich Engelerscheinung."

**) Antithese gegen die römische Lehre (vergl. Klee, kath. Dogm., II, 242): „Dem Verhältnisse der Engel zu dem Reiche Gottes und Christi und den Menschen correlativ ergiebt sich von selbst (?) deren Verehrung und Anrufung." J. Beck (Gedanken aus und nach der Schrift, 58) sagt ganz richtig: „Die Engel sendet Gott aus als Diener, nicht als Lehrer".

Dreizehntes Lehrstück.

Die Personbeschaffenheit Jesu Christi.

*Chemnitz, de duabus in Christo naturis. — Cramer, über die Schicksale der Lehre von der Person Christi. — Sartorius, die Lehre von Christi Person u. Werk, 6. A., 1853. — *Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2. A. — Nägelsbach, der Gottmensch, die Grundidee der Offenbarung in ihrer Einheit und geschichtlichen Entwicklung dargestellt. — Thomasius, Christi Person u. Werk, 3 Bde. (bis jetzt 2 u. Abth. 1 von 3 erschienen). — *Geß, die Lehre von der Person Christi, entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi u. aus dem Zeugnisse der Apostel, 1856. — *Weizsäcker, das Selbstzeugniß des johanneischen Christus, ein Beitrag zur Christologie (Jahrb. f. deutsche Theologie II, 1, 154 f.). — Baur, die chr. Lehre von der Dreieinigkeit u. Menschwerdung Gottes.

In Gemäßheit der ewigen Erwählung der Menschheit zum Heile, hat Gott Den, in welchem er von Ewigkeit die Menschheit erwählt hatte, zu der von ihm ersehenen Zeit Mensch werden lassen. Die eigenthümliche heilsgeschichtliche Dignität der Person Jesu Christi besteht darin, daß das Selbstbewußtsein Gottes, sofern es von Ewigkeit bezogen ist auf die Menschheit, in ihr seine vollkommene menschheitliche Selbstoffenbarung gefunden hat, so daß in der Person Jesu Christi das Urbild der Menschheit und das Ebenbild der Gottheit zur geschichtlich wirklichen, ethisch vollendeten, Erscheinung gelangt ist. Innerhalb der untheilbaren Einheit seines Selbstbewußtseins, und somit seines Personlebens, besitzt er eine doppelte Bewußtseinsform, indem er nach der Seite seines Geistlebens ein unmittelbares Bewußtsein seiner ewigen Einheit mit dem Vater, nach der Seite seines organischen Lebens ein unmittelbares Bewußtsein seiner natür-

lichen Einheit mit dem Menschengeschlecht in sich getragen hat. Demzufolge ist er weder ein Gott, noch ein Mensch im gewöhnlichen Sinne des Wortes, d. h. ein vereinzeltes Individuum, auch nicht Gott, der zugleich Mensch ist, sondern, wie er sich selbst bezeichnet hat, des Menschen Sohn und Gottes Sohn in einer und derselben Persönlichkeit. Und zwar, da der personbildende Faktor in ihm der Geist als ein menschlich selbstbewußter ist, so ist er wahrer und vollkommener *Mensch*. Da er als Mensch zugleich ewig auf Gott bezogen, mit Gott eins, in Gott vollendet ist, so ist er wirklicher und *vollendeter Gottmensch*. Da er die Menschheit Gott gegenüber, Gott der Menschheit gegenüber vollkommen vertritt: so ist er vollkommener und ewiger *Mittler*.

Die ewige Idee der Menschwerdung Gottes.

§. 75. Wenn der göttliche Weltzweck durch die Selbstoffenbarung Gottes erreicht werden sollte: so mußte Gott sein ewiges Selbstbewußtsein, das, wie wir gesehen haben*), in der zweiten trinitarischen göttlichen Selbstmanifestation die Idee der Welt in sich aufgenommen hatte, in der Welt geschichtlich vollkommen verwirklichen; das göttliche Bewußtsein mußte in dem Sinne Selbstbewußtsein der Menschheit werden, daß sich dieselbe wie in unbedingter Abhängigkeit von Gott, so auch in unbedingter Gemeinschaft mit Gott wußte. Zwar hatte Gott schon innerhalb des alten Bundes sein Selbstbewußtsein der Menschheit in der Form des *Gesetzes* mitgetheilt, und es ist insofern nicht ohne alle Berechtigung, wenn vom alttestamentlichen Standpunkte aus das Gesetz geradezu als Erlöser betrachtet wird**). Allein als solches hatte es doch lediglich eine declaratorische Bedeutung, sofern es die ewigen Heilsgedanken Gottes der Menschheit eröffnete, und jede Abweichung der Menschen davon mit Strafe bedrohte. Eine die, ver-

*) Siehe oben, S. 514, 515.

**) Man vergl. in dieser Beziehung besonders Ps. 119, 1—6; 33—35; 62; 80; 97–104; 145–152 u. s. w., und *Sirach*, wo das Gesetz (17, 12) auch νόμος ζωῆς heißt.

mittelst der Sünde in die sittliche Weltordnung eingedrungene Störung überwindende und das verlorene Heil in der Menschheit wiederherstellende, Kraft bewies und besaß es nicht.

Im Allgemeinen weist die h. Schrift dem Gesetze eine doppelte Aufgabe zu. Einerseits hat es den Beruf, das Wesen der Sünde zur vollen und kräftigen Erscheinung zu bringen*); wie es denn wirklich Erfahrungsthatsache ist, daß wir an dem klar und scharf ausgesprochenen Gesetzeswillen uns unseres sittlichen Widerspruchs mit demselben erst entschieden bewußt werden; und hierin liegt auch der Grund, weßhalb wilde oder halbwilde Völker bei mangelndem Gesetzesbewußtsein einer tieferen und feineren sittlichen Erkenntniß ermangeln. Andererseits hat es die Bestimmung, sich erfüllen zu lassen, d. h. aus der abstrakten Form des göttlichen Willensdecretes in die concrete menschlicher Lebensgestaltung einzugehen**). Eben darum aber, weil es diese zweite Aufgabe aus eigener Macht nicht verwirklichen konnte, da ihm die Bedingung persönlicher Einwirkung dazu fehlte***), vermochte es nur als ein verwundender Stachel das Heilsbedürfniß zu wecken, nicht aber als ein heilender Balsam das Heilsverlangen zu stillen †).

Wie wir schon früher dargethan haben, so war es ein vorzeitlicher Offenbarungsgedanke Gottes, in der Welt, die er in Gemäßheit des seinem Geiste vorschwebenden ewigen Urbildes zu schaffen beschlossen hatte, sein ewiges Personleben zur reellen Erscheinung zu bringen, und so die Welt zu einer Wirkungsstätte seines unendlichen Geistes zu machen. Es ist dieß der Gedanke der Menschwerdung Gottes. Daß Gott seine Menschwerdung ausschließlich um der Sünde willen gewollt habe, ist eben so unrichtig, als daß er sie ohne alle Beziehung auf die

---

*) Röm. 7, 7: *Τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου.* V. 13: *ἵνα φανῇ ἁμαρτία . . ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς.* Dahin gehört auch das Wort Röm. 5, 20: *Οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις.*

**) Matth. 5, 15; Röm. 10, 4: *τέλος γὰρ νόμου χριστός . . .*

***) Röm. 8, 3: *τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου . . . ὁ θεός . . . κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί.*

†) Gal. 23: *Ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς χριστόν.* Daher zählen die Dogmatiker (Hollaz, exam., 1001) zu den proprietatibus legis: imperfecta post lapsum, insufficiens ad salutem.

Sünde gewollt habe. So verwerflich auch die Sünde an sich, und so sehr ihr Reich ein Reich der Lüge und Finsterniß ist: so ist es dennoch Gottes vorzeitlicher Wille, daß auf ihrem dunkeln Grunde die Sonne seiner Wahrheit sich spiegle, damit sein ewiges Licht um so herrlicher strahle. Das Gute muß in heißem Kampfe mit dem Bösen sich bewähren, damit Gottes Güte um so augenscheinlicher sich erweise. Erst auf dem schauerlichen Hintergrunde von Sünde und Frevel, auf welchem das Lebensbild des Erlösers sich abspiegelt, hat sich dasselbe in fleckenlosester Reinheit verklärt; erst der Ueberwinder der tiefsten irdischen Schmach und Noth konnte mit der Strahlenkrone der höchsten göttlichen Ehre und Macht geschmückt werden. An dieser Stelle begegnen wir nun auch dem größten und inhaltsreichsten Gegenstande der christlichen Dogmatik. Die Person Jesu Christi ist als eine weltgeschichtliche Thatsache beglaubigt; nur der Wahnwitz könnte läugnen, daß sich an dieselbe der bedeutungsvollste menschheitliche religiöse und sittliche Umschwung knüpft. Je weiter aber die Gedanken und Vorstellungen der Menschen in Betreff der eigenthümlichen und einzigartigen Beschaffenheit dieses wunderbaren Personlebens auseinandergehen, desto mehr erheischt die Pflicht des Dogmatikers, daß er die maßgebenden Züge desselben so scharf und bestimmt als möglich aufzufassen und zur Darstellung zu bringen suche.

Die Christologie des Rationalismus.

§. 76. Unser Lehrsatz behauptet zunächst nicht mehr, als daß Gott Den, in welchem er von Ewigkeit die Menschheit erwählt hatte, zu der von ihm ersehenen Zeit habe Mensch werden lassen. Zwei Irrthümer in Betreff der Person Christi werden damit von vornherein abgelehnt. Zunächst der deistisch-rationalistische, ursprünglich ebionitische. Hat auch der Ebionitismus den göttlichen Faktor in der Person Christi nicht geradezu geläugnet: so hat er denselben doch auch nicht als einen an sich nothwendigen betrachtet. Bald wird er von ihm als ein durch die Zeugung vermitteltes Naturelement, bald als ein nicht durch spontane Entwicklung, sondern durch magische Einwirkung (bei der Taufe Christi) gesetztes Geisteselement*) dargestellt. Ein zufälliges in die Erscheinung

*) In dieser Beziehung ist der nazaräische und der cerinthische Ebionitismus zu unterscheiden, vergl. Dorner a. a. O., 1, 1, 296 ff.

Treten des Göttlichen kann eben darum auch kein wirkliches sein. Zufälliges giebt es wohl innerhalb des Gebietes der endlichen Naturerscheinungen, aber nicht innerhalb der Sphäre der göttlichen Heilsabzweckungen.

Was an dem ebionitischen Christus wirklich ist, das ist das Individuum Jesus, dieser vereinzelte Mensch, mit welchem das göttliche Element bloß vorübergehend sich verbunden hat. Hiernach ist der Ebionitismus der älteste Vorläufer des vulgären Rationalismus. Denn allerdings verkannte der tiefere Rationalismus Kant's nicht, daß die Menschheit eines göttlichen Urbildes bedarf, eines ewigen Quellpunktes geistiger und sittlicher Wiederherstellung, gegenüber der durch die Macht des Bösen in der Welt herbeigeführten Zerrüttung. Ob dieses Urbild in die Reihe der geschichtlichen Erscheinungen wirklich eingetreten sei, oder auch nur möglicherweise in dieselbe eintreten könne: darüber forderte und wagte Kant keine Entscheidung. Ihm genügte es, dasselbe in der moralischen Gesetzgebung der Vernunft als solcher niedergelegt zu wissen*), und insofern ist, vom Standpunkte des folgerichtigen Kantianismus aus, eigentlich jeder Mensch, welcher die urbildliche Idee der Menschheit in sich zu beleben versteht, eine Phase der Menschwerdung Gottes. Hat der Kant'sche Rationalismus dennoch eine Lehre über die Person Christi aufzustellen versucht: so hat ihm doch jedenfalls der Nachweis nicht gelingen können, daß in der geschichtlichen Persönlichkeit Christi das Absolute sein wahres Wesen einzigartig mitgetheilt habe. Ist es doch nur die allgemeine moralische Anlage, wie sie in jedem Menschen sich reproducirt, die in der Person Christi zu einer besonders hohen Ausbildung gelangt ist, und aus welcher in jedem Menschen das Heilsleben für denselben entspringt. Weßhalb gerade von der Person Christi aus die Quelle des Heils in ungetrübter Reinheit fließen, weßhalb in ihr „das Ideal einer der Pflicht geweihten

---

Treffend Dorner, a. a. O., 301: „Der Ebionitismus behandelt das Göttliche doketisch, wie der Doketismus das Menschliche."

*) Die Religion innerhalb der Gränzen u. s. w., 77: „Es bedarf keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solches schon in unserer Vernunft."

Gesinnung"*) mit höchster sittlicher Vollendung uns entgegentreten soll: auf diese Frage bleibt die Kant'sche Christologie eine wissenschaftlich einigermaßen befriedigende Antwort schuldig. Das moralische Ideal wird rationalistischerseits eben so ohne alle innere Nothwendigkeit mit der Person Christi in Verbindung gebracht, wie der göttliche Logos ebionitischerseits ohne alle innere Nothwendigkeit mit dem Menschen Jesus in Verbindung gesetzt wird, und es kann diesem Standpunkte zuletzt nichts als das niederschlagende Geständniß erübrigen, daß von der Wissenschaft die Person Christi zwar als eine sehr auszeichnete, aber gleichwohl der Beschränktheit alles Endlichen schlechthin unterworfene, Persönlichkeit begriffen zu werden vermöge**). Damit hat denn freilich das Personleben Christi alle nothwendige Bedeutung für die Wiederherstellung des menschheitlichen Heils verloren. Anstatt daß er derjenige wäre, welcher das absolute Leben Gottes der Welt wesentlich mittheilt, welcher dieselbe aus der ewigen schöpferischen Fülle des göttlichen Geistes im innersten Punkte erneuert und vollendet, erscheint er als ein lediglich singuläres Individuum, in welchem derjenige moralische Proceß, welcher an Allen sich vollziehen soll, zufällig zuerst und mit besonderer Energie sich vollzogen hat. Er hat wohl ein gutes Beispiel gegeben, er ist ein nachahmungswerthes moralisches Vorbild; aber er hat sich keineswegs als ursprünglicher, einzigartiger, unentbehrlicher, schöpferischer Quell- und Lebenspunkt, als Anfänger und Vollender einer gottgemäßen Entwicklung der Menschheit zur Heilsgemeinschaft, erwiesen.

Die Christologie des speculativen Pantheismus.

§. 77. Nun ist aber zweitens in Betreff der Person Christi auch der speculativ-pantheistische, ursprünglich gnostische, Irrthum von vornherein zurückzuweisen. Daß der Gnosticismus einen wesentlichen Fortschritt über den Ebionitismus hinaus bildet: Das wird jeder Unbefangene anerkennen. Kommt das Göttliche in dem letzteren eigentlich gar nicht zur wirklichen Erscheinung: so ist es umgekehrt auf dem Standpunkte des ersteren nur in der Erscheinung vorhanden, allein freilich, in seiner Gebundenheit an den naturnothwendigen Proceß, auch nicht mehr wahrhaft und

*) Tieftrunk, Censur, II, 307.

**) Schmid, über Schleiermacher's Glaubenslehre, 267.

ursprünglich göttlich. Je großartiger angelegt und folgerichtiger durchgeführt ein gnostisches System ist, umsomehr erscheint in demselben das Heil als ein vermittelst des sich selbst explicirenden göttlichen Wesens innerweltlich sich vollziehender Naturproceß, dessen bloß zufälliger Veranlasser der Mensch Jesus, dessen eigentlicher Träger aber der sich verendlichende unendliche Geist selbst ist. Dadurch, daß dieser Proceß vermöge einer von der Person Jesu unabhängigen und nur an derselben sich manifestirenden emanatistischen oder dialektischen Bewegung der absoluten Idee selbst sich realisirt, wird die geschichtliche Realität des Erlösers eigentlich neutralisirt; es genügt, daß derselbe ein, im Verlaufe wieder aufzuhebendes, Moment innerhalb der Bewegung darstellt. Eigentlich ist es gegen die Natur der Gottheit, ihr Wesen in einem Subjecte, in einem von Ewigkeit vorhergesehenen, die absolute Persönlichkeit zeitgeschichtlich zur Darstellung bringenden, Personleben zu offenbaren. Ihr wahres Wesen offenbart sie als das unpersönliche Allgemeine, als der immanente Weltgeist, und der singuläre Aeon Jesus ist nur ein vereinzelter Lichtfunke des göttlichen Sonnensystems im Kosmos*). Was der ältere Gnosticismus noch in trüber Mischung judaisirender und paganisirender unüberwundener Elemente zur Darstellung zu bringen versuchte: dem hat die neueste pantheistische Weltanschauung zu einem speculativ geläuterten Ausdrucke verholfen. Ihr ist der wahre, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene, Sohn das Endliche, die Welt; in dem Endlichen ist Gott leidend und den Verhängnissen der Zeit untergeordnet; der Gipfel aller endlichen Erscheinungen ist Christus, in welchem zugleich die Welt der Endlichkeit abschließt und die Herrschaft der Unendlichkeit oder des Geistes sich öffnet**). Diesen ältesten christologischen Vorstellungskreis Schelling's hat allerdings erst Hegel wissenschaftlich abgeklärt. Wenn er die ewige

*) Wir deuten hiermit nur die auf die Christologie bezüglichen gemeinsamen Grundideen der in ihrer innern Gliederung und ihren geschichtlichen Voraussetzungen so verschiedenartig ausgeführten gnostischen Systeme an. Am wenigsten möchte das System des Marcion sich hier unterbringen lassen, das überhaupt von sehr specifischem Charakter ist und in mehreren Hauptpunkten, namentlich dem Verhältnisse zum Judenthum und Heidenthum, nicht als eigentlicher Gnosticismus betrachtet werden darf.

**) Schelling, Methode des akademischen Studiums, 184, 192 f.

lichen Einheit mit dem Menschengeschlecht in sich getragen hat. Demzufolge ist er weder ein Gott, noch ein Mensch im gewöhnlichen Sinne des Wortes, d. h. ein vereinzeltes Individuum, auch nicht Gott, der zugleich Mensch ist, sondern, wie er sich selbst bezeichnet hat, des Menschen Sohn und Gottes Sohn in einer und derselben Persönlichkeit. Und zwar, da der personbildende Faktor in ihm der Geist als ein menschlich selbstbewußter ist, so ist er wahrer und vollkommener Mensch. Da er als Mensch zugleich ewig auf Gott bezogen, mit Gott eins, in Gott vollendet ist, so ist er wirklicher und vollendeter Gottmensch. Da er die Menschheit Gott gegenüber, Gott der Menschheit gegenüber vollkommen vertritt: so ist er vollkommener und ewiger Mittler.

Die ewige Idee der Menschwerdung Gottes.

§. 75. Wenn der göttliche Weltzweck durch die Selbstoffenbarung Gottes erreicht werden sollte: so mußte Gott sein ewiges Selbstbewußtsein, das, wie wir gesehen haben*), in der zweiten trinitarischen göttlichen Selbstmanifestation die Idee der Welt in sich aufgenommen hatte, in der Welt geschichtlich vollkommen verwirklichen; das göttliche Bewußtsein mußte in dem Sinne Selbstbewußtsein der Menschheit werden, daß sich dieselbe wie in unbedingter Abhängigkeit von Gott, so auch in unbedingter Gemeinschaft mit Gott wußte. Zwar hatte Gott schon innerhalb des alten Bundes sein Selbstbewußtsein der Menschheit in der Form des Gesetzes mitgetheilt, und es ist insofern nicht ohne alle Berechtigung, wenn vom alttestamentlichen Standpunkte aus das Gesetz geradezu als Erlöser betrachtet wird **). Allein als solches hatte es doch lediglich eine declaratorische Bedeutung, sofern es die ewigen Heilsgedanken Gottes der Menschheit eröffnete, und jede Abweichung der Menschen davon mit Strafe bedrohte. Eine die, ver-

*) Siehe oben, S. 514, 515.

**) Man vergl. in dieser Beziehung besonders Ps. 119, 1—6; 33—35; 62; 80; 97–104; 145–152 u. s. w., und Sirach, wo das Gesetz (17, 12) auch νόμος ζωῆς heißt.

mittelst der Sünde in die sittliche Weltordnung eingedrungene Störung überwindende und das verlorene Heil in der Menschheit wiederherstellende, Kraft bewies und besaß es nicht.

Im Allgemeinen weist die h. Schrift dem Gesetze eine doppelte Aufgabe zu. Einerseits hat es den Beruf, das Wesen der Sünde zur vollen und kräftigen Erscheinung zu bringen*); wie es denn wirklich Erfahrungsthatsache ist, daß wir an dem klar und scharf ausgesprochenen Gesetzeswillen uns unseres sittlichen Widerspruchs mit demselben erst entschieden bewußt werden; und hierin liegt auch der Grund, weßhalb wilde oder halbwilde Völker bei mangelndem Gesetzesbewußtsein einer tieferen und feineren sittlichen Erkenntniß ermangeln. Andererseits hat es die Bestimmung, sich erfüllen zu lassen, d. h. aus der abstrakten Form des göttlichen Willensdecretes in die concrete menschlicher Lebensgestaltung einzugehen**). Eben darum aber, weil es diese zweite Aufgabe aus eigener Macht nicht verwirklichen konnte, da ihm die Bedingung persönlicher Einwirkung dazu fehlte***), vermochte es nur als ein verwundender Stachel das Heilsbedürfniß zu wecken, nicht aber als ein heilender Balsam das Heilsverlangen zu stillen †).

Wie wir schon früher dargethan haben, so war es ein vorzeitlicher Offenbarungsgedanke Gottes, in der Welt, die er in Gemäßheit des seinem Geiste vorschwebenden ewigen Urbildes zu schaffen beschlossen hatte, sein ewiges Personleben zur reellen Erscheinung zu bringen, und so die Welt zu einer Wirkungsstätte seines unendlichen Geistes zu machen. Es ist dieß der Gedanke der Menschwerdung Gottes. Daß Gott seine Menschwerdung ausschließlich um der Sünde willen gewollt habe, ist eben so unrichtig, als daß er sie ohne alle Beziehung auf die

---

*) Röm. 7, 7: Τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου. V. 13: ἵνα φανῇ ἁμαρτία .. ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς. Dahin gehört auch das Wort Röm. 5, 20: Οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις.

**) Matth. 5, 15; Röm. 10, 4: τέλος γὰρ νόμου χριστός . . .

***) Röm. 8, 3: τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου . . . ὁ θεὸς . . . κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί.

†) Gal. 23: Ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς χριστόν. Daher zählen die Dogmatiker (Hollaz, exam., 1001) zu den proprietatibus legis: imperfecta post lapsum, insufficiens ad salutem.

Sünde gewollt habe. So verwerflich auch die Sünde an sich, und so sehr ihr Reich ein Reich der Lüge und Finsterniß ist: so ist es dennoch Gottes vorzeitlicher Wille, daß auf ihrem dunkeln Grunde die Sonne seiner Wahrheit sich spiegle, damit sein ewiges Licht um so herrlicher strahle. Das Gute muß in heißem Kampfe mit dem Bösen sich bewähren, damit Gottes Güte um so augenscheinlicher sich erweise. Erst auf dem schauerlichen Hintergrunde von Sünde und Frevel, auf welchem das Lebensbild des Erlösers sich abspiegelt, hat sich dasselbe in fleckenlosester Reinheit verklärt; erst der Ueberwinder der tiefsten irdischen Schmach und Noth konnte mit der Strahlenkrone der höchsten göttlichen Ehre und Macht geschmückt werden. An dieser Stelle begegnen wir nun auch dem größten und inhaltsreichsten Gegenstande der christlichen Dogmatik. Die Person Jesu Christi ist als eine weltgeschichtliche Thatsache beglaubigt; nur der Wahnwitz könnte läugnen, daß sich an dieselbe der bedeutungsvollste menschheitliche religiöse und sittliche Umschwung knüpft. Je weiter aber die Gedanken und Vorstellungen der Menschen in Betreff der eigenthümlichen und einzigartigen Beschaffenheit dieses wunderbaren Personlebens auseinandergehen, desto mehr erheischt die Pflicht des Dogmatikers, daß er die maßgebenden Züge desselben so scharf und bestimmt als möglich aufzufassen und zur Darstellung zu bringen suche.

Die Christologie des Nationalismus.

§. 76. Unser Lehrsatz behauptet zunächst nicht mehr, als daß Gott Den, in welchem er von Ewigkeit die Menschheit erwählt hatte, zu der von ihm ersehenen Zeit habe Mensch werden lassen. Zwei Irrthümer in Betreff der Person Christi werden damit von vornherein abgelehnt. Zunächst der deistisch-rationalistische, ursprünglich ebionitische. Hat auch der Ebionitismus den göttlichen Faktor in der Person Christi nicht geradezu geläugnet: so hat er denselben doch auch nicht als einen an sich nothwendigen betrachtet. Bald wird er von ihm als ein durch die Zeugung vermitteltes Naturelement, bald als ein nicht durch spontane Entwicklung, sondern durch magische Einwirkung (bei der Taufe Christi) gesetztes Geisteselement*) dargestellt. Ein zufälliges in die Erscheinung

*) In dieser Beziehung ist der nazaräische und der cerinthische Ebionitismus zu unterscheiden, vergl. Dorner a. a. O., 1, 1, 296 ff.

Treten des Göttlichen kann eben darum auch kein wirkliches sein. Zufälliges giebt es wohl innerhalb des Gebietes der endlichen Naturerscheinungen, aber nicht innerhalb der Sphäre der göttlichen Heilsabzweckungen.

Was an dem ebionitischen Christus wirklich ist, das ist das Individuum Jesus, dieser vereinzelte Mensch, mit welchem das göttliche Element bloß vorübergehend sich verbunden hat. Hiernach ist der Ebionitismus der älteste Vorläufer des vulgären Rationalismus. Denn allerdings verkannte der tiefere Rationalismus Kant's nicht, daß die Menschheit eines göttlichen Urbildes bedarf, eines ewigen Quellpunktes geistiger und sittlicher Wiederherstellung, gegenüber der durch die Macht des Bösen in der Welt herbeigeführten Zerrüttung. Ob dieses Urbild in die Reihe der geschichtlichen Erscheinungen wirklich eingetreten sei, oder auch nur möglicherweise in dieselbe eintreten könne: darüber forderte und wagte Kant keine Entscheidung. Ihm genügte es, dasselbe in der moralischen Gesetzgebung der Vernunft als solcher niedergelegt zu wissen*), und insofern ist, vom Standpunkte des folgerichtigen Kantianismus aus, eigentlich jeder Mensch, welcher die urbildliche Idee der Menschheit in sich zu beleben versteht, eine Phase der Menschwerdung Gottes. Hat der Kant'sche Rationalismus dennoch eine Lehre über die Person Christi aufzustellen versucht: so hat ihm doch jedenfalls der Nachweis nicht gelingen können, daß in der geschichtlichen Persönlichkeit Christi das Absolute sein wahres Wesen einzigartig mitgetheilt habe. Ist es doch nur die allgemeine moralische Anlage, wie sie in jedem Menschen sich reproducirt, die in der Person Christi zu einer besonders hohen Ausbildung gelangt ist, und aus welcher in jedem Menschen das Heilsleben für denselben entspringt. Weßhalb gerade von der Person Christi aus die Quelle des Heils in ungetrübter Reinheit fließen, weßhalb in ihr „das Ideal einer der Pflicht geweihten

---

Treffend Dorner, a. a. O., 301: „Der Ebionitismus behandelt das Göttliche doketisch, wie der Doketismus das Menschliche."

*) Die Religion innerhalb der Gränzen u. s. w., 77: „Es bedarf keines Beispiels der Erfahrung, um die Idee eines Gott moralisch wohlgefälligen Menschen für uns zum Vorbilde zu machen; sie liegt als ein solches schon in unserer Vernunft."

Gesinnung"*) mit höchster sittlicher Vollendung uns entgegentreten soll: auf diese Frage bleibt die Kant'sche Christologie eine wissenschaftlich einigermaßen befriedigende Antwort schuldig. Das moralische Ideal wird rationalistischerseits eben so ohne alle innere Nothwendigkeit mit der Person Christi in Verbindung gebracht, wie der göttliche Logos ebionitischerseits ohne alle innere Nothwendigkeit mit dem Menschen Jesus in Verbindung gesetzt wird, und es kann diesem Standpunkte zuletzt nichts als das niederschlagende Geständniß erübrigen, daß von der Wissenschaft die Person Christi zwar als eine sehr auszeichnete, aber gleichwohl der Beschränktheit alles Endlichen schlechthin unterworfene, Persönlichkeit begriffen zu werden vermöge**). Damit hat denn freilich das Personleben Christi alle nothwendige Bedeutung für die Wiederherstellung des menschheitlichen Heils verloren. Anstatt daß er derjenige wäre, welcher das absolute Leben Gottes der Welt wesentlich mittheilt, welcher dieselbe aus der ewigen schöpferischen Fülle des göttlichen Geistes im innersten Punkte erneuert und vollendet, erscheint er als ein lediglich singuläres Individuum, in welchem derjenige moralische Proceß, welcher an Allen sich vollziehen soll, zufällig zuerst und mit besonderer Energie sich vollzogen hat. Er hat wohl ein gutes Beispiel gegeben, er ist ein nachahmungswerthes moralisches Vorbild; aber er hat sich keineswegs als ursprünglicher, einzigartiger, unentbehrlicher, schöpferischer Quell- und Lebenspunkt, als Anfänger und Vollender einer gottgemäßen Entwicklung der Menschheit zur Heilsgemeinschaft, erwiesen.

Die Christologie des speculativen Pantheismus.

§. 77. Nun ist aber zweitens in Betreff der Person Christi auch der speculativ-pantheistische, ursprünglich gnostische, Irrthum von vornherein zurückzuweisen. Daß der Gnosticismus einen wesentlichen Fortschritt über den Ebionitismus hinaus bildet: Das wird jeder Unbefangene anerkennen. Kommt das Göttliche in dem letzteren eigentlich gar nicht zur wirklichen Erscheinung: so ist es umgekehrt auf dem Standpunkte des ersteren nur in der Erscheinung vorhanden, allein freilich, in seiner Gebundenheit an den naturnothwendigen Proceß, auch nicht mehr wahrhaft und

---

*) Tieftrunk, Censur, II, 307.

**) Schmid, über Schleiermacher's Glaubenslehre, 267.

ursprünglich göttlich. Je großartiger angelegt und folgerichtiger durchgeführt ein gnostisches System ist, umsomehr erscheint in demselben das Heil als ein vermittelst des sich selbst explicirenden göttlichen Wesens innerweltlich sich vollziehender Naturproceß, dessen bloß zufälliger Veranlasser der Mensch Jesus, dessen eigentlicher Träger aber der sich verendlichende unendliche Geist selbst ist. Dadurch, daß dieser Proceß vermöge einer von der Person Jesu unabhängigen und nur an derselben sich manifestirenden emanatistischen oder dialektischen Bewegung der absoluten Idee selbst sich realisirt, wird die geschichtliche Realität des Erlösers eigentlich neutralisirt; es genügt, daß derselbe ein, im Verlaufe wieder aufzuhebendes, Moment innerhalb der Bewegung darstellt. Eigentlich ist es gegen die Natur der Gottheit, ihr Wesen in einem Subjecte, in einem von Ewigkeit vorhergesehenen, die absolute Persönlichkeit zeitgeschichtlich zur Darstellung bringenden, Personleben zu offenbaren. Ihr wahres Wesen offenbart sie als das unpersönliche Allgemeine, als der immanente Weltgeist, und der singuläre Aeon Jesus ist nur ein vereinzelter Lichtfunke des göttlichen Sonnensystems im Kosmos*). Was der ältere Gnosticismus noch in trüber Mischung judaisirender und paganisirender unüberwundener Elemente zur Darstellung zu bringen versuchte: dem hat die neueste pantheistische Weltanschauung zu einem speculativ geläuterten Ausdrucke verholfen. Ihr ist der wahre, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene, Sohn das Endliche, die Welt; in dem Endlichen ist Gott leidend und den Verhängnissen der Zeit untergeordnet; der Gipfel aller endlichen Erscheinungen ist Christus, in welchem zugleich die Welt der Endlichkeit abschließt und die Herrschaft der Unendlichkeit oder des Geistes sich öffnet**). Diesen ältesten christologischen Vorstellungskreis Schelling's hat allerdings erst Hegel wissenschaftlich abgeklärt. Wenn er die ewige

*) Wir deuten hiermit nur die auf die Christologie bezüglichen gemeinsamen Grundideen der in ihrer innern Gliederung und ihren geschichtlichen Voraussetzungen so verschiedenartig ausgeführten gnostischen Systeme an. Am wenigsten möchte das System des Marcion sich hier unterbringen lassen, das überhaupt von sehr specifischem Charakter ist und in mehreren Hauptpunkten, namentlich dem Verhältnisse zum Judenthum und Heidenthum, nicht als eigentlicher Gnosticismus betrachtet werden darf.

**) Schelling, Methode des akademischen Studiums, 184, 192 f.

Gesinnung"*) mit höchster sittlicher Vollendung uns entgegentreten soll: auf diese Frage bleibt die Kant'sche Christologie eine wissenschaftlich einigermaßen befriedigende Antwort schuldig. Das moralische Ideal wird rationalistischerseits eben so ohne alle innere Nothwendigkeit mit der Person Christi in Verbindung gebracht, wie der göttliche Logos ebionitischerseits ohne alle innere Nothwendigkeit mit dem Menschen Jesus in Verbindung gesetzt wird, und es kann diesem Standpunkte zuletzt nichts als das niederschlagende Geständniß erübrigen, daß von der Wissenschaft die Person Christi zwar als eine sehr auszeichnete, aber gleichwohl der Beschränktheit alles Endlichen schlechthin unterworfene, Persönlichkeit begriffen zu werden vermöge**). Damit hat denn freilich das Personleben Christi alle nothwendige Bedeutung für die Wiederherstellung des menschheitlichen Heils verloren. Anstatt daß er derjenige wäre, welcher das absolute Leben Gottes der Welt wesentlich mittheilt, welcher dieselbe aus der ewigen schöpferischen Fülle des göttlichen Geistes im innersten Punkte erneuert und vollendet, erscheint er als ein lediglich singuläres Individuum, in welchem derjenige moralische Proceß, welcher an Allen sich vollziehen soll, zufällig zuerst und mit besonderer Energie sich vollzogen hat. Er hat wohl ein gutes Beispiel gegeben, er ist ein nachahmungswerthes moralisches Vorbild; aber er hat sich keineswegs als ursprünglicher, einzigartiger, unentbehrlicher, schöpferischer Quell- und Lebenspunkt, als Anfänger und Vollender einer gottgemäßen Entwicklung der Menschheit zur Heilsgemeinschaft, erwiesen.

Die Christologie des speculativen Pantheismus.

§. 77. Nun ist aber zweitens in Betreff der Person Christi auch der speculativ-pantheistische, ursprünglich gnostische, Irrthum von vornherein zurückzuweisen. Daß der Gnosticismus einen wesentlichen Fortschritt über den Ebionitismus hinaus bildet: Das wird jeder Unbefangene anerkennen. Kommt das Göttliche in dem letzteren eigentlich gar nicht zur wirklichen Erscheinung: so ist es umgekehrt auf dem Standpunkte des ersteren nur in der Erscheinung vorhanden, allein freilich, in seiner Gebundenheit an den naturnothwendigen Proceß, auch nicht mehr wahrhaft und

*) Tieftrunk, Censur, II, 307.
**) Schmid, über Schleiermacher's Glaubenslehre, 267.

ursprünglich göttlich. Je großartiger angelegt und folgerichtiger durchgeführt ein gnostisches System ist, umsomehr erscheint in demselben das Heil als ein vermittelst des sich selbst explicirenden göttlichen Wesens innerweltlich sich vollziehender Naturproceß, dessen bloß zufälliger Veranlasser der Mensch Jesus, dessen eigentlicher Träger aber der sich verendlichende unendliche Geist selbst ist. Dadurch, daß dieser Proceß vermöge einer von der Person Jesu unabhängigen und nur an derselben sich manifestirenden emanatistischen oder dialektischen Bewegung der absoluten Idee selbst sich realisirt, wird die geschichtliche Realität des Erlösers eigentlich neutralisirt; es genügt, daß derselbe ein, im Verlaufe wieder aufzuhebendes, Moment innerhalb der Bewegung darstellt. Eigentlich ist es gegen die Natur der Gottheit, ihr Wesen in einem Subjecte, in einem von Ewigkeit vorhergesehenen, die absolute Persönlichkeit zeitgeschichtlich zur Darstellung bringenden, Personleben zu offenbaren. Ihr wahres Wesen offenbart sie als das unpersönliche Allgemeine, als der immanente Weltgeist, und der singuläre Aeon Jesus ist nur ein vereinzelter Lichtfunke des göttlichen Sonnensystems im Kosmos*). Was der ältere Gnosticismus noch in trüber Mischung judaisirender und paganisirender unüberwundener Elemente zur Darstellung zu bringen versuchte: dem hat die neueste pantheistische Weltanschauung zu einem speculativ geläuterten Ausdrucke verholfen. Ihr ist der wahre, aus dem Wesen des Vaters aller Dinge geborene, Sohn das Endliche, die Welt; in dem Endlichen ist Gott leidend und den Verhängnissen der Zeit untergeordnet; der Gipfel aller endlichen Erscheinungen ist Christus, in welchem zugleich die Welt der Endlichkeit abschließt und die Herrschaft der Unendlichkeit oder des Geistes sich öffnet**). Diesen ältesten christologischen Vorstellungskreis Schelling's hat allerdings erst Hegel wissenschaftlich abgeklärt. Wenn er die ewige

*) Wir deuten hiermit nur die auf die Christologie bezüglichen gemeinsamen Grundideen der in ihrer innern Gliederung und ihren geschichtlichen Voraussetzungen so verschiedenartig ausgeführten gnostischen Systeme an. Am wenigsten möchte das System des Marcion sich hier unterbringen lassen, das überhaupt von sehr specifischem Charakter ist und in mehreren Hauptpunkten, namentlich dem Verhältnisse zum Judenthum und Heidenthum, nicht als eigentlicher Gnosticismus betrachtet werden darf.

**) Schelling, Methode des akademischen Studiums, 184, 192 f.

einen entsprechenden Ausdruck gesucht. In ihrer ungenügenden Trinitätslehre liegt jedoch der Grund, weßhalb sie ihre Aufgabe in diesem wichtigen Punkte nicht ausreichend zu lösen vermochte. Existirt nämlich — nach der herkömmlichen kirchlichen Annahme — von Ewigkeit eine besondere innergöttliche zweite Persönlichkeit, der Logos, so vollzog sich die Menschwerdung Gottes dadurch, daß jene, als eine vor- und überweltliche, Gott schlechthin wesensgleiche, Hypostase, also wesentlich und persönlich Gott selbst, vermittelst menschlicher Empfängniß und Geburt die Natur des Menschen annahm, daß die göttliche Person in ein menschliches Personleben einging. Die personbildende Thätigkeit wird hiernach lediglich dem Logos zugeschrieben. Die Logospersönlichkeit wird zu einer menschlichen, d. h. mit der menschlichen Naturbeschaffenheit ausgerüsteten, Individualität, obwohl sie vorher als eine göttliche, und zwar als die zweite innergöttliche Person der Trinität, existirt hatte. Gleichwohl ist die Incarnation nicht bloß als ein Werk des Logos, sondern der ganzen und ungetheilten Gottheit zu betrachten, insofern der Sohn vom Vater gesandt, der Schooß der Maria vom h. Geiste entsündigt worden war, bevor die Empfängniß Jesu Christi statt fand. Aber die Personwerdung im Besonderen ist lediglich dem Logos, oder dem Sohne mit Ausschluß jedes Zuthuns von Seiten eines Mannes, zuzuschreiben*).

---

*) Mit großem Fleiße hat J. Gerhard (loci, IV, 7, 1 §. 101 ff.) diesen schwierigen Theil der Christologie bearbeitet. Incarnationis opus commune dicitur toti Trinitati, quoad actum, Filio autem proprium, quoad carnis assumtae terminum, qui est *Λόγου ὑπόστασις*; die erstere Thätigkeit heißt opus ad extra, die letztere opus ad intra. — Pater misit Filium in mundum. Spiritus S. superveniens guttas illas sanguinis sanctificavit et a peccato mundavit, ex quibus corpus Christi formatum, ut, quod ex Maria natum fuerit, sit sanctum, ac divina natura in beata virgine hoc operatus est, ut praeter naturae ordinem sine virili semine foetum conciperet. — Filius descendit de coelo, obumbravit virginem, venit in carnem, factus caro, eidem participando, eam in personae unitatem assumendo. Daher heißt der Act der Incarnation unitio, das Resultat unio personalis. In Betreff des exegetischen Zweifels, ob in Luc. 1, 35 die *δύναμις ὑψίστου*, von der es heißt *ἐπισκιάσει σοι*, nicht den heiligen Geist bedeute, erklärt J. Gerhard: textui convenienter videtur illa interpretatio, per quam Virtus Altis-

In diesem Vorstellungskreise liegt der Grundfehler der herkömmlichen Dogmatik. Es ist geradezu eine reine Unmöglichkeit, von solchen Voraussetzungen aus mit dem Begriffe der wahren und vollen Menschheit Christi Ernst zu machen. Hat doch auch in Wirklichkeit die kirchliche Christologie von ihrer ersten Entwicklungsstufe an nicht sowohl darzuthun versucht, daß Gott in Christo Mensch geworden, als umgekehrt, daß der Mensch in Christo Gott gewesen sei. Das Heilsbedürfniß des Gewissens fordert dagegen, daß Gott Mensch werde, und das Wort Gottes bezeugt, daß Gott wirklich Mensch geworden sei. Weder jenem Bedürfnisse, noch diesem Zeugnisse entspricht es, wenn die überlieferte Dogmatik uns das Bild eines Erlösers entwirft, welcher als eine lediglich göttliche Persönlichkeit sich darstellt. Betheuert doch das kirchliche Dogma auf's Nachdrücklichste, daß die von der Logospersönlichkeit angenommene menschliche Natur durchaus unpersönlich sei. Was der Logos von Seite des menschlichen Faktors an sich nimmt, gehört nicht etwa der geistigen, sondern ausschließlich der organischen Sphäre des Menschen an; die göttliche Person hat sich nicht etwa in eine menschliche verwandelt, sondern ist, der Menschwerdung ungeachtet, eine göttliche Person geblieben, die sich nur in menschliches Fleisch und Blut gehüllt hat, etwa so wie die Majestät eines Königs sich vorübergehend in den Mantel eines Bettlers hüllt*). Wie nun aber aus dieser schlechthinigen göttlichen Per-

simi de Filio accipitur. So richtig es ist, a. d. a. O. den heil. Geist und die Kraft des Höchsten zu unterscheiden, so unrichtig ist es, die letztere dem Sohne Gottes gleich zu setzen.

*) J. Gerhard a. a. O., §. 112: Relate et secundum quid ἀνυπόστατον dicitur quod non quidem sua, sed aliena ὑποστάσει subsistit, quod essentiam quidem habet, non tamen propriam personalitatem et subsistentiam, sed in alio subsistit: hoc sensu caro Christi dicitur ἀνυπόστατος, quia scilicet est ἐνυπόστατος, in ipso λόγῳ subsistens. Limitirend wird noch hinzugefügt: Non est accipiendum eo sensu, quasi caro Christi ullo unquam tempore prorsus ἀνυπόστατος fuerit, sed quod nostra ἐπινοίᾳ talis carnis ἀνυποστασία ante ejus in subsistentiam τοῦ λόγου receptionem non temporis, sed naturae ordine praevia statuitur. Die Lehre von der relativen Anhypostasie und damit verbundenen Enhypostasie der menschlichen Natur Christi ist durch Joh. von Damaskus zur Ausbildung gelangt (de fide orthodoxa III, 8 ff.); daß er sich den Logos

sönlichkeit innerhalb der von ihr angenommenen organisch-menschlichen Daseinsform ein *wirklicher*, menschlich fühlender, denkender, handelnder Mensch geworden sein soll: das zu begreifen ist, von den vorhin dargelegten Voraussetzungen der Kirchenlehre aus, rein unmöglich.

Hiernach steht unzweifelhaft fest, daß so lange die Dogmatik an der Annahme festhält, daß die Persönlichkeit Christi diejenige des absoluten Gottes, und seine menschliche Seite dagegen unpersönlicher Art sei, so lange auch an die Gewinnung eines *wahrhaft geschichtlichen*, dem Bedürfnisse des Gewissens und dem Zeugnisse der Schrift entsprechenden, Christusbildes *nicht zu denken ist*. Von jenen Voraussetzungen aus ist auch nicht das geringste Recht vorhanden, mit neueren Darstellern der kirchlichen Christologie die Persönlichkeit Christi als eine *gott-menschliche* zu begreifen. Sobald der menschlichen Natur die personbildende Kraft schlechthin abgesprochen wird, wie dieß *nicht* aus der treibenden Kraft des Gewissens und dem ursprünglichen Zeugnisse des göttlichen Wortes, sondern aus dem trennenden Meinungsstreite der Parteien und den abschließenden Satzungen der Synoden heraus, ohne durchschlagende Ueberwindung der in das Dogma wieder eingedrungenen judaisirenden und paganisirenden Elemente, geschehen ist, so kann die *Persönlichkeit* des Logos weder als eine *menschliche*, noch als eine *gottmenschliche*, sondern nur als eine *göttliche* mit menschlicher Existenzform aufgefaßt werden. Der Logos hat dann wohl den menschlichen Organismus, nicht aber das menschliche Personleben, in die Einheit mit seinem ewigen innergöttlichen Wesen aufgenommen*).

---

als das eigentlich Personbildende gedacht, geht deutlich aus III, 9 hervor, wo er sagt: *ἡ αὐτὴ γὰρ τοῦ λόγου ὑπόστασις· ἀμφοτέρων τῶν φύσεων ὑπόστασις χρηματίσασα οὔτε ἀνυπόστατον αὐτῶν μίαν εἶναι συγχωρεῖ.* Treffend *Schelling* (Sämmt. Werke IV, 185): „Die Einheit der Person wird in der orthodoxen Vorstellung nur hervorgebracht durch *gewaltsame Aufhebung der menschlichen Personalität*. Eigentlich sind also doch zwei Personen — insofern ist die orthodoxe Vorstellung nur ein verschleierter, d. h. ein im Grunde nur für die Erscheinung aufgegebener, Nestorianismus."

*) So nennt *Thomasius* (a. a. O. II, 10) Christum „ein Subjekt, in welchem göttliche Persönlichkeit und menschliche Art sich zur lebendigen Einheit durchdringen." Das soll dann heißen, daß Christus eben so

Nur die allgemeine Verwirrung, in welcher die Grundbegriffe der Dogmatik seit Schleiermacher zurückgelassen worden sind, macht es einigermaßen erklärlich, daß es heute noch Dogmatiker giebt, welche auf dem von Thomasius wieder betretenen Wege zu einem wissenschaftlichen Ergebnisse in der Christologie zu gelangen hoffen. Die herkömmliche Dogmatik hat weder darüber in's Klare zu kommen gesucht, was „Persönlichkeit" sei, noch darüber, was wir unter „Natur" oder „Art" zu verstehen haben. Verstehen wir unter Persönlichkeit die Einheit des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, d. h. die in sich ursprüngliche, sich selbst mit Freiheit setzende und aus der Einheitlichkeit ihres Grundwesens sich vollziehende, geistige Ichheit; und unter Natur oder Art die einer Gattung gemeinsame organische Beschaffenheit*): so ist innerhalb des Begriffes der Menschheit ein präciser Unterschied zwischen dem Person- und dem Naturleben gegeben. Allerdings verhält sich Dies mit Gott anders. In Betreff des göttlichen Wesens ist von uns schon früher nachgewiesen worden, daß dasselbe mit der göttlichen Persönlichkeit zusammenfällt, und daß es mithin begriffswidrig ist, von einer unpersönlichen Wesenheit Gottes, welche das gemeinsame Band dreier göttlicher Personen bildete, zu reden. Außerhalb der göttlichen Persönlichkeit kann es schon deßhalb nicht noch eine besondere göttliche Natur geben, weil Gott, als lediglich Geist, keine organische Naturbeschaffenheit hat. Innerhalb der Menschheit dagegen findet sich eine Vielheit von Individuen vor, welche, durch das gemeinsame Naturband des einheitlichen Gattungslebens zusammengehalten, sich als Glieder eines und desselben Organismus

---

sehr Mensch als Gott sei, oder daß er eine Person sei, in der sich göttliches Wesen und menschliche Art zu persönlicher Einheit und gemeinsamer Thätigkeit durchdringen. Nach allen Seiten seien es die tiefsten praktischen Interessen, die uns bringen, die Person des Mittlers als eine lebendige Einheit, als ein einheitliches Ich, eine gottmenschliche Person zu denken; der Mensch Christus sei Gott, oder er sei ein Mensch, welcher Gott ist (ebendaselbst, 69).

*) Persona wird von den kirchlichen Dogmatikern als subsistentia propria, natura als essentia oder substantia, id quod ex se multis individuis commune est, beschrieben, z. B. (Quenstedt II, 75), natura divina = essentia divina omnibus tribus personis communis; daher natura humana = essentia humana omnibus hominibus communis.

erkennen. Dieses allen Gemeinsame besteht schon deßhalb lediglich in dem organischen Gattungsleben, weil jenseits desselben ein solches erfahrungsgemäß nicht mehr aufgezeigt werden kann. Auf die Behauptung des Thomasius, „daß die Potenz eines menschlichen Einzellebens, das noch nicht als persönliches subsistire" *), ein solches Gemeinsames sei, ist einfach zu erwiedern, daß die Potenz eines persönlich noch nicht subsistirenden Einzellebens nichts Anderes sein kann, als ein potentia bereits seiendes, wenn auch actu noch nicht gewordenes, Individuum, also nicht ein allen Gemeinsames, sondern umgekehrt ein ganz Besonderes. Was uns Thomasius als eine Fortbildung der Kirchenlehre hinsichtlich der Menschwerdung Gottes in Christo in Aussicht stellt, das wäre ein Christus, dessen Persönlichkeit der ewige Gott als zweite trinitarische Person wäre, welche sich bei der Empfängniß mit der Potenz eines noch nicht persönlich vorhandenen menschlichen Individuums verbunden hätte: — ein persönlicher Gott verbunden mit einem noch nicht actuell persönlich gewordenen, aber doch jedenfalls von der Empfängniß an zur Persönlichkeit sich entwickelnden, Menschen: also ein zweipersönlicher (göttlicher und menschlicher) Christus.

Nestorius oder Cyrill: bei den hergebrachten falschen Voraussetzungen kommt es im Ergebnisse auf dasselbe heraus. So lange die Dogmatik nicht vom innersten Punkte ihrer im Protestantismus neugewonnenen Principien aus die Christologie umgestaltet, wird die Unhaltbarkeit jener vorreformatorischen Schulmeinungen, aller künstlichen Ausgleichungsversuche mit neuen Schulformeln ungeachtet, nur immer handgreiflicher sich herausstellen **). Um die

*) Thomasius a. a. O. II, 117 nach Joh. von Damaskus.

**) In Folge des arianischen Streites war durch die unerschütterliche Festigkeit des Athanasius — ebionitisirenden und gnostisirenden Abwegen gegenüber — das große Resultat gewonnen, daß in der Person Christi Gott wirklich Mensch geworden, das Absolute wirklich in der Menschheit zu einer persönlichen Selbstoffenbarung gelangt sei. Daß aber, wie Thomasius (a. a. O. 71) meint, in diesen Kämpfen „die volle Realität des Göttlichen und Menschlichen in Christo festgehalten und festgestelt worden sei", ist ein um so größerer dogmengeschichtlicher Irrthum, als dieser, in endlosen Selbstwidersprüchen unerschöpfliche, Dogmatiker selbst zugiebt (a. a. O. 125), daß es auch nach dem chalcedonischen Concil den bedeutendsten Versuchen nicht gelungen sei, diese volle

Irrbahnen der alten Schulmeinungen zu vermeiden, müßte man wenigstens behaupten, in der Person Christi sei nicht der Logos

Realität festzustellen, indem die beiden Naturen noch in ein innigeres, gegenseitiges Verhältniß zu treten hätten. Nestorius, d. h. die antiochenische Theologie, deren Vertreter er ist, will das Göttliche und Menschliche in Christo unvermischt erhalten; er will die Absolutheit und Unwandelbarkeit des Göttlichen, seine Grundeigenschaften, bewahren; Cyrill, d. h. die alexandrinische Theologie, die in ihm repräsentirt ist, will das Göttliche und Menschliche in der Einheit der Person aufgehen lassen; er will die Wahrhaftigkeit und Wirklichkeit des Menschlichen in dem menschgewordenen Gott zur Geltung bringen. Beide hatten Unrecht; denn beide gingen von der falschen Voraussetzung aus, daß die Persönlichkeit Jesu Christi die absolute Persönlichkeit Gottes selbst sei. Von der falschen Voraussetzung aus hatte jedoch Nestorius Recht, wenn er nicht gelten lassen wollte, daß das Absolute empfangen und geboren werden könne. Das war eine paganisirende Vorstellung der alexandrinischen Theologie. Aber Nestorius blieb mit seinem Satze: *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ διπλοῦς ἐστι κατὰ τὰς φύσεις* (Fragmente seiner Reden bei Mansi, IV, 1197) auf einem dualistischen Standpunkte stehen. Folgerichtiger Weise kann auf diesem Standpunkte von einer wirklichen Menschwerdung Gottes nicht die Rede sein, sondern der Logos' verbindet sich mit dem Menschen logisch, nicht physisch (*συνάφεια*). Vgl. Theodorus von Mopsveste, Lehrer und Vorgänger des Nestorius (Symbolum in Actis Conc. Eph. bei Mansi a. a. O., 1347, wahrscheinlich ächt): *ὁ δεσπότης θεὸς λόγος ἄνθρωπον εἴληφε τέλειον ἐκ σπέρματος ὄντα Ἀβραὰμ καὶ Δαυίδ. . . . ὃν ἄνθρωπον ὄντα καθ' ἡμᾶς τὴν φύσιν. . . ἀποῤῥήτως συνῆψεν ἑαυτῷ.* So konnte Nestorius bei der Fortbildung dieser Ansicht der Folgerung nicht wohl ausweichen, daß er Christum in eine (göttliche und menschliche) Doppelpersönlichkeit zertheile, während Cyrill zwar nicht ausdrücklich die menschliche Seite Christi in die göttliche über- oder in ihr aufgehen ließ, aber doch das *καθ' ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν ἐκ θεοῦ Πατρὸς Λόγον σαρκὶ* (Anathematismi, 2, bei Mansi V, 1 f.) in einer so einseitigen Weise betonte, daß die Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit der menschlichen Seite neben dem göttlichen Faktor unmöglich bewahrt bleiben konnte, und wie Baur (die christl. Lehre von der Dreieinigkeit I, 769) richtig bemerkt, „ein Subjekt für menschliche Zustände und Affektionen nicht mehr vorhanden war". Mit offenbarer Vorliebe für Cyrill behauptet Thomasius (a. a. O. II, 96) „sein Grundgedanke sei der einer realen organischen Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Einen Person Christi gewesen." Man darf ruhig fragen, wo denn Cyrill in seinen Aussprüchen an die Vorstellung einer organischen, d. h. auf gegenseitiger lebendiger Ineinsbildung beruhenden, Einheit des Menschlichen mit dem Göttlichen auch nur anstreife? Dagegen ist leicht zu sehen,

als solcher, sondern der Logos in seiner Vereinigung mit der menschlichen Natur, d. h. der zum Menschen gewordene Logos, Subject. Bei dieser Wendung hängt Alles von der Fassung des Begriffes eines menschlichen Personlebens ab. Wie man nun auch dieses beschreiben möge: so viel ist sicher, daß ein Personleben nicht zwei verschiedene personbildende Faktoren haben kann, sondern aus einer unzertheilbaren principiellen Einheit entsprungen sein muß. Denkt sich nun die alte Dogmatik die Person Christi aus zwei Faktoren, dem göttlichen und dem menschlichen, gebildet: so muß nothwendig sein Personleben entweder aus dem göttlichen, oder aus dem menschlichen Grundfaktor entsprungen sein. Läßt sie es aus dem göttlichen in schlechthiniger Weise entspringen: so kann es nicht auch noch aus dem menschlichen nachträglich entsprungen sein. Ist Gott in Christo der schlechthin personbildende Faktor, so verliert nothwendig die menschliche Seite, als schlechthin bedingte der absoluten bedingenden gegenüber, alle personbildende Wirkung. Soll die menschliche Eigenthümlichkeit der Person Christi dennoch bewahrt bleiben — was das Heilsbedürfniß im Gewissen und das Heilszeugniß in der Schrift so dringend erfordert — so muß von einer eigentlichen Thatsache der Menschwerdung Gottes abgesehen, so kann lediglich eine vorübergehende Gemeinschaft zwischen dem göttlichen Logos und dem Menschen Jesus angenommen werden — und wir sind aufs Neue bei dem bereits verworfenen ebionitischen Doketismus angelangt. Soll umgekehrt die Menschwerdung Gottes in thatsächlicher Geltung bleiben — wofür ebenfalls das Gewissen und die Schrift ernstliches Zeugniß einlegen — so erscheint das Menschliche in der Person Christi als ein lediglich Unpersönliches, ein bis zur Auflösung der Individualität Unselbstständiges und Verschwimmendes — und wir stehen auf's Neue an der Schwelle des von uns bereits zurückgewiesenen spekulativen Pantheismus. Das eine Mal geht uns in Christo Gott verloren auf Unkosten des Menschen, das andere Mal der Mensch auf Unkosten Gottes; das eine Mal spaltet die Person Christi sich in die Doppelpersönlichkeit eines Menschen, das andere Mal verwandelt sie sich

---

daß er in concreto nur von einer Natur (μία φύσις) des menschgewordenen Sohnes Gottes wissen will.

in die Person eines Gottes, der erst in einer unendlichen Vielheit von Individuen zu sich selbst kommt.

Der bloße Umstand, daß die Frage über die eigenthümliche Bedeutung und Würde der Person Jesu Christi mitten in der Hitze des Streites, unter dem überwältigenden Einflusse selbstsüchtiger Staatsklugheit, entschieden worden ist:*) — sollte vor einem Urtheile schützen, wie es Thomasius abgiebt, wenn er das chalcedonische Symbol als den richtigen Abschluß des christologischen Dogma's bezeichnet**). Schon das berühmte Schreiben Leo's an den Patriarchen Flavian von Konstantinopel (vom 13. Juni 449) förderte im Grunde das Verständniß der Streitpunkte nicht, sondern verhüllte nur klug ausweichend die Schwierigkeiten. Wenn es die Einheit der Person neben der Zweiheit der Naturen in Christo behauptet, und von der Person aussagt, daß sie nach der einen Natur befähigt gewesen sei zu sterben, nach der andern nicht, unbeschadet ihrer Einheit: so blieb ihm, sollte die behauptete persönliche Einheit nicht in die Zweiheit einer Doppelpersönlichkeit auseinanderfallen, kein anderer Ausweg, als die „Person" und die „göttliche Natur" sich decken zu lassen. Christus ist hier eine göttliche Person, deren göttliche Eigenschaften der menschlichen Natur zu gut kommen, und man begreift nur nicht, wie die menschliche Natur bei einer schlechthinigen Theilnahme an der Eigenschaftsfülle der Gottheit dennoch ihre endlich beschränkten Eigenschaften behalten soll. Leo folgt wohl einem

*) Auf der chalcedonischen Kirchenversammlung, 451.

**) Vgl. dagegen Dorner's (Entwicklungsgeschichte II, 1, 130) treffende Bemerkung: „Die Väter dieses Concils zeigen weder die Eintracht einer vom heil. Geiste beseelten Versammlung, noch jene über Schwankungen und Inconsequenzen hinausgehobene Sicherheit des Urtheils, oder jene Tapferkeit in Vertretung einer gewonnenen Ueberzeugung, wie sie da möglich ist, wo aus langen innerlich vermittelten Gegensätzen sich eine lichte und klare Gemeinüberzeugung gebildet hat. . . . Die Entscheidung zu Chalcedon war eine verfrühte; sie nöthigte ganze Landeskirchen . . . entweder zu blinder Unterwerfung, oder zum Verluste der kirchlichen Gemeinschaft." Freilich der in stetem Widerspruche mit sich selbst sich herumbewegende Thomasius bemerkt, nachdem er in den chalcedonischen Beschlüssen „den richtigen Abschluß des Dogma's" gefunden hatte, daß die innere Differenz der gegensätzlichen Richtungen durch sie nicht ausgeglichen worden sei (a. a. O., 112). Ein eigenthümlich richtiger Abschluß!

richtigen Takte, wenn er den Nestorianismus und den Eutychianismus verwirft; aber wenn er die widersprechenden Sätze beider nebeneinander fortbehauptet, und in einer und derselben Persönlichkeit göttliche Absolutheit und menschliche Bedingtheit unvermittelt sich zusammenschließen läßt: dann löst er auf solchem Wege den Knoten des christologischen Problems so wenig, daß er ihn vielmehr bis zur Unauflöslichkeit schürzt*). Indem das chalcedonische Symbol, unter Bedrohung der Kleriker mit der Strafe der Absetzung, der Laien mit der Strafe der Exkommunication, jene widerspruchsvolle christologische Anschauung zu einem durch den kaiserlichen Arm geschützten Kirchengesetze erhob, unterbrach es gewaltsam die weitere christologische Entwicklung auf dem Grunde gewissenhafter wissenschaftlicher Forschung**). So wenig waren

---

*) Vgl. die epistola Leonis ad Flavianum (bei Mansi, V. 1365 f.). 3: Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas. . . . In integra veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus totus in suis, totus in nostris. . . Assumsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens. . . . Tenet sine defectu proprietatem suam utraque natura. 4: Qui verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo Deitatis. . . . Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est: verbo scil. operante quod verbi est, et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, alterum succumbit injuriis. . . . Esurire, sitire, lassescere atque dormire evidenter humanum est. Sed V panibus V millia hominum satiare. . . . supra dorsum maris plantis non desidentibus ambulare . . . sine ambiguitate divinum est. . . . Non ejusdem naturae est dicere ego et Pater unum sumus (Joh. 10, 30), et dicere Pater major me est (Joh. 14, 28).

**) Der Ὅρος τῆς ἐν χαλκηδόνι τετάρτης Συνόδου bei Mansi, VII, 108 f.: Ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ι. Χ. . . . ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς, καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος. ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα . . . ἐκ δύο φύσεων (die röm. Recension in duabus naturis, wohl eine Correktur der lateinischen Kirche) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης.

die streitigen, von einer gemeinsamen falschen Grundvoraussetzung ausgehenden, Gegensätze damit innerlich überwunden und zu einer höheren einheitlichen Wahrheit fortgebildet, daß im Monotheletismus der monophysitische, die Wahrheit des menschlichen Faktors in Christo aufhebende, im Dyotheletismus der nestoranische, die Einheit des Personlebens in Christo zerspaltende, Irrthum nochmals mit neuen Ansprüchen auftauchte.

Der Kernpunkt des Problems, die Frage nach dem Wesen der Persönlichkeit Christi, ward allerdings im adoptianischen Streite nochmals erörtert. Unstreitig war Felix von Urgellis von einem ahnungsvollen Gewissensbedürfnisse geleitet, der Persönlichkeit Christi ihre menschliche Wahrheit, dem Personleben Christi seinen menschlichen Charakter zu sichern, obwohl sein Versuch schon dadurch, daß er auf der Basis der chalcedonischen Beschlüsse unternommen wurde, den Keim der Erfolglosigkeit in sich trug. Nachdem die Zerspaltung des Personlebens Christi in zwei Naturen folgerichtig zur Zerspaltung desselben in zwei Personen, die Verschmelzung der beiden Naturen aber in einer Person eben so folgerichtig zur Vergottung der menschlichen Natur geführt hatte, so konnte der Vorschlag, die menschliche Natur Christi, vermittelst der Annahme einer Adoption oder Gnadenmittheilung derselben von Seite Gottes, gegenüber der Gottheit in ihrer Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit zu bewahren, schließlich doch nur ein dem Nestorianismus ähnliches Resulat zur Folge haben*).

---

*) Vgl. Alcuins libri VII. adv. Felicem (Opera ed. Froben I, 788). Felix unterscheidet Christum wie er Sohn Gottes ist natura, und wie er es ist gratia, d. h. blos nuncupative, secundum adoptionem. Den Gegnern wirft er vor (a. a. O. III, 17), daß sie singularitatem personae confundirten, ut inter deum et hominem, inter carnem et verbum, inter creatorem et creaturam, inter suscipientem et susceptum, nullam esse differentiam adstruatis. Vgl. Dorner (Entwicklungsgeschichte II, 1, 306 ff.); Neander (Kirchengeschichte III, 218 f., Dogmengeschichte II, 25 f.); Baur (a. a. O. II. 129 ff.), welcher treffend bemerkt, 158: „Der Fehler der Adoptianer war, daß sie eine Frage aufwarfen, die durch die kirchliche Lehre schlechthin abgeschnitten ist. . . . Daß aber die kirchliche Lehre die Frage, in welchem Sinne Christus als Mensch der Sohn Gottes ist, nicht einmal aufwerfen lassen will, beweist am besten die Einseitigkeit, mit welcher sie das Menschliche im Göttlichen untergehen läßt."

Seit der Unterdrückung des Adoptianismus gab es aber für die vorreformatorische Dogmatik nur noch ein christologisches Ziel, den menschlichen Faktor in der Person Christi dem göttlichen schlechthin unterzuordnen. Man kann es nicht bestimmter hervorheben, daß der Logos allein personbildend, die von ihm angenommene menschliche Natur dagegen unpersönlich sei, als dieß der Lombarde thut*). Wie konnte aber der Sohn Gottes eine menschliche Individualität in die Einheit mit seinem Personleben aufgenommen haben, wo das Menschliche als eine bloße Erscheinungsform gilt?**) Wenn Christus, so weit er Mensch, unpersönlich ist, dann hat eine wirkliche Menschwerdung, d. h. eine menschliche Personwerdung Gottes, in ihm sicherlich nicht stattgefunden***). Folgerichtig geht daher, auch nach Thomas von Aquino, bei dem Akte der Menschwerdung mit Gott gar nichts vor; es ereignet sich lediglich etwas mit der unpersönlichen menschlichen Natur, indem dieselbe eine Eigenschaft der göttlichen Person wird, ohne daß jedoch irgendwie begreiflich gemacht wird, wie sie als natura finita capax infiniti werden kann†). So wenig vermag die Scholastik auch in ihren, von dem hergebrachten Dogma unabhängigeren, Vertretern die Persönlichkeit Christi als eine wahrhaft menschliche zu denken und zu begreifen, daß selbst Duns

---

*) Sent. III, dist. 5: Indubitabiliter constat, quod persona verbi . . . naturam scil. carnem et animam assumpsit, sed non personam hominis. Das letztere soll unmöglich gewesen sein, quia non erat ex carne illa et anima illa una composita persona, quam verbum accepit. Auf den Einwurf: das Wesen der Persönlichkeit sei das einer substantia rationalis individuae naturae, und die anima hominis sei eine solche substantia, weiß er nichts zu erwiedern, als es sei nefas dicere aut sentire: personam a persona esse assumptam.

**) Natura divina hominem quidem accepit, i. e. hominis formam sibi univit.

***) III, l. c.: Non sequitur ... quod si Christus secundum quod homo est substantia rationalis, ergo persona . . . quia non est per se sonans, imo aliae rei conjuncta.

†) Summa III, qu. 16, art. 6: Esse autem hominem, convenit Deo ratione unionis, quae est relatio quaedam, et ideo esse hominem praedicatur de novo de Deo absque ejus mutatione per mutationem humanae naturae, quae assumitur in divinam personam. Et ideo cum dicitur Deus factus est homo, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanae naturae.

Scotus, seiner anerkennenswerthen Bemühungen ungeachtet, mit dem von ihm in dieser Richtung gemachten Versuche scheitert*).

§. 79. Unstreitig wäre es die erste große wissenschaftliche Aufgabe der Reformation gewesen, das durch die Zweideutigkeiten der überlieferten Lehrformeln verdunkelte und mit den Satzungen der theologischen Schulen umsponnene Christusbild im Lichte des Gewissens und der Schrift aufzuhellen, der heilsverlangenden Gemeinde in seiner ursprünglichen Reinheit und Schönheit wieder zugänglich zu machen. Giebt es doch kein tieferes Gewissensbedürfniß, als dasjenige nach heilsgeschichtlich-lebendiger, persönlich-gegenwärtiger Gottesoffenbarung. Hatte die mittelalterliche Dogmatik die Menschheit Christi so viel als verloren; fehlte ihr überhaupt der Muth zu dem Nachweise, daß Gott unter Menschen ein wahrer Mensch, innerhalb der menschheitlichen Entwicklung ein lebendiges Glied, ja, der geschichtlich-persönliche Mittelpunkt derselben geworden sei: so mußte umgekehrt den Reformatoren nichts näher liegen, als den Wahn zu zerstören, daß Jesus Christus den Bedingungen des menschlichen Daseins sich nicht völlig unterworfen habe; so war es ihr heiligster Beruf, die scholastisch-mythische Gestalt des traditionellen, im Meßopfer aller geschichtlichen Realität entkleideten, Erlösers zu zerstören, und dafür den geschichtlich geoffenbarten Christus nach dem Zeugnisse von Schrift und Gewissen von den Todten wieder in's Leben zu rufen. Die Christologie der Reformatoren.

Daß in Luther's Brust ein solches Bedürfniß nach reeller Gottesoffenbarung und ursprünglicher Lebensmittheilung aus der Fülle des wahrhaftigen Menschen Christus lebte, ist von neueren Forschern mit vollem Rechte anerkannt worden**). In seiner Menschheit hat Christus — nach Luther's Auffassung aus seiner besten

*) Vgl. seinen Commentar über die Sentenzen III, dist. 1 ff. Baur (a. a. O. II, 849) bemerkt richtig: „Man sieht doch wenigstens aus dem Interesse, mit welchem Duns Scotus den Begriff der Persönlichkeit untersucht, wie schwer es ihm wird, den zum Wesen der menschlichen Natur gehörigen Begriff der Persönlichkeit fallen zu lassen, und wie viel ihm daran gelegen ist, von demselben zu retten, was nur immer mit der an sich feststehenden Lehre sich vereinigen läßt.“

**) Insbesondere von Dorner (a. a. O. II, letzte Abth. 1, 510 ff.) in dem mit großer Vorliebe für seinen Gegenstand behandelten Abschnitt: Die Christologie Luther's

Zeit — das ewige Wesen, die unergründliche Liebe Gottes, offenbart*). Noch neuerlich ist von Dorner nachgewiesen worden, daß es schon vor der Reformationsperiode Luthern Ernst damit war, den Sohn Gottes wirklich Fleisch werden zu lassen**). Darüber kann kein Zweifel sein, daß er durch den in ihm gewaltig angeregten Gewissenstrieb und die von ihm kräftig ausgegangene Vertiefung in das Schriftwort sich gedrängt fühlte, in der Person Christi die ewige göttliche Selbstoffenbarung menschlich gegenwärtig zu denken. Hat er es doch sogar im Abendmahlsstreite noch mit allem Nachdruck betont, daß Christus in Gemäßheit der innigen Vereinigung, in welcher er die menschliche mit der göttlichen Natur bei ihm dachte, als Mensch über Alles gesetzt sei***).

So sehr nun in dem Bemühen Luther's, Gott in Christo als wirklichen, oder wie er sich auch ausdrückt „natürlichen" Menschen zu begreifen, ein ächter Grundzug des Protestantismus gegenüber der Scholastik zu erkennen ist: so darf doch eben so wenig verkannt werden, daß Luther über den zur wissenschaftlichen Lösung des christologischen Problems einzuschlagenden Weg im Unklaren geblieben ist, und in unvermittelter Weise, mehr phantastisch als ethisch, die menschliche Natur mit ihren creatürlichen, und die gött-

---

*) Ueber die Christologie Luther's ist außer der angef. Schrift Dorner's zu vergl. mein Wesen des Protestantismus I, §. 21 ff., mein Unionsberuf, 87 ff., und Weiße, die Christol. Luther's und die christologische Aufgabe der evang. Theologie.

**) Zu vgl. Luther's sermo in natali Christi aus dem Jahre 1515 (Löscher, vollst. Reformationsakt. 1, 231), wo aber doch mehr die später nur noch bei reformirten Theologen sich findende und bald als häretisch geltende Unterscheidung des innern und äußern Wortes entwickelt ist, in der Art, daß das innere Wort Christus im Fleische und in der Predigt eine äußere Gestalt gewonnen hat und noch immer gewinnt. Vgl. a. a. O., 237 f.: Secundum verbum est externum, sed hoc est propter aliud, internum autem propter nos ipsos, nam per internum non per externum aliis loquimur.

***) Wesen des Prot. I, 315. Vgl. Luther's Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister 1526 (Erl. A. 29. Bd., 337): „Wir glauben, daß Jesus Christus nach der Menschheit sei gesetzt über alle Creaturen Eph. 1, 20 f., und alle Dinge erfülle wie Paulus sagt Eph. 4, 7. Ist nicht allein nach der Gottheit, sondern auch nach der Menschheit ein Herr aller Dinge u. s. w."

liche mit ihren absoluten, Eigenschaften in der Einheit des Personlebens Christi zusammenvorgestellt hat. Was Cyrill für das Wissen erstrebte, und woran der Eutychianismus wissenschaftlich scheiterte, das wollte Luther für das Gewissen erstreben, und im Glauben an Christum hat er wirklich die Vereinigung der Menschheit mit der Gottheit in ihm ethisch vollzogen.

Dagegen hat er schon deßhalb das christologische Problem wissenschaftlich nicht zu lösen vermocht, weil er, wie Weiße gegen Dorner richtig erinnert hat, die Menschheit in Christo nicht wahrhaft persönlich zu denken vermochte*). Legt er auch großes Gewicht darauf, daß Christus uns noch näher befreundet ist als Eva dem Adam, sintemal er aus unserm Fleisch und Blut geboren; ermahnt er auch dringend seine Gemeinde, es sich in die Herzen hineinzubilden, daß der Sohn Gottes Fleisch geworden, und gar kein Unterschied zwischen seinem und unserm Fleische, die Sünde ausgenommen, ist**); so schlägt doch anderwärts die dyophysitische Anschauung des chalcedonischen Concils wieder so stark hindurch, daß er in seiner Auslegung des dritten Psalms Christum nach seiner Gottheit alle Dinge, nach seiner Menschheit dagegen nicht wissen läßt, welches der V. 5 genannte heilige Berg sei***). Und ist er auch auf die scholastischen Formeln, durch welche die Vereinigung der beiden an sich unverträglichen Naturen in der Einheit des Personlebens denkbar gemacht werden sollte, anfänglich noch nicht zurückgegangen, so hat er sie doch um so mehr seit dem Abendmahlsstreite wieder zu Hülfe genommen †).

Im Grunde ist ihm die Menschheit Christi doch nur „ein Handgezeug und Haus der Gottheit" gewesen ††). Obwohl er die

*) Weiße a. a. O., 182; Dorner a. a. O., 555, Anm.

**) In der Hauspredigt am h. Christfeste (Erl. A. I, 197).

***) Operationes M. Lutheri in psalmos Witembergensibus theologiae studiosis pronuntiatae, 1519 – 1521 zuerst edirt (Erl. A. Op. ex. lat. 15, 116).

†) In der Auslegung zu 1. Mos. 28, 12 ff. sagt er z. B., aus dem Zusammenhange ergebe sich an dieser Stelle mit Evidenz, daß der Sohn Gottes die Person sei, welche es der menschlichen Natur möglich mache, an der göttlichen Herrlichkeit Theil zu nehmen.

††) Es ist nicht zutreffend, wenn Dorner (a. a. O., 561) zu der Schlußstelle der Predigt Luther's in der Kirchenpostille über Luc. 2, 33—40

menschlichen Eigenschaften und Lebensäußerungen der Person Christi, mit Ausnahme der Sünde, stark betont; obwohl er insbesondere die Bedeutung der wahrhaftigen Menschheit des Erlösers für den Glauben zur Geltung bringt: so versucht er doch nicht einmal den Nachweis, wie die göttliche Natur innerhalb der Einheit der Person mit ihren absoluten Eigenschaften es der menschlichen möglich macht, in der Region der endlichen Begrenzung sich zu bewegen. Die seit der Ausbildung seiner Abendmahlslehre für ihn eingetretene rückbildende Strömung treibt ihn um so unaufhaltsamer in die Bahn der alten Ueberlieferung zurück, als er gerade von der widerspruchsvollen altsymbolischen Christologie aus auch die Widersprüche seiner Abendmahlslehre annehmbar zu machen hoffen konnte, wie er denn in seiner Abhandlung von „den beiden Naturen in Christo in ihrer persönlichen Vereinigung" ohne Weiteres wieder sich auf den Standpunkt der orthodoxen Väter stellt. In demselben Augenblicke, in welchem er auf die wahre Menschheit Christi alles Gewicht legt, hebt er ihre Wahrheit dadurch thatsächlich wieder auf, daß er sie innerhalb der Einheit der Person, in welcher ihm nur die Gottheit personbildender Faktor ist, an den absoluten Eigenschaften der göttlichen Natur theilnehmen läßt.

(Erl. A. I, Bd. 10, 300) der Meinung ist: unter dem Geiste, der sich immer mehr und mehr in Christum gesenket, sei die göttliche Natur Christi zu verstehen. Es ist nach dem Zusammenhange der menschliche Geist, welcher in Christo immer vernünftiger und stärker geworden (a. a. O. 301), dessen „Complexion edler, und in dem Gottes Gaben und Gnaden reicher waren, denn in Andern." (Erl. A. Op. ex. lat. 7, 149). Ista sunt admiranda, videre hominem et infimam creaturam, humiliatam infra omnes, et eundem sedentem ad dextram Dei, elatum supra omnes Angelos; videre eum in sinu Patris et mox subjectum Diabolo. . . . Haec est communio idiomatum: Deus, qui creavit omnia et est supra omnia, est summus et infimus, ut oporteat nos dicere: Ille homo, qui flagris caesus, qui sub morte, sub ira Dei, sub peccato et omni genere malorum, denique sub inferno est infimus, est summus Deus. Quare? Quia eadem est persona. Duplex quidem est natura, sed persona non est divisa. Utrumque igitur verum est: summa divinitas est infima creatura (!), serva facta omnium hominum, imo ipsi Diabolo subjecta (!). Et e contra: infima creatura, humanitas vel homo sedet ad dexteram Patris, summa facta . . . propter . . . mirabilem conjunctionem et unionem, quae constituta est ex duabus naturis contrariis et inconjungibilibus in una persona.

Zu einer wirklichen persönlichen Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Seite kann es in dem Christusbilde Luther's nicht kommen. Indem der Mensch Christus zugleich schlechthin als Gott gefaßt wird, wird er in Wahrheit zu einem göttlichen Wesen, von welchem nur ausgesagt wird, daß es auch Mensch sei. Es bleibt keine andere Wahl als in diesem Christus entweder das Menschliche für doketisch, oder das Göttliche für theophanisch zu halten *).

---

*) Im Allgemeinen hat sich mir bei wiederholter Revision mein früher (Wesen des Prot. I, S. 27) über die lutherische Christologie abgegebenes Urtheil seit der Zeit nur bestätigt. Ich verkenne, wie ich auch dort es ausgesprochen habe (I, 322), den großen Fortschritt Luther's über die scholastische Christologie ebensowenig, als den Rückschritt der späteren, ihn nicht mehr verstehenden, protestantischen Scholastik, und bin mit Dorner (Entwicklungsgeschichte a. a. O., 566) der Ansicht, daß die Christologie Luther's von der spätern der lutherischen Kirche noch bei Weitem nicht erschöpft ist. Dagegen darf ebensowenig übersehen werden, daß Luther von den Mängeln der chalcedonischen Christologie und ihrer späteren Ausläufer kein wissenschaftliches Bewußtsein hatte, und daß die Menschheit Christi, die er so energisch hervorhob, von seinen Voraussetzungen aus sich wissenschaftlich nicht begründen ließ. Ein doketisches Christusbild wäre die unvermeidliche Folge gewesen. Man vergegenwärtige sich nur Stellen, wie aus der Predigt in der Kirchenpostille über Joh. 1, 1—14 (Erl. A. 15, 136 ff.), worin Luther durch „das Kind, so in der Mutter Schooß lieget, Himmel und Erden mit Allem, was darinnen ist, nicht allein gemachet", sondern auch ohne Unterlaß erhalten werden läßt, ja auch die Mutter, die dieses Kind „trägt, säugt und windet", wird als „des Kindes Geschöpfe" bezeichnet, „an welcher kein Blutstropfen ist, den er nicht schaffe und erhalte." Eine krassere Enallage des Logos mit dem Menschen Jesu kann es nicht geben, und in einer solchen können wir nun einmal nicht Anläufe zu einer gesunden Entwicklung der Christologie finden. In Betreff einer andern von mir aus der Schrift „von den Concilien und Kirchen" (Wesen des Prot. I, 316) citirten Stelle, bemerkt Dorner, (a. a. O., 549, Anm. 38), mein Citat sei nicht treu, wenn ich Luthern sagen lasse, daß Maria Gott säuge, wiege, Brei und Suppe mache. Die Stelle lautet wörtlich (Erl. A. 25, 309 f.): „Also soll man auch sagen, daß Maria des Kindes, so Jesus Christus heißet, rechte natürliche Mutter ist, und sei die rechte Gottes-Mutter, Gottes-Gebärerin und was mehr von Kindesmüttern gesagt kann werden, als säugen, waschen, ätzen, tränken, daß Maria Gott säuget, Gott wieget, Gott Brei und Suppen macht u. s. w. Denn Gott und Mensch ist eine Person, ein Christus, ein Sohn, ein Jesus, u. s. w." Von demselben Standpunkte aus vertheidigt Luther auch die Ausdrücke

Allein auch die reformirten Reformatoren vermochten, insofern sie den Grundirrthum der hergebrachten Christologie nur in entgegengesetzter Richtung festhielten, nicht zu dem erwünschten Ziele zu gelangen. Hatte Luther darauf gedrungen, daß der Gott Christus seiner Gottheit ungeachtet menschliche Eigenschaften und Lebensfunctionen gehabt habe, in der Art, daß, wenn man mit den menschlichen Eigenschaften Ernst machen wollte, das göttliche Subject, und, wenn mit dem göttlichen Subjecte, die menschlichen Eigenschaften zweifelhaft wurden: so drang Zwingli dagegen um so nachdrücklicher darauf, daß der Mensch Christus an göttlichen Eigenschaften und Wirkungsweisen Antheil gehabt habe, in der Art, daß, wenn mit dem menschlichen Subjecte Ernst gemacht wurde, daneben noch ein göttliches Subject, und, wenn mit dem göttlichen Subjecte, daneben noch ein menschliches Subject hervortrat, so daß von hier aus der Frage nicht auszuweichen ist, wie es denkbar sei, daß in einer und derselben Person die Eigenschaften und Wirkungsweisen zweier Subjecte, und zwar getrennt, zum Vollzuge gelangen?*) Wenn die menschliche Natur, obwohl sie an der Absolutheit der göttlichen theilnimmt, bei Zwingli gleichwohl als ein besonderes Subject erscheint, und, was Christus als Mensch thut oder leidet, von ihm nicht als Gott gethan oder gelitten wird: — so erscheint hiernach der Mensch Christus

„Gott geht auf der Gassen, Gott holet Wasser und Brod, Gott ist gestorben, Gottes Marter, Gottes Blut, Gottes Tod", umgekehrt: „Der Mensch Christus hat die Welt geschaffen u. s. w." Luther legt also ohne Weiteres alle göttlichen Eigenschaften und Funktionen der menschlichen Natur bei, weil ihm die göttliche der personbildende Faktor ist, während er sich wohl hütet, die göttliche Natur Christi wirklich an den menschlichen Eigenschaften theilnehmen zu lassen, weil er sich die menschliche Natur unpersönlich denkt. Vgl. noch Luther's Auslegung des andern Artikels, 1533 (Erl. A. 20, 127 ff., 139 f.), woraus deutlich ersichtlich ist, daß die Begriffe Gott und Mensch ihm in der Person Christi ganz unvermittelt nebeneinanderliegen: „Ein natürlicher Mensch . . . und doch der wahrhaftige Gott". Die Vernunfteinsprache gegen diesen Satz wird mit Hohn niedergeschlagen; „Wir glauben, daß wahr sei . . ., und dieser Mensch als Gottes Töpfer oder (Schöpfer) selbst sei in einem persönlichen Wesen und in Ewigkeit, nicht getrennet, noch gesondert." Mit großem Unrecht beruft er sich hierfür auf Joh. 14, 19. „Es heißet schlecht, die Hütlein abziehen und Ja dazu sagen und wahr lassen sein." Damit hätte denn freilich alle Theologie ein Ende.

*) Vgl. mein Wesen des Prot. I, §. 28.

nicht identisch mit dem göttlichen Logos; der Logos ist nicht wahrhaft Mensch, die Gemeinschaft zwischen dem Menschen und dem Logos keine wahrhaft persönliche geworden, und unbegreiflich, weßhalb, was das menschliche Subject in Gemeinschaft mit dem göttlichen thut oder leidet, der Menschheit ohne Weiteres in der Art zu Gute kommen soll, als ob Gott selbst es gethan oder gelitten hätte*). So voller Ernst es Zwingli mit der wahren Menschheit Christi war: so hatte das Menschliche in Christo ihm doch nicht wahrhaft erlösende Kraft; was ihm aber erlösende Kraft hatte, die Gottheit, lag schlechthin jenseits der Grenzen, innerhalb welcher das menschliche Personleben sich begriffsgemäß bewegt. Allerdings hat auch die Gottheit als solche noch nicht erlösende Kraft; erst in ihrer persönlichen Vereinigung mit der Menschheit gewinnt sie diese. Aber wer war denn in diesem Falle der eigentliche Erlöser? Das göttliche jenseitige oder das menschliche diesseitige Subject? Eben hier zeigt sich die verwirrende Nachwirkung der chalcedonischen Formel, welche keine andere Wahl läßt, als entweder bei einem christologischen Subjecte Christum seiner Menschheit zu entkleiden, oder bei zweien ihn in die Doppelpersönlichkeit des Menschensohnes und des Gottessohnes auseinanderfallen zu lassen**).

Gleichwohl ist es nicht richtig zu sagen, „daß die Idee der Gottmenschheit in der Christologie Luther's weit energischer und reiner erfaßt worden sei als von Zwingli“ ***). Der doketische Schein ist bei Luther zum mindesten eben so stark, als

*) Zwingli beruft sich dabei auf die Figur der sogenannten ἀλλοίωσις, vgl. opera III, 525 f. und VII, 568 f. das Schreiben an J. Haner: Morti (Christi) fidere κατ' ἀλλοίωσιν, hoc est commutationem, nihil aliud est quam ei fidere Deo, qui secundum alteram naturam mortuus est. . . . Unde quomodocunque sermones fingamus, fidei ipsius vis non in alio conquiescit quam qui Deus est. . . Quoniam is, qui filius Dei est, itidem est filius hominis, una ὑπόστασις, naturae tamen duae, fit ut humanitati sive carni tribuatur, quod solius divinitatis est.

**) Wir können Baur (Lehrbuch der christl. Dogmengesch., 321) in einem gewissen Sinne beipflichten, wenn er der Meinung ist: daß Zwingli das substantielle Selbst der Person Christi in die menschliche Natur gesetzt habe. Nur ist dabei nicht zu übersehen, daß er lediglich die göttliche Natur als das erlösende Princip, jene Natur aber ebenfalls als Subject denkt.

***) Dorner a. a. O., 618.

bei Zwingli die nestorianische Gefahr. Der eigentlichen Lösung des christologischen Problems ist aber Zwingli dadurch näher gekommen als Luther, daß er die Gottheit nicht als Subject, sondern als an das menschliche Subject Christi sich selbstmittheilendes Wesen des schlechthin jenseitigen göttlichen Subjectes dachte, so daß er sich auf dem besten Wege zur Auflösung der herkömmlichen Zweinaturenlehre befand. Der Begriff der göttlichen Natur ist bei ihm so abstrakt, und menschlich so unnahbar, daß das Göttliche in Wirklichkeit nur noch in der menschlichen Natur, in dem vollen geschichtlich gegenwärtigen Menschsein Christi, seine heilskräftige Erfüllung findet.

In dieser Richtung zeigt sich ein weiterer christologischer Fortschritt bei Calvin. Kein reformatorischer Theologe hat kräftiger als er das Bedürfniß gefühlt, die Wahrheit der Menschheit Christi nachdrücklich hervorzuheben. Keiner ist entschiedener als er von den falschen Wegen der herkömmlichen Dogmatik abgegangen, welcher es immer nur auf Geltendmachung der göttlichen Attribute mit Zurückstellung der menschlichen angekommen war*). Keiner hat so entschlossen als er die Einheit der Person, gegenüber der Doppelerscheinung der Zustände, festgehalten; keiner so bewußt als er alle auf das Erlösungswerk bezogenen Lebensfunctionen Christi als solche betrachtet, die weder der einen, noch der andern Natur an sich, sondern lediglich der ganzen Person zugeschrieben werden müssen **). Keiner hat es sich so angelegen sein lassen wie er, den Nachweis zu führen, daß Christus der Herr, der wahrhaftige Sohn Gottes, wenn auch nicht wegen, so doch nach seiner Menschheit ist***). Es ist die heilsmittlerische Persönlichkeit des von Gott in Ewigkeit verordneten, in der Zeit erschienenen, die Fülle des göttlichen Wesens der Welt offenbarenden, Menschen Jesus Christus, welche bei Calvin den Begriff des

---

*) Inst. II, 18, 4: Omnino fixum hoc nobis manet, ... notari veram hominis naturam, quia supervacuum esset dicere purum esse Deum.

**) II, 14, 3: Sit nobis haec rectae intelligentiae clavis, neque de natura divina, neque de humana simpliciter dici, quae ad Mediatoris officium spectant.

***) Ebendaselbst, 4: Dominum nostrum verumque Dei Filium constituimus etiam secundum humanitatem, etsi non ratione humanitatis.

Erlösers bildet *). Hat er auch nicht klar genug erkannt und noch weniger deutlich genug ausgeführt, daß das eigentlich personbildende Subject (die Ichheit) in Christo ein menschliches ist, so ist doch sein ganzer christologischer Gedankenkreis aus dem Grunde dieser Anschauung hervorgewachsen. Die Beziehung der Menschheit zu der Christuspersönlichkeit Calvin's ist eine wesentlich ethische. Daß das Personleben Christi nicht außerhalb des menschlichen Selbstbewußtseins bleibe, daß er dasselbe anderen Persönlichkeiten liebend mittheile, daß er in der Menschheit als seinem Eigenthume geistliche Wohnung mache: Das ist es, worauf Calvin durchgängig dringt. Christus ist der Erstgeborne unter den Brüdern geworden, damit dieselben immer mehr mit ihm in der Einheit des Geistlebens zusammenwachsen, damit er so als das himmlische Haupt und der sittliche Quellpunkt seiner Gemeinde von ihr aus die ganze Menschheit neu belebe und durchdringe**).

§. 80. Wie wenig unter diesen Umständen unmittelbar von der Reformation aus ein Umschwung in der hergebrachten christo- Die Christologie der lutherischen u. der reform. Dogmatik.

*) II, 16, 17: Quum de Christi merito agitur, non statuitur in eo principium, sed conscendimus ad Dei ordinationem, quae prima causa est, quia mero beneplacito Mediatorem statuit, qui nobis salutem acquireret.

**) III, 1, 1: Primo habendum est, quamdiu extra nos est Christus et ab eo sumus separati, quicquid in salutem humani generis passus est ac fecit, nobis esse inutile nulliusque momenti: ergo ut nobiscum quae a Patre accepit communicet, nostrum fieri et in nobis habitare oportet. Ideo et caput nostrum vocatur et primogenitus inter multos fratres . . . nihil ad nos, quaecumque possidet, donec cum ipso in unum coalescimus. Was Melanchthon betrifft, so ist es im Ganzen richtig, daß er, obwohl von dem Nichtbefriedigenden der scholastischen christologischen Formeln und auch der christologischen Ueberschwänglichkeit Luther's überzeugt, es zu einer „wahrhaft fortschreitenden und vertiefenden Betrachtung der Person Christi" (Landerer in Herzogs Realencyclopädie IX, 288) nicht gebracht hat. Dabei ist aber nicht zu verkennen, daß er auf dem Wege gewesen wäre, den Begriff der ächt menschlichen Persönlichkeit Christi zu gewinnen, wenn er nicht aus falschem Conservatismus sich hätte bewegen lassen, den kirchlichen Formeln sich wieder anzubequemen, ohne sich mehr etwas Bestimmtes darunter zu denken (loci, de filio, 42): Diligentia digna est piis, propter concordiam loqui cum Ecclesia, et non sine eruditis causis.

logischen Anschauung zu erwarten war, hatte auch schon der Umstand bewiesen, daß die Reformatoren sogar dem „athanasianischen“ Bekenntnisse mit seinen Verdammungsformeln unbeidngt zugestimmt hatten. Auch die Zweinaturenlehre war in Uebereinstimmung mit den chalcedonischen Beschlüssen unverändert in die reformatorischen Bekenntnißschriften übergegangen *). Hiernach war der alt-kirchliche Standpunkt von vornherein im Principe festgehalten. Der neu entbrannte Abendmahlsstreit ließ es nicht an Veranlassungen fehlen, selbst die äußersten Spitzen der alten Vorstellungsweise auf beiden Seiten wieder hervorzukehren. Verhielt es sich wirklich so, daß die zweite Person der Gottheit in dem Schooße der Jungfrau Maria menschliche Natur angenommen hatte, und daß demzufolge das göttliche und das menschliche Wesen in der Einheit eines und desselben Personlebens zusammengeschlossen war: so drängte das neu erwachte Gewissensbedürfniß eben so sehr, als der erneuerte Versuch, in dem Abendmahlsgenusse sich die omnipräsente Selbstmittheilung der Menschheit Christi vorstellig zu machen, zu den Fragen: was denn das für eine Menschheit sei, welche schlechthin göttlichen Personcharakter an sich trage? und wie denn Das möglich sei, daß die zweite trinitarische göttliche Person mit ihren schlechthinigen Eigenschaften ein wahrhaft menschliches Personleben in äußerster Begrenzung führe? Denn so tief wurzelt allerdings das Bedürfniß nach wissenschaftlicher Befriedigung im Geiste des Protestantismus, daß es sich durch Verhöhnung der Vernunft nicht nur nicht mehr unterdrücken läßt, sondern auch nicht ruht, bis der Vernunft im Einklange mit dem Gewissen möglichste Genugthuung zu Theil geworden ist **).

*) August., 3: Ut sint duae naturae, divina et humana, in unitate personae inseparabiliter conjunctae. Conf. helv. post.: Agnoscimus ... duas naturas, divinam et humanam, et has ita dicimus conjunctas et unitas esse, ut absorptae, aut confusae, ant inmixtae non sint, sed salvis potius et permanentibus naturarum proprietatibus in una persona unitae vel conjunctae.

**) So Luther wie wir oben gesehen haben, nach dem Vorgange schon von der unächt-augustinischen Schrift de expos. rectae fid., 11: *Καὶ μὴ μέ τις τῆς ἐνώσεως διερωτάτω τὸν τρόπον· οὐ γὰρ αἰσθήσομαι τὴν ἄγνοιαν ὁμολογῶν, τοὐναντίον δὲ καὶ μᾶλλον καυχήσομαι, τοῖς ἀπορρήτοις πιστεύων καὶ μύστης τούτων ὑπάρχων ὢν καὶ λόγος καὶ νοῦς ἀτονεῖ τὴν κατάληψιν. Ὥστε μηδὲ ἐναργές τι περὶ τούτων μήτε παρ' ἐμοῦ μήτε παρ' ἑτέρου μανθάνειν ἐλπίσειεν.*

Eine Person — zwei an sich incompatible Naturen: wie ist es denn möglich, von dieser Doppelvoraussetzung aus ein wahrhaft menschliches Christusbild zu gewinnen? Gewiß nur unter der Bedingung, daß mit der Aufstellung von zwei Naturen nichts aufgestellt wird, was dem Wesen des Menschen an sich widerspricht. Es muß also eingeräumt werden, daß das Wesen des Menschen von dem Wesen Gottes nicht schlechthin verschieden ist, daß der Mensch nicht schlechterdings endlich, sondern auch für das Unendliche empfänglich und auf die Theilnahme an demselben angelegt, daß er, zwar nicht absolut, als solcher doch relativ unendlich ist*). Von einer solchen Anerkennung findet sich jedoch weder lutherischer- noch reformirterseits eine sichere Spur. Wenn auf der einen Seite die reformirte Theologie sich auf das finitum non est capax infiniti steift, so wagt auf der anderen auch die lutherische nicht, diesen Satz grundsätzlich umzustoßen. Sie sieht nur ausnahms- und darum unfolgerichtigerweise in Betreff der Person Christi von der Allgemeingültigkeit desselben ab, und setzt sich daher mit Recht reformirterseits dem Vorwurfe aus, daß ihr Christusbild doketisch sei. In der Persönlichkeit Christi, wie sie aus der lutherischen Dogmatik erwächst, nimmt die menschliche Natur an den göttlichen Eigenschaften und Wirkungen Theil. Wie wird diese Theilnahme nun aber von den Dogmatikern vorgestellt? Vermöge ihrer persönlichen Einheit sind die beiden Naturen in der Art miteinander verbunden, daß erstens die Eigenschaften beider Naturen der ganzen Person, zweitens die Eigenschaften der göttlichen auch der menschlichen Natur zukommen, drittens die Wirkungen der einen Natur in den Fällen, wo eine jede von beiden in ihrer Besonderheit wirkt, doch immer zugleich in Gemeinschaft mit denen der anderen gedacht werden müssen**). Diese

*) Vgl. Bd. I, §. 7 und 8.

**) Das ist die in ihren Grundzügen von Joh. von Damascus bereits niedergelegte (de fide orth., III, 4 sq.), von Chemnitz genauer entwickelte (de duabus naturis in Christo), lutherische Lehre von der sogenannten communicatio idiomatum. Sie beruht auf der Voraussetzung der communio naturarum oder der mutua divinae et humanae Christi naturae participatio, per quam natura divina τοῦ λόγου, particeps facta humanae naturae, hanc permeat, perficit, inhabitat sibique appropriat, humana vero, particeps facta divinae

Sätze sind in dieser ihrer Bestimmtheit allerdings aus einem specifischen Interesse der lutherischen Dogmatik hervor-

---

naturae, ab hac permeatur, perficitur atque inhabitatur. Die letztere Durchbringung der menschlichen Natur von der göttlichen heißt in der alten gr. Dogmatik περιχώρησις, und sie wird von den lutherischen Dogmatikern beschrieben als unio personalis intima et perfectissima, mutua, inseparabilis, sine confusione, mixtione, transmutatione, ohne daß damit die Sache im Geringsten erklärt, veranschaulicht und begreiflich gemacht wird. Die Folge dieser communio (κοινωνία) naturarum, deren unio als nicht verbalis, notionalis, habitualis, accidentalis, essentialis, sondern als realis, personalis, perichoristica — lauter tautologische Bestimmungen — beschrieben wird, sind die propositiones personales und eben die communicatio idiomatum. Vermöge der ersteren wird das concretum unius naturae von dem concretum alterius naturae modo singulari ac inusitato(!) in der Art prädicirt, ut exprimatur duarum naturarum unio earumque in unitate personae communio. Der Grundgedanke dieser propos. pers. ist der, daß außerhalb der Personeinheit von Gott nicht menschliche, von dem Menschen nicht göttliche Eigenschaften und Wirkungsweisen prädicirt werden dürfen, dagegen innerhalb der Personeinheit. Da ist Gott Mensch, der Menschensohn Gottessohn, der Sohn der Maria der Sohn des Höchsten (Matth. 16, 13 f.; Luk. 1, 35 u. s. w.). Von den abstractis naturae gilt dasselbe nicht. Die Gottheit wird nie gleich der Menschheit. Auf diesen Grundlagen hat die lutherische Dogmatik das eutychianische, unfolgerichtiger Weise von den chalcedonischen Beschlüssen recipirte, Prädicat θεοτόκος von der Maria gutgeheißen, wiewohl limitirend bemerkt wird: Christus secundum deitatem non est natus in tempore ex Maria virgine, sed de substantia Patris sui genitus ab aeterno. Maria est θεοτόκος soll daher heißen: genuit Deum = illum, qui verus et aeternus Deus est (Hollaz, examen, 689). Die communicatio idiomatum ist nun die vera et realis propriorum divinae et humanae naturae in Christo θεανθρώπῳ ab alterutra vel utraque natura denominato participatio, ex unione personali resultans. Auch sie wird, mit Verwerfung einer großen Anzahl von als irrthümlich bezeichneten Attributen, als realis, inter duas substantias realiter distinctas, sed non separatas, συνδυαστική, perfecta et intime unitas personalis et supernaturalis (!) bezeichnet (Hollaz, 692), distinctis manentibus et naturis et proprietatibus, quae communicantur (Quenstedt, VI, 91). Innerhalb derselben werden drei genera unterschieden. Das erste (idiomaticum) findet sich dann vor, quando propria divinae vel humanae naturae vere et realiter tribuuntur toti personae Christi, ab alterutra vel utraque natura denominatae. Das zweite (majestaticum) besteht darin, quod filius Dei majestatem suam divinam assumtae carni communicavit. Das dritte (apotelesmaticum, bei Cyrill κοινοποιΐα, κοινοποίησις,

gegangen. Das in den Reformatoren ursprünglich wirksame Gewissensbedürfniß, welches die ganze, volle, wahre Menschheit in Christo erforderte, war während des Abendmahlsstreites dem polemisch-dogmatischen Interesse gewichen, die Menschheit Christi gerade als eine nicht mehr ganze, volle und wahre, sondern als eine an der göttlichen Absolutheit theilnehmende aufzufassen. Wie hätte denn die Allenthalbenheit des Leibes, d. h. der menschlichen Natur, Christi den sie bestreitenden Reformirten dargethan werden können, wenn nicht vermittelst so künstlich ausgedachter Sätze?

Gleichwohl stellt selbst ein so rechtlehriger Dogmatiker wie Chemnitz die Thatsache, daß die lutherische Dogmatik von der principiellen Unempfänglichkeit des menschlichen Factors für den göttlichen eben so gründlich als die reformirte überzeugt war, in ein zweifelloses Licht, und wenn neuere lutherische Lehrer Miene machen, den Satz: humana natura est capax divinae, für einen ursprünglich lutherischen auszugeben: so steht umgekehrt fest, daß die ächte lutherische Dogmatik mit Entrüstung von einem solchen Paradoxon sich abgewendet hätte. Die menschliche Natur ist der alt-lutherischen Vorstellung nach, auch abgesehen von ihrer Verwüstung durch die Sünde, lediglich Staub und Koth. Eben darin zeigt sich der unendliche Werth der Menschwerdung Gottes, daß die an sich mit dem Wesen Gottes schlechthin unvereinbare Menschennatur in der Person Christi zu göttlicher Ehre und Würde erhoben worden ist*).

---

bei Joh. von Damascus *κοινωνία ἀποτελεσμάτων*) tritt dann ein, quando in actionibus officii utraque natura Christi agit quod suum est cum alterius communicatione in agendo. Das erste genus zerfällt noch in drei Unterarten: a) appropriatio, *ἰδιοποίησις* oder *οἰκείωσις*, quando humana idiomata de concreto naturae divinae enuntiantur (Apost. 3, 15; 20, 28; 1 Kor. 2, 8); b) commmunicatio divinorum idiomatum, *κοινωνία τῶν θείων*, quum de persona verbi incarnati ab humana natura denominata idiomata divina ob unionem personalem enuntiantur (Joh. 6, 62; 8, 58; 1 Kor. 15, 47); c) alternatio oder reciprocatio, *ἀντίδοσις*, *συναμφοτερισμός*, quando tam divina quam humana idiomata de concreto personae sive de Christo, ab utraque natura denominato, praedicantur (Hebr. 13, 8; Röm. 9, 5; 1 Petr. 3, 18).

*) De duabus naturis (Wittenb. A. von 1615), 3: Qui enim angelicam naturam, nostra multis modis praestantiorem, non assumpsit, is propter nos . . . nostram naturam, quae est terra, pulvis et cinis,

Von dieser Voraussetzung aus leuchtet nun aber ein, daß, was versprochen wird — eine gegenseitige gänzliche Durchdringung der beiden Naturen innerhalb der Personeinheit — gar nicht geleistet werden kann. Wäre die Eigenschaftsmittheilung eine wirklich gegenseitige: so müßte nothwendig die menschliche Natur ihre Eigenschaften auch an die göttliche abgeben, d. h. das göttliche Wesen müßte in Christo wirklich menschliche Art annehmen. Hiegegen hat nun aber schon Chemnitz bemerkt, daß nicht nur die Unveränderlichkeit der göttlichen Natur eine solche Aufnahme menschlicher Eigenschaften

---

sibi in unitatem personae copulavit. 4: Humana natura, quia ex se et ex naturali sui constitutione non est sufficiens et idonea ad officia . . . Christi . . . ex illa unione cum λόγῳ accepit non tantum incomprehensibilia et ineffabilia dona et ornamenta creata et finita, sed quia tota plenitudo Deitatis . . personaliter in assumpta natura habitat, plenitudo illa lucet in ea tota, ita ut caro illa hoc quasi lumine accensa ipsa etiam luceat. . . . 20: Dona illa . . a divina natura in humanitate producta . . . non sunt ipsa aeterna et infinita idiomata divinae naturae, sed ejus effecta, dona creata et qualitates finitae, sicut ipsa substantia humanitatis, cui inhaerent, proprietate naturae finita est et manet in ipsa unione. Auch spätere lutherische Theologen, mögen sie immer zugeben (was auch Chemnitz behauptet), daß die menschliche Natur in meliorem statum transferri posse (Hunnius, de persona Christi, 41), läugnen doch, daß die menschliche Natur als solche capax infiniti sei. Dieß zugleich gegen Dorner, welcher (a. a. O., 822, Anm. 35) der Meinung ist, J. Gerhard betrachte die Menschheit in Christo als persönlich. Derselbe sagt (loci, IV, 7, 130): Quia vero natura humana propriam subsistentiam non habet, sed ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ subsistit, ideo non est per se hyphistamenon ac persona, sed tantum veluti pars quaedam ejus personae, in qua existit. Wenn Calov an dem von Dorner angef. O. (systema, VII, 205 sqq.) darauf dringt, humanam naturam communicatam habere λόγου subsistentiam, so ist es eben die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur an sich, welche ihm diese Behauptung abnöthigt. Allein daraus folgt nicht eine capacitas infiniti, denn die Reformirten, die an dem hum. natura non capax infiniti so sehr festhalten, stimmen ja großentheils mit jener Ausführung überein. „Es sei zum mindesten der menschlichen Natur eine obedientialis capacitas ad infinitum zuzuschreiben", (Dorner a. a. O.) sagt Calov genau gelesen (a. a. O. 205) nicht. Seine Meinung ist (a. a. O. 207) in den Worten enthalten: Assumtio in alienam hypostasin negat propria et infert alterius naturae communicata.

hindere, sondern daß jener von der menschlichen Seite auch nichts als Mängel zuwachsen könnten*). Im Grunde kommt es also zu der behaupteten Gegenseitigkeit in der Mittheilung der Eigenschaften und Wirkungen zwischen den beiden Naturen ganz und gar nicht. Der göttlichen Natur wird innerhalb der Person Christi nichts mitgetheilt, und eben darum wird Gott auf dem Standpunkte der lutherischen Orthodoxie nicht wirklich Mensch. Der Logos nimmt nur die unpersönliche Natur des Menschen an und theilt derselben alle seine Eigenschaften — man weiß nur nicht wie dieß zu geschehen vermag — vermöge der Incarnation ohne Weiteres, und zwar in einer solchen Weise mit, daß nicht nur die Person in der Totalität ihrer Lebenserscheinung, sondern daß auch die Natur in ihrer Besonderheit, d. h. Fleisch und Blut an sich, also die unorganische materielle Substanz der menschlichen Persönlichkeit Christi, an den schlechthinigen Eigenschaften des göttlichen Wesens participirt**). Demzufolge ist nicht nur Christus als Mensch allmächtig, allwissend, allgegenwärtig u. s. w., sondern der Leib Christi als solcher ist vermöge der Incarnation dergestalt von den Eigenschaften der Gottheit gesättigt, daß in ihm die Fülle der Gottheit wohnt, und er die Beschaffenheit eines ungeschaffenen, allmächtigen, unermeßlichen, wahrhaft göttlichen Leibes besitzt***).

---

*) Daher sein Satz a. a. O., 4, 20: Cumque sola divina natura per se sit perfecta et immutabilis, nihil ei ex hac unione vel accessit vel decessit, wie ihn auch die Concordienformel nachspricht (Sol. Decl. VIII, 49): Divinae Christi naturae nihil, quoad essentiam et proprietatem ejus, vel accessit vel decessit, et per eam in se vel per se neque diminuta neque aucta est.

**) Hollaz (examen, 704): Omnia attributa divina communicata sunt carni Christi, qua inhabitationem et possessionem; ad usurpationem vero et immediatam praedicationem eidem collata sunt idiomata divina ἐνεργητικά seu operativa.

***) Ebendaselbst, 706 ff.: Virtus hypostatica Altissimi . . . arcano modo in uterum Mariae descendit, massam sanguinis virgineam a Spiritu S. excitatam peculiari approximatione implevit sibique univit, ut tota plenitudo divinitatis, ad quam pertinent omnia idiomata divina, in corpore Christi, tanquam sacratissimo templo, habitaret. . . . Communicata est a Filio Dei assumtae carni per unionis personalis gratiam potentia infinita, increata, im-

Nicht über die Wahrheit, sondern nur über die Wirklichkeit dieser Theorie erhob sich innerhalb der lutherischen Dogmatik ein Streit. Ob denn Christus auch wirklich von dieser Absolutheit seiner menschlichen Natur während seiner irdischen Lebensentwicklung und Lebensführung vollen Gebrauch gemacht habe; ob Christus auch wirklich im Mutterschooße, in der Krippe, am Kreuze, im Grabe: jederzeit nach seiner Menschheit alle göttlichen Eigenschaften, die er besessen, bethätigt, z. B. mit den Eigenschaften der Allgegenwart, Allwissenheit u. s. w. im Mutterschooße oder Grabe die Welt regiert habe?*) Darüber, daß die menschliche Natur im Besitze jener absoluten Eigenschaften auch im Mutterschooße und im Todeskampfe gewesen, war vom Standpunkte der lutherischen Orthodoxie ein Streit nicht möglich. Lediglich die Frage, ob der Mensch Christus davon Gebrauch gemacht, oder ob er auf diesen Gebrauch verzichtet habe, bildete den Streitpunkt, welchen Thomasius noch gegenwärtig für so ausnehmend wichtig hält, daß er sich gar nicht davon zu trennen vermag**). Grundsätzliche Bedeutung hat unter allen Umständen nur die Frage, ob Christus überhaupt als Mensch während seines Erdenlebens schlechthin göttliche Eigenschaften besessen, absoluter Gott in einer menschlichen Existenzform gewesen sei? Ob er auf den Gebrauch dieses schlechthin Gottseinkönnens gänzlich verzichtet, ob er lediglich in verborgner Weise seine göttlichen Eigenschaften habe wirken lassen: diese weiteren Fragen sind jener principiellen gegenüber von nur untergeordneter Wichtigkeit***), wie denn Schneckenburger

---

mensa, atque adeo vere divina, quam omnipotentiam communiter appellamus.

*) An homo Christus in Deum assumtus in statu exinanitionis tanquam rex praesens cuncta, licet latenter, gubernarit?

**) Er hat ihm in seiner Dogmatik — auch ein Zeichen der Zeit — gegen hundert Seiten gewidmet.

***) Der Streit war eigentlich ein Streit zwischen der Theologie von Chemnitz und der Württemberger. Die Württemberger hatten in der Weise Luther's die Gottheit ohne Weiteres sich in die Menschheit Christi versenken lassen, ohne wissenschaftliche Vermittlung (vergl. den catechismus illustratus von Brenz, 188 ff., und besonders die s. g. apologia colloquii Maulbrunnensis oder christliche und in Gottes Wort gegründete Erklärung, der württembergischen Theologen Bekenntniß von der

richtig bemerkt, daß die Verzichtleistung auf den bloßen Gebrauch wesentlicher Eigenschaften eigentlich gar nicht Selbstent-

---

Majestät des Menschen Christi). Im Cat. illustr. a. a. O. sagt Brenz: Non est sentiendum, quod Christus filius Dei tunc primum consederit ad dexteram patris sui, cum ascendit in coelum. Nam quod ad divinitatem attinet, consedit semper ab aeterno ad dexteram patris ... quod autem attinet ad humanitatem ejus, consedit quidem ipsa rei veritate ad dextram Dei patris, quam primum verbum caro factum est. Die zweite Hauptschrift unterscheidet sich in ihrem christologischen Grundgedanken insofern von der ersten, als die Versenkung der Gottheit in die Menschheit Christi in ihr bereits vermittelt gedacht wird, so daß die Theilnahme der Menschheit an den göttlichen Eigenschaften bisweilen ruhte, dennoch aber, so oft es Christo gefiel, auch wieder wirksam erschien. Es ist eine Duplicität in dieser Vorstellungsweise, die folgerichtig wieder in die ursprüngliche Vorstellung von Brenz umschlagen mußte. Nach Chemnitz kann Christus, von dem es heißt (a. a. O., 24, 135): dominatur omnibus non tantum ut Deus secundum divinam, verum etiam ut homo secundum humanam exaltatam suam naturam (ebendaselbst, 30, 197), salva corporis sui veritate, adesse ubicunque, quandocunque et quomodocunque vult. Er kann mithin auch auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften nach seiner Menschheit ganz verzichten, und daß er das gethan habe, behaupteten die Gießener Theologen B. Mentzer, J. Feuerborn, J. Winckelmann als Kenotiker (vgl. Feuerborn: Sciagraphia theol. de divinae et infinitae Christo Jesu juxta humanam naturam communicatae majestatis . . . usurpatione, 1621, dessen *κενωσιγραφία*, 1621; Mentzer's necessaria et justa defensio . . . 1624) gegen die Tübinger Theologen: Thummius, L. Osiander und M. Nicolai, welche als Kryptiker eine solche Verzichtleistung Christi auf den Gebrauch der göttlichen Eigenschaften von Seite seiner menschlichen Natur für nestorianisch, calvinistisch erklären, und die Unterscheidung zwischen Besitz und Gebrauch nicht zugeben wollen, sondern behaupten, daß der Besitz den Gebrauch nothwendig in sich schließe, wobei sie unfolgerichtig innerhalb des hohenpriesterlichen Leidens Christi doch eine retractio der divina majestas, also das, was die Gegner überhaupt behaupteten, hinsichtlich eines Punktes einräumten. Der sogenannte sächsische Entscheid (solida verboque Dei et libro concordiae congrua decisio) stellt sich in der Hauptsache auf Seite der Gießener mit einem übrigens diplomatischen Entscheide, der weder etwas beweist, noch etwas entscheidet: Negamus, Christum ut hominem statim ab incarnatione semper plene et universaliter exercuisse suam divinam majestatem omnipotentiae et omnipraesentiae, quia exinanitionis ratio non patitur, et Christus non potuisset capi, crucifigi et mori, si omnipotentiam et omnipraesentiam plene et universaliter usurpare voluisset. Vergl. von den

äußerung zu nennen sei, so lange man jene gleichwohl besitze*). Eins steht hier unerschütterlich fest: daß von einem wahrhaft menschlichen, das Gewissens- und Heilsbedürfniß befriedigenden Wesen Christi unter jener principiellen Voraussetzung nicht die Rede sein kann. Zu dem Wesen des Menschen gehört nothwendig ein wahrhaft menschliches Personleben, und von diesem ist ein doppeltes Merkmal unzertrennlich. Auf der einen Seite eignet jedem Personleben das Werden aus der Potenzialität zur Aktualität, aus der anfänglichen Bewußtlosigkeit zu immer helleren Bewußtseinsformen bis zur vollendeten persönlichen Reife. Auf der andern Seite ist jedes Personleben der Begrenzung innerhalb der endlichen Kategorieen unterworfen. Ein Personleben, welches weder wird, noch in den Schranken der Endlichkeit sich bewegt, hat keinen Anspruch mehr darauf, ein menschliches zu heißen. Entweder ist es mit dem Leben Gottes identisch, oder es ist ein mythologisches Phantasiegebilde. Dem Christusbegriffe der lutherischen Orthodoxie fehlen nun unzweifelhaft jene beiden Merkmale. Mit dem Augenblicke der Incarnation ist das Personleben Christi eigentlich fertig. Schon im Mutterschooße vor der Geburt regiert Christus die Welt; und die Kenotiker, die nicht den Muth haben, ihre Theorie mit Consequenz zu vertreten, schreiben ihrem ebenfalls im Mutterschooße fertigen Christus wenigstens schon dort den bewußten Entschluß zu, auf die Ausübung eines göttlichen Majestätsrechts zu verzichten. Das anscheinende Werden und Wachsen, ja auch das Leiden und Sterben, einer solchen Persönlichkeit hat bloß epideiktische Bedeutung.

Für die omnipräsente göttliche Majestät giebt es keine wirkliche Dornenkrone und kein wahrhaftes Kreuz. Welchen Sinn können überhaupt die Schranken der Endlichkeit einer Persönlichkeit gegenüber haben, die ihrem personbildenden Factor nach schlechthin unendlich ist? Ist Christus in der Krippe allgegenwärtig und am Kreuze allwissend, so giebt es in Wahrheit für ihn weder Raum noch Zeit. Läßt man ihn auch mit seinem menschlichen Leibe auf einen bestimmten Raum beschränkt, mit seinen menschlichen Sinnen

---

neuesten Darstellungen Baur a. a. O., III, 451 ff.; Dorner a. a. O., II, l. A., 2, 788 ff.; Thomasius, a. a. O., II, 429—521.

*) Vergl. Darstellung, II, 211.

an die Gesetze der äußern Wahrnehmung gebunden sein: seine menschliche Natur ist ja dergestalt schlechthin in die Einheit mit seinem göttlichen Wesen aufgenommen, daß er als Gott doch überall da sein muß, wo er als Mensch nicht sein kann, und als Gott doch alles Das wissen muß, was er als Mensch nicht wissen kann: wo er übrigens nach den Lehrsätzen von der communicatio idiomatum gleichwohl auch als Mensch sein, was er auch als Mensch wissen muß*).

---

*) Die in der Christologie der Concordienformel herrschende Verwirrung hat ihr eifrigster Vertheidiger, Thomasius, offen eingestanden. Seine Behauptung, daß die Person Christi weder die Hypostase des Logos (die von der göttlichen Natur zu unterscheiden ist, was Thomasius nicht thut a. a. O., II, 407), noch die menschliche Natur zum Subject habe, ist falsch. Die menschliche Natur Christi ist nach der C. F. an sich unpersönlich, die göttliche dagegen der person-bildende und daher auch fort und fort erhaltende Faktor, S. D., 6: Credimus, etsi Filius Dei per se integra et distincta Divinitatis aeternae persona est . . . quod tamen humanam naturam in unitatem suae personae assumpsit. Die göttliche Natur freilich ist nicht Person; und es ist dogmatisch nicht scharf, daß Thomasius zwischen der zweiten Person der Gottheit, die Mensch geworden ist, und der göttlichen Natur, an welcher die zweite Person der Gottheit schlechthin participirt, ohne sie zu sein, nicht unterscheidet. Ebenso wenig hat die C. F. jemals den Satz: natura humana capax divinae, ohne Weiteres ausgesprochen. Von der unbestrittenen Voraussetzung ausgehend, daß an sich die menschliche und die göttliche Natur contradictorische Begriffe seien, behauptet sie nur, quid Christus secundum assumptam humanam naturam ratione unionis hypostaticae et glorificationis . . . acceperit et quarum praerogativarum . . . sine ejusdem (naturae humanae) abolitione capax sit: das wisse Christus allein, et nequaquam contra disputemus, quasi humana natura in Christo illorum capax esse nequeat. (S. D., 53.) Also nicht der Mensch als solcher vermag das Göttliche in sich aufzunehmen, oder ist auf das Göttliche angelegt, sondern vermöge eines unbegreiflichen und widervernünftigen Wunders der Alles vermögenden Gottheit ist innerhalb der unio hypostatica die menschliche Natur an der Gottheit participirend, an welcher zu participiren sie an sich nach ihrer Beschaffenheit schlechthin unvermögend ist. Schneckenburger (vergl. Darstellung, II, 214) richtig: „Der Lutheraner sagt in casu: finitum est capax infiniti, nicht per se, sondern per infinitum." Das Ja- und Neinsagen der C. F. und ihr Hin- und Herschwanken zwischen Kenosis und Krypsis hat Thomasius (II, 413 ff.) ganz richtig geschildert. Sie läßt (S. D., 26) Christum (divinam) majestatem statim in sua conceptione, etiam in utero matris habere . . . und dennoch (Ep., 16)

Ist es trotz dieser argen Verwirrung das Verdienst der lutherischen Christologie, auf ein wirkliches und wesenhaftes Sein Gottes in dem Personleben Christi gedrungen zu haben: so ist es umgekehrt das nicht geringere der reformirten Christologie, den menschlichen Personcharakter Christi vor Zersetzung in Doketismus und Magie bewahrt zu haben. Aber den großen, von dem chalcedonischen Concil vererbten, christologischen Grundfehler theilt die reformirte mit der lutherischen Dogmatik, daß der personbildende Faktor in Christus die zweite trinitarische Person der Gottheit (der Logos) sei*). Während die reformirten Dogmatiker Alles aufboten, damit der Mensch Christus der Gemeinde nicht verloren gehe, nicht zu einem fleisch- und blutlosen, ins All zerfließenden, Schattenbilde herabgesetzt werde, hielten sie gleichwohl an der innigen Vereinigung auch der göttlichen Natur mit dem Personleben Christi so unerschütterlich fest, daß sie jedes Attribut der einen oder der anderen Natur auch als ein Attribut der Person selbst betrachteten. Wenn es der reformirten Theologie nur zum Lobe gereicht, daß sie die beiden Naturen niemals als etwas von dem Personleben Christi abgesondertes behandelten, so gereicht es umgekehrt der lutherischen Theologie

---

in statu suae humiliationis sese exinanire und revera (!) aetate, sapientia et gratia apud Deum et homines proficere! Und gleichwohl (S. D. 26) majestatem in statu suae humiliationis secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit. Er soll an Alter und Weisheit zugenommen haben, und (S. D., 174) ist doch nach der menschlichen Natur immer allwissend gewesen! Er hat mit der conceptio die ganze Fülle der Gottheit besessen, und doch soll dieß erst bei seiner Erhöhung zum Himmel der Fall gewesen sein (S. D., 27.)! „So ungenau, nach Thomasius, bestimmt die Concordienformel den Unterschied der Stände, so sehr läßt sie es gleichsam (?) in der Schwebe, was dem einen und dem andern zukommt“, daß dieser rückläufige Theologe (a. a. O., 417) der Meinung ist, in der Ständelehre sei das Dogma noch nicht abgeschlossen. Aber, wenn noch nicht in der Ständelehre, dann hat ja das lutherische Dogma in der ganzen Christologie keinen Abschluß, dann hat es überhaupt noch keinen Abschluß, dann ist die reine Lehre noch nicht fertig, und die lutherische Kirche nicht die Kirche der reinen Lehre. Treffend Dorner (a. a. O., 813, Anm.): die Concordienformel habe zu voreilig bestimmen wollen, wozu die kirchliche Entwicklung noch nicht gereift war.

*) Vergl. Heppe, Dogmatik, II, 156 f.

zum Vorwurfe, daß sie der menschlichen Natur, ja dem Leibe Christi als solchem, göttliche Eigenschaften und Wirkungen ohne Weiteres zuschrieb *).

Alle Bemühungen, die an sich unvereinbaren Naturen durch das Band der Person zu einer lebendigen Einheit zu verknüpfen, mußten scheitern. Die zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Wesen an sich gezogene Schranke bleibt unbeweglich und unübersteiglich. Wenn sie fiele, so wäre die menschliche Natur vergottet, so hätte eine „transmutatio naturarum" statt gefunden, so wäre der menschgewordene Gott in das Wesen der Gottheit wieder zurückgegangen. Eben an diesem Punkte vermeidet die reformirte Dogmatik mit lobenswerthem Takte den Todessprung in den Abgrund des Absoluten. Aus dem göttlichen läßt sie in das menschliche Wesen Christi gerade so viel göttliche Eigenschaften überfließen, als das letztere seiner Beschaffenheit gemäß in sich aufzunehmen vermag. Dem schlechthinigen Wesen der Gottheit erschließt Christus als Mensch sich allerdings nicht. Nur höchst eminente, aber nicht absolute Wirkungen der Gottheit sind es, welche als ethische Geistes- und Gemüthsqualitäten, als hohe charismatische Vorzüge, auch das menschliche Personleben Christi auszeichnen, welche ihn auch nach seiner rein menschlichen Personerscheinung über alle übrigen Größen der Welt- und Heilsgeschichte hoch hinausragen lassen **).

---

*) In Betreff der reformirten Theologie ist besonders auf Keckermann's treffende Ausführungen zu verweisen (systema, 315 ff.): Est nihil aliud communicatio idiomatum, quam participatio proprietatum, seu communio praedicatorum, quae est inter partes personae Christi et ipsam personam, tanquam totum ex partibus constans, ita nimirum, ut, quod alterutri naturae absolute inest, toti etiam personae insit et attribui possit, ex natura totius et partium et ex illo certissimo canone logico quod: Quicquid parti inest absolute, etiam toti insit limitate secundum illam partem . . . Ex. gr. humana natura est pars totius personae Christi, et est in tota persona; ergo quicquid inest humanae naturae, id etiam inest toti personae, cujus pars est humana natura. Nata est humana natura ex Maria virgine; ergo et tota persona nata est. . . . Et contra divina natura est aeterna et infinita, omnipotens; ergo et tota persona est aeterna, infinita, omnipotens.

**) Keckermann a. a. O., 321 f.: Ex unione etiam humana natura Christi possidet gratias, quas vocant habituales i. e. bona excel-

Die neuesten Neuerer.

§. 81. Ein scharfsinniger neuerer Dogmatiker hat den Nachweis versucht, daß von den gegebenen Prämissen aus die lutherische Christologie in den Pantheismus, die reformirte in den Socinianismus auslaufen mußte*). In ersterer Beziehung ist die Bemerkung richtig, daß ein Christus, welcher in sein menschliches Wesen alle göttlichen Eigenschaften aufgenommen hätte, nicht mehr eine besondere Individualität, sondern die Menschheit selbst darstellte; daß in einem solchen Endliches und Unendliches verschmolzen, und der Gegensatz jener beiden an sich disparaten Momente aufgehoben sein müßte. Daß dies in einem menschlichen Einzelleben unmöglich der Fall sein kann, leuchtet allerdings ein. Eben so richtig ist in der anderen Beziehung, daß ein Christus, in welchem das Menschliche in seiner Besonderung das Göttliche nicht wahrhaft aufgenommen hätte, eigentlich nur als endlich menschliche Persönlichkeit wirklich existirte, während seine angebliche Einheit mit dem Göttlichen, je weniger Aufnahmefähigkeit die menschliche Daseinsform für dasselbe an sich besäße, um so weniger Realität zu beanspruchen vermöchte**). Dient nun

---

lentissima, nempe scientiam tantam, quanta in creaturam cadere potest et alia ejusmodi . . . dona et virtutes . . . i. e. habitus seu qualitates infusae, quae a primo statim momento nativitatis carni Christi implantatae fuerunt, hoc tamen discrimine, quod cum actate ipsa in Christo creverint. . . Wendelin (chr. th. 1, 16, 4): Charismata competunt Christo secundum solam humanam naturam . . . seu dona: sunt scientia et sapientia humanae Christi naturae major, quam in ullam aliam cadit creaturam: sanctitas item et justitia perfecta, dignitas, excellentia et beatitas maxima. Probe distinguenda sunt charismata ab idiomatibus divinis. Charismata sunt effectus divinorum idiomatum; divina idiomata sunt ipsa Dei natura. Charismata sunt finita; idiomata sunt infinita; charismata sunt subjective in humana natura; idiomata divina sunt in divina natura, imo sunt ipsa Dei natura (zugleich ein Beweis, daß auch die Reformirten Wesen und Eigenschaften identisch nahmen).

*) Schneckenburger a. a. O., II, 217 f.

**) Vgl. F. Socinus (christ. rel. instit., Opera I, 653 f.): De Christi essentia ita statuo: illum esse hominem . . . divini Spiritus vi conceptum ac formatum . . . Divina Christi filiatio . . . nec ad ipsius Christi essentiam pertinet, nec ab ea proficiscitur . . . Alioquin sequeretur . . . aliam esse humanam Christi naturam, aliam nostram. Der Rakauer Katechismus (IV, 1) antwortet

aber nicht gerade dieses irrthümliche Doppelergebniß zum ausreichenden Beweise, daß die herkömmliche Christologie auf unhaltbaren Grundlagen ruht? daß der heilsgeschichtliche Centralgedanke von der Menschwerdung Gottes in der Person Christi auf einem anderen Wege als dem bisherigen in das Bewußtsein der Gemeinde der Gegenwart eingeführt werden muß?

Von der Grundlage des Gewissens und des göttlichen Wortes aus ist es nun auch möglich, die durch den Geist des Protestantismus geforderte Neubildung der Christologie zu vollziehen. Das Gewissen bezeugt, daß Gott in dem Menschen als solchem ursprünglich, daß der Mensch als solcher auf Gott angelegt ist, daß derselbe sein wahres Wesen nur im Gottesbewußtsein hat, daß er in Gott seines Wesens als eines ewigen bewußt ist*). Was die herkömmliche Dogmatik lutherischer- und reformirterseits nicht erkannte, obschon bereits der tief blickende Augustinus es ausgesprochen hatte**), daß der Mensch an sich gottempfänglich ist und

auf die Frage: Quaenam ea sunt, quae ad personam Christi referuntur: Id solum, quod natura sit verus homo; auf die weitere Frage: An ergo Dominus Jesus est purus aut vulgaris homo: Nullo pacto, quia licet natura sit homo, nihilominus tamen simul est unigenitus Dei filius. . . . Non solum autem est Filius Dei unigenitus, sed etiam propter divinam tum potentiam ac virtutem, tum auctoritatem ac potestatem, quae in eo adhuc mortali eluxit, jam tum Deus fuit. Wie wohlthuend ist übrigens die socinianische Entschiedenheit, welche die Persönlichkeit Christi als eine wesentlich menschliche faßt, gegenüber der arminianischen Verblaßtheit, die an die hergebrachten kirchlichen Formeln sich anklammernd sagt (Limborch, th. chr. III, 12, 4): Qua ratione id factum sit, ut utraque haec natura (Christi) una tantum sit persona, a nobis explicari nequit, quoniam nullum simile, quo id illustrari possit, datur exemplum. Ebendaselbst (V, 9, 7): Quamdiu nobis ea scripturae loca non occurrunt, quibus naturae divinae cum humana unio perinde fidei salutaris objectum necessarium statuitur . . . nos . . . eam ut creditu ad salutem necessariam definire non audemus.

*) Bd. I, §. 30.

**) Man vgl. die tiefsinnige Stelle über das Verhältniß des menschlichen Geistes zu Gott (de civit. Dei, XI, 2): Deus cum homine non per aliquam creaturam loquitur corporalem . . . sed loquitur ipsa veritate, si quis sit idoneus ad audiendum mente, non corpore. Ad illud enim hominis ita loquitur, quod in homine ceteris quibus homo constat est melius et quo ipse Deus solus est melior . . . Profecto ea (mentis) sui parte est propinquior superiori Deo, qua

daß die Menschwerdung Gottes einen vernünftigen Sinn und heilsamen Erfolg nur insofern haben kann, als die Menschheit vermöge ihrer Grundbeschaffenheit zur Aufnahme der göttlichen Selbstmittheilung präformirt ist: das muß im Bereiche der Christologie im Allgemeinen anerkannt, und auch im Besondern durchgeführt werden.

Woher sollte denn der Mensch überhaupt ein Gewissens-, d. h. ein Gottesbedürfniß haben, wenn er nicht ein Wesensbedürfniß hätte, mit Gott in Gemeinschaft zu leben? Eine derartige apriorische Spannung zwischen Göttlichem und Menschlichem, Unendlichem und Endlichem, wie sie den christologischen Aufstellungen der hergebrachten Dogmatik als Voraussetzung zu Grunde liegt, besteht in Wirklichkeit nicht. Nicht nur ist einerseits das Absolute als solches in dem Endlichen, und zwar bewußt im Gewissen, sondern andererseits ist das Endliche auch in dem Absoluten, und zwar in dem zweiten trinitarischen Selbstbewußtsein Gottes, im Logos. Der Logos ist ja gerade der ewige göttliche selbstbewußte schöpferische Weltgedanke, nicht ein unpersönlicher Weltgeist, sondern das innergöttliche Weltbewußtsein. Insofern ist allerdings die ganze Welt durch den Logos, d. h. den ewigen göttlichen weltschöpferischen Gedanken, geschaffen, und die Welt daher an sich eine Offenbarung des Logos. Wenn aber das ewige innergöttliche Selbstbewußtsein von der Welt zur vollen Erscheinung und vollendeten Selbstverwirklichung gelangen sollte, dann mußte dasselbe innerweltliches, menschheitliches Selbstbewußtsein, also eine derartige menschliche Persönlichkeit werden, durch

superat inferiores suas, quas etiam cum pecoribus communes habet. Sed quia ipsa mens . . . invalida est, non solum ad inhaerendum fruendo, verum etiam ad perferendum incommutabile lumen, donec de die in diem renovata atque sanata fiat tantae felicitatis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. In qua ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Deus, Dei Filius, homine assumto, non Deo consumto, eandem constituit atque fundavit fidem, ut ad hominis Deum iter esset homini per hominem Deum. Hic est enim mediator Dei et hominum homo Christus Jesus. Per hoc enim mediator, per quod homo, per hoc et via. . . Sola est adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo, qua itur Deus, qua itur homo.

welche die heilsgeschichtliche Entwicklung der gesammten Menschheit aus dem ewigen Selbstbewußtsein Gottes bedingt war.

An diesem Punkte wird es nun augenscheinlich, weßhalb auf dem von der hergebrachten Dogmatik eingeschlagenen Wege eine wirkliche Menschwerdung Gottes nicht zu Stande kommen konnte. Es ist die irrthümliche überlieferte trinitarische Vorstellung, welche dies vor Allem unmöglich macht*). Vermöge derselben ist, wie wir gesehen haben, der Logos von Ewigkeit her, also schon vor der Inkarnation, eine für sich existirende göttliche Persönlichkeit, und von dieser wird dann behauptet, daß sie vermittelst der Inkarnation ein Mensch geworden sei. Allein auf welche Gründe stützt sich diese Behauptung? Die Logos-Persönlichkeit besitzt von Ewigkeit her die Fülle aller göttlichen Eigenschaften; sie hat die Welt geschaffen, sie erhält und regiert sie; sie ist allmächtig, allwissend, allgegenwärtig. Gleichwohl soll mit einem Male im Schooß der Maria ein embryonischer Fruchtkeim aus ihr geworden, sie soll als bewußtloses unmündiges Kind in der Krippe gelegen haben und von der Mutterbrust als hülfloser Säugling genährt worden sein. Und selbst Luther in seiner besten Zeit hat sich die Menschwerdung Gottes in Christo nicht anders vorgestellt. Wir aber wollten uns darüber verwundern, wenn nicht nur die wissenschaftlich scharfen, sondern noch viel mehr die ethisch ernsten Geister sich von solchen Vorstellungen unbefriedigt abwenden, am allerwenigsten wirklichen Heilstrost daraus zu schöpfen vermögen? Wir wollten uns verwundern, wenn diejenigen, welche noch an eine Zukunft der deutschen theologischen Wissenschaft glauben, die neuesten Versuche, auf die von eindringenden Forschern längst verlassene Straße der chalcedonischen Christologie zurückzukehren, als von vorn herein erfolglose betrachten? Sehen wir uns doch einmal einen dieser neuesten Versuche an!

Es ist der Kerngedanke der lutherischen Christologie, daß der Logos der von ihm angenommenen menschlichen Natur in Christo

*) Das sieht auch Weizsäcker a. a. O., 158, ein: „Dieses wenig fruchtbare Verfahren (christologischer Hauptwerke der Gegenwart; er meint wohl Thomasius, und Liebner's Werke) erklärt sich leicht daraus, daß man über das christologische Problem schon in der Trinität, von welcher man ausgeht, entschieden hat."

alle seine göttlichen Eigenschaften und Wirkungen mitgetheilt habe. Wenn die Person Christi nicht immer von dem Besitze derselben Gebrauch gemacht hat, so wird diese Außergebrauchsetzung lediglich als eine Wirkung der menschlichen Natur betrachtet; denn nichts steht auf dem Standpunkte der lutherischen Dogmatik fester, als daß der Logos, die zweite Person der Gottheit, welcher das göttliche Wesen als unveränderliche Wesensbeschaffenheit an sich trägt, sich desselben nicht entäußern kann*). Gleichwohl giebt Thomasius diesen lutherischen Kerngedanken mit einer so unbefangenen Miene auf, als ob es sich dabei um gar nichts handelte**). Der Begriff der „Assumtion" reiche zwar „noch nicht völlig" hin, um die geschichtliche Person des Gottmenschen zu erklären. Man geht daher so zu sagen spielend noch einen Schritt weiter, als ob das nur ein weiterer Schritt wäre, von der Assumtion der menschlichen Natur durch den Logos zur Annahme einer Selbstbeschränkung des Logos durch die menschliche Natur zu schreiten.

Haben wir schon früher nachgewiesen, daß die Annahme einer göttlichen Selbstbeschränkung mit dem Wesen Gottes unvereinbar ist***), so hebt dieselbe in der Art, wie Thomasius sie mit Beziehung auf den Logos zur Anwendung bringt, das Wesen der Gottheit geradezu und gründlich auf. Mit einer Sorglosigkeit, welche vom Standpunkte des Gewissens eben so räthselhaft ist wie von demjenigen der Wissenschaft, läßt Thomasius den Logos, die zweite Person der Gottheit, in die Form der menschlichen Umschränkung eingehen und die Bedingtheit der räumlichen und zeitlichen Existenz, des geschichtlichen Werdens, der menschlichen Entwicklung, des irdischen Zeitlebens, auf sich neh-

*) Daher der ständige Satz bei den lutherischen Dogmatikern (Hollaz, exam. 767): Exaninitus est Christus secundum humanam naturam in unione personali consideratam.

**) Einen eigenthümlichen Eindruck macht es noch, daß er seiner, der lutherisch kirchlichen entgegengesetzten, Ansicht dennoch den kirchlichen Consensus, insbesondere aus den dunkeln christologischen Expositionen von Hilarius (de trinitate), vindiciren will, und einerseits behauptet, seine Ansicht habe die Geschichte der Christologie in ihrem Gesammtverlauf für sich, wie andererseits zugiebt: „die Entwicklung der Christologie ging eine andere Bahn" (a. a. O. II, 189 ff.).

***) Bd. II, 2. Hauptstück, 12. Lehrstück, §. 69.

men, ohne deßhalb an dem Vollbesitze des göttlichen Personlebens den geringsten Schaden zu leiden*). Um so näher liegt uns die Frage, ob da, wo das Personleben der Begrenzung des menschlichen Daseins völlig adäquat geworden ist, noch eine schlechthin göttliche Person vorhanden sein könne? Thomasius stellt die lutherische Christologie geradezu auf den Kopf. Sie bereichert die Menschheit in Christo mit der überströmenden Fülle des göttlichen Lebens; er entleert die Gottheit in Christo ihrer wesentlichsten Eigenschaften, alles dessen, was sie allein zur Gottheit macht, der Absolutheit selbst**). Wenn diese „Selbstbeschränkung Gottes in Christo" nicht Entäußerung dessen sein soll, was der Gottheit wesentlich ist, so müssen wir fragen: was denn zu diesem „Wesentlichen" gehöre? Der Logos hat sich „der göttlichen Seinsweise, der göttlichen Herrlichkeit, die er von Anfang an gehabt und der Welt gegenüber, sie beherrschend und durchwaltend, bethätigt hat", aller absoluten Eigenschaften, sogar der persönlichen Grundthätigkeiten des Selbstbewußtseins und der freien Selbstbestimmung, entäußert, was Thomasius „die tiefste Vertiefung des Kreators in seine Kreatur" nennt***).

Hier tritt uns nun das einfache Dilemma entgegen: ob die Absolutheit, ob insbesondere das absolute Selbstbewußtsein und die absolute freie Selbstbestimmung, zum Wesen Gottes gehöre, oder nicht? Wer es über sich vermag, das göttliche Wesen so zu denken, daß es auch das Gegentheil seines Wesens sein kann, dem wird es auch keine Mühe machen, Gott „in die Lebens- und Bewußtseinsform, beziehungsweise Bewußtlosigkeitsform der ihm, obwohl wesensungleichen, doch ebenbildlichen Creatur sich versetzen zu lassen", und es wird ihn bedünken, etwas sehr Speculatives mit der Bemerkung gesagt zu haben, daß die absolute Macht Ohnmacht wäre,

*) A. a. O. II, 143.

**) Dabei versichert er (a. a. O., 192), er sehe keinen andern Weg, die lutherische Christologie unter Festhaltung ihrer unentweglichen Grundsäulen durchzuführen, und den einzigen Ausweg, der sich sonst noch darbiete, könne er nicht betreten, weil er an die lutherische Dogmatik sich gebunden wisse. Soll sich aber ein Lehrer der protestantischen Theologie an Menschensatzung binden?

***) A. a. O. II, 204.

wenn sie sich nicht bestimmen könnte, wie und wozu sie will*), d. h. es gehört zur Allmacht Gottes, auch die schlechthinige Ohnmacht, zum Sein Gottes, auch das schlechthinige Nichtsein werden zu können! Wenn gleichwohl nach Thomasius Gott seinem Wesen nach „absolute Persönlichkeit", d. h. absolutes Selbstbewußtsein, absolute Selbstbestimmung, absolutes persönliches Leben ist; wenn er sich gleichwohl durch absolute Ursächlichkeit und Unbedingtheit von der endlichen Creatur schlechthin unterscheidet; wenn gleichwohl Gott ohne absolutes Wollen, Wissen und Sein sich gar nicht denken läßt:**) so leuchtet nach den eigenen Aussagen von Thomasius ein, daß mit den absoluten Eigenschaften der Begriff Gottes selbst aufgehoben wird. Auf dem Standpunkte eines Kenotikers, wie Thomasius, bleibt in Wirklichkeit von dem menschgewordenen Logos nur noch der gottentleerte Mensch übrig, der mit demselben Rechte, wie es in Beziehung auf Christum vom Rakauer Katechismus geschieht, Gott genannt wird.

Freilich wird nun, wie wir bereits bemerkt, hiegegen die Behauptung aufgestellt, daß Gott als der Absolute sich zu allem Möglichen selbst bestimmen, also auch bis zu dem bloß pflanzenartigen Dasein eines Embryo sich selbst depotenziren könne; und es soll eine solche Selbstbeschränkung eine Willensthat, mithin nicht Verneinung, vielmehr Bethätigung des göttlichen Wesens sein***). Allein abgesehen von dem, was wir schon früher gegen J. Mül-

*) Ebendaselbst, 203.

**) Ebendaselbst I, 12—54. S. 20. „Gott ist ganz Er selbst, nicht ein Etwas, nicht eine Substanz, sondern durch und durch Ich, absolutes Subject, absolute Persönlichkeit." In dieser Beziehung sagt auch Dorner (a. a. O. II, E. A. 2, 1266) treffend: „Es reimt sich übel zusammen, in der Gotteslehre das Selbstbewußtsein und die innere Aktualität als zum Wesen Gottes gehörig zu bezeichnen, in der Christologie aber das zu vergessen und zu wähnen, daß unbeschadet des Wesens und ohne dessen Veränderung der Logos des Selbstbewußtseins durch sich entkleidet werden könne."

***) Vgl. auch a. a. O. I, 54: „Die absolute Macht (Gottes) ist der durch Anderes unbedingte, seiner selbst vollkommen mächtige Wille; .. sie ist nicht schlechte Schrankenlosigkeit, sondern steht ganz im Dienste des Willens und schließt daher die Möglichkeit der Selbstbeschränkung keineswegs aus; denn Selbstbeschränkung ist nicht Erleiden eines Zwangs von außen, sondern Selbstbestimmung."

ler bemerkten, daß die absolute Freiheit des göttlichen Willens nicht mit absoluter göttlicher Willkür verwechselt werden darf, so kann schon der Natur der Sache nach eine Bethätigung des göttlichen Wesens durch einen Akt des göttlichen Willens keinen anderen Inhalt haben als das göttliche Wesen selbst. Würde Gott sich als etwas setzen, was nicht mehr sein eigenes Wesen wäre, z. B. als bewußtlose Creatur, so würde er als Gott sein göttliches Wesen nicht mehr bethätigen, oder er hätte als Gott aufgehört Gott zu sein: was unmöglich ist. Eigenthümlich genug bleibt es dabei immer, daß das an den Grundlagen der lutherischen Christologie irre gewordene Denken des Thomasius einen Standpunkt aufrecht zu erhalten sucht, der zwischen Socinianismus und Pantheismus unsicher hin- und herschwankt*).

Eine derartige, mit der überlieferten Kirchenlehre wie mit dem Gewissensbedürfnisse gleich unverträgliche, Ansicht ist nur dann im Stande, uns eine gewisse Achtung abzunöthigen, wenn sie wenigstens den guten Willen, sich den Aussprüchen des göttlichen Wortes zu unterwerfen, zeigt. In diesem Sinne ist neuerlich Geß auf dem von Thomasius beschrittenen Wege bis zu dessen äußersten Consequenzen fortgegangen. Der Logos, die zweite Person der Gottheit, ist nach der Ansicht von Geß so vollständig in die Lebensexistenz des Menschen Christus eingegangen, daß das ewige (innergöttliche) Selbstbewußtsein und die ewige (innergöttliche) Selbstbestimmung desselben erloschen, das innergöttliche Verhältniß der zweiten zu den beiden anderen Personen der Trinität „suspendirt", und in Gott selbst eine höchst merkwürdige immanente Veränderung bewirkt worden ist. Nach dieser Ansicht wird Gott allerdings ein so vollständig wahrer Mensch, daß

*) Wer uns mit Thomasius vermöge einer durchaus willkürlichen Unterscheidung zwischen sogenannten relativen und immanenten Eigenschaften Gottes (I, 54 ff.) bereden will, daß, wenn Gott sich der Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart u. s. w. begebe, er nichts von dem verliere, was Gott wesentlich sei, um Gott zu sein (II, 242): der ist in der Theorie auf dem Standpunkte der paganistischen Theogonie angelangt, wo es nicht mehr zum Wesen Gottes gehört, der Welt gegenüber absolut zu sein. Jene Unterscheidung ist übrigens selbst nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Weltschöpfung als ein bloß zufälliger Akt Gottes betrachtet wird.

von seinem Gottsein gar nichts mehr zurückbleibt*) und der gottwesensgleiche Logos, „indem er bei seinem Uebergange in die menschliche Existenzform sich mit adamitischem Fleisch und Blut vermählt, zur menschlichen Seele oder zum menschlichen Geiste wird" **). Wenn wirklich, wie nach der Vorstellung der älteren Dogmatik, in dem göttlichen Wesen drei besondere Persönlichkeiten existirten, und eine von diesen dreien sich zur Menschwerdung entschlossen hätte: so müßte die unmittelbare Folge hievon, wie Geß dargethan hat, allerdings eine Suspension des trinitarischen Verhältnisses, eine immanente Veränderung im göttlichen Wesen selbst sein.

Dadurch, daß die hergebrachte Dogmatik in folgerichtiger Entwickelung nothwendig auf solche Resultate führt, vollzieht sie eben die Selbstauflösung ihres überlieferten christologischen Vorstellungskreises, und übt damit mitten in ihrem eifrigsten Restaurationsgeschäfte ihr wohlverdientes Gericht an sich selbst. Mit der ungescheuten Annahme innergöttlicher Veränderungen zerstört sie alle Grundlagen der christlichen Gotteslehre, ihre eigene Grundvoraussetzung, die Grundbedingung alles Heils. Sie verfällt damit einem speculativen Paganismus. Mit dem Augenblicke, in welchem sie die Unveränderlichkeit und

---

*) Die Lehre von der Person Christi, 311: „Die Selbstentäußerungsthat des Logos, daß er sein ewiges Selbstbewußtsein erlöschen läßt, um es viele Monate hernach als menschliches, in der Zeit sich entwickelndes, auf- und absteigendes Selbstbewußtsein wieder zu gewinnen, daß er mit der Entäußerung von seinem ewigen Selbstbewußtsein zugleich seine Allwissenheit und seine unwandelbare (?) Versenkung in den Willen des Vaters oder seine Heiligkeit ablegt, daß er endlich seines ewigen Empfangens des Lebens vom Vater, um es aus sich selbst hervorzuströmen, und hiermit zugleich seiner Allmacht und Allgegenwart sich begiebt, — diese Selbstentäußerungsthat des Logos ist . . . die Grundvoraussetzung, auf welcher das schriftmäßige Denken über die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi und seiner Gemeinde, dazu aller Inhalt des christlichen Gewissens ruht."

**) Geß, a. a. O., 331. Ein umgekehrter Apollinarismus, der aber in sein eigenes Gegentheil, den wirklichen, umschlägt, da es zuletzt auf dasselbe hinausläuft, ob der Logos (nach Apollinaris) die menschliche Seele vertrete, oder eine menschliche Seele geworden sei. Vgl. den verunglückten Schriftbeweis hierfür noch bei Hahn (die Theol. des N. T., 198 f.) und Thomasius dagegen (a. a. O. II, 196 f.)

Ueberweltlichkeit Gottes in einer Weise preisgiebt, die an die heidnischen Metamorphosenlehre erinnert, und aus der trinitarischen Bestimmtheit Gottes eine der drei das Wesen Gottes ewig bestimmenden Hypostasen herausnimmt, setzt sie das in sich ewig nothwendige göttliche Sein zu einem bloß zufälligen und wandelbaren herab. Kann denn — müssen wir fragen — die Basis der christlichen Heilswahrheit und des christlichen Heilstrostes tiefer erschüttert werden, als durch die Voraussetzung, daß das ewige Selbstbewußtsein, die absolute weltschöpferische und weltregierende Intelligenz, in die Nacht der Bewußtlosigkeit herabgesunken, daß das Auge dessen, der nie schläft und schlummert*), einen neunmonatlichen Grabesschlummer im Schooße eines Weibes hingebracht, daß der, durch den alle Dinge geschaffen sind und in dem sie allein Bestand haben, nicht nur die Attribute der Allmacht, der Allwissenheit und Allgegenwart, sondern selbst das Vermögen der Selbstbestimmung verloren habe? Und wenn einmal eine solche Suspension einer innergöttlichen Person stattgefunden hat: wer bürgt uns dafür, daß sie nicht jederzeit wieder stattfinden kann?

So abstrus die Ansicht von Geß ist, immerhin steht es Thomasius und seinen christologischen Gesinnungsgenossen am allerwenigsten zu, ihn dafür zurechtzuweisen. Wenn Thomasius nicht bis zur Annahme einer Suspension des Logos in seinem innergöttlichen trinitarischen Verhältnisse fortgeht, so ist dieß eine bloße Halbheit. Ist der Logos vermittelst der Incarnation „in die Umschränktheit menschlichen Daseins und Lebens" gänzlich eingegangen, so kann er in der Person Christi nicht zugleich auch noch an der innergöttlichen Herrlichkeit theilnehmen. „Existirt er nicht und nirgends außerhalb des Fleisches", so existirt er auch nicht mehr als eine trinitarische göttliche Persönlichkeit, wenn anders Thomasius nicht behaupten will, daß die Trinität als solche innerhalb des Fleisches existire. Mithin ist auch nach der Ansicht von Thomasius, sobald ihre Folgerungen ernstlich gezogen werden, die von ihm bei Geß getadelte Veränderung mit der Gottheit in Folge der Menschwerdung des Logos wirklich vorgegangen; die zweite trinitarische Person hat auch nach Thomasius während des Erdenlebens Christi nur noch in der

*) Ps. 121, 3 f.

Form der Menschheit, und nicht mehr in der Form innergöttlicher Absolutheit, existirt *).

---

*) Auch Delitzsch, Liebner, Hofmann, von Anderen nicht zu reden, (ein ziemlich vollständiges Verzeichniß neuerer Kenotiker bei Dorner a. a. O. II, E. A. 2, 1261. Anm. 32) haben sich, an der Haltbarkeit der herkömmlichen lutherischen Christologie verzweifelnd, den kenotischen Vorstellungen zugewendet. Wenn Delitzsch (bibl. Psych., 284) meint, es müsse nur gezeigt werden, „wie der Logos die ewige Doxa und die Attribute seiner göttlichen Seinsweise wahrhaft und wirklich aufgeben konnte, ohne doch sein göttliches Sein aufzugeben", so ist dieß sehr richtig. Vorerst müßte aber gezeigt werden, daß die Eigenschaften eines Dinges nicht das Wesen desselben sind, daß also ein Mensch aufhören könnte, die Eigenschaften eines Menschen zu besitzen, und doch ein wahrer Mensch bleiben. Delitzsch will sich damit helfen, daß er als die Wurzel (!) des Wesens der Gottheit einen Willen in ihr voraussetzt, der das Prius des Bewußtseins sei, als ob es einen bewußtlosen Willen geben könnte, während umgekehrt der Wille als ein potenzirtes Bewußtsein, und das menschliche Selbstbewußtsein deßhalb als dem Willen erfahrungsgemäß stets vorangehend zu denken ist. Uebrigens hat sich in der Menschwerdung nach den neuesten Kenotikern der Logos nicht auf die „primitive Potenz" des Willens, sondern auf die Potenzlosigkeit der Bewußtlosigkeit zurückgezogen. Wenn Delitzsch von einem sich selbst in seinem Bewußtsein gegenständlich Werden Christi spricht, „welches, obgleich es sein nunmehriges Doppelwesen zum Inhalt hat, doch kein doppeltes, sondern ein einiges ist", welches sich auf die unterste Basis der Vermenschlichung zurückgezogen hat, und doch „im Mutterleibe der Geburt entgegenreifend .. schlafend und wachend und leidend, mittheilhaft der Weltregierung" bleibt: so gestehen wir dergleichen nicht zu verstehen, wie denn die alten Dogmatiker ihre Köpfe hierüber bedenklich würden geschüttelt haben! Auch Liebner, so sehr er an wissenschaftlichem Ernste und speculativer Tiefe Delitzsch übertrifft, löst die Schwierigkeit nicht, wenn er den Logos sich seiner Gottheitsfülle dergestalt innermenschlich entleeeren läßt (a. a. O., 341), daß nun „ein fortwährendes Hineinbilden des absoluten Inhalts, der im Vater ist", in das sich „erniedrigt habende Subject" nöthig wird. Dieses sich erniedrigt habende Subject ist ja eben zum bloßen Menschen geworden, den dann der Vater (adoptianisch) nachträglich wieder zu Gott macht. Darüber gelangt Liebner auch in seiner neuesten Apologie (Jahrbücher 1858, 2, 386 f.) nicht hinaus, wenn er die κτῆσις des göttlichen Inhalts, d. h. die Absolutheit und Gottgleichheit, dem menschgewordenen Logos als Gabe des Vates vindiciren will. Die Absolutheit kann der Natur der Sache nach niemals Gabe, sondern muß lediglich Wesen sein; sie kann Niemandem gegeben werden, der sie nicht als solcher schon hat. Liebner giebt aber ja selbst zu, daß der mensch-gewordene Logos keine absoluten Eigenschaften hatte. Eine eigen=

§. 82. So grundstürzend für die christliche Dogmatik die Annahme ist, daß der Logos, d. h. die auf die Welt bezogene Persönlichkeit Gottes selbst, sich seiner absoluten Eigenschaften entäußert habe und in der menschlichen Existenzform schlechthin aufgegangen sei: so ist sie dennoch das unvermeidliche letzte Ergebniß der überlieferten Christologie, sobald sich dieselbe ihrer Jahrhunderte hindurch verhüllten Wahrheit erinnert, daß die Persönlichkeit Christi eine wahrhaft menschlich-geschichtliche Erscheinung gewesen sein muß, daß mithin der Logos nicht der personbildende Faktor in ihr gewesen sein kann. Liegt doch eine sinnvolle Ironie des unbestechlichen Geistes der Wahrheit, welcher der Geist ächter protestantischer Wissenschaft ist, in dem Umstande, daß derselbe lutherische Theologe, welcher mit unlutherischer Kenotik den Gegensatz gegen die reformirte Dogmatik noch entschiedener schärfen zu müssen glaubte, im Grunde nur dazu mitwirken mußte, das

Die vermeintliche Persönlichkeit Christi nach der Schrift.

---

thümliche Bewandtniß hat es mit Hofmann's Lehre von der Menschwerdung Gottes, der es nicht unterläßt, seine Leser sofort zu versichern. (Schriftb. II, 22 f.), daß dieselbe insbesondere auch dazu diene, „den Gegensatz gegen die reformirte Lehre von der Person Christi noch schärfer auszuprägen"; noch schärfer etwa als dieß Calov und Carpzov gethan haben? Auch er nimmt (freilich in eben so scharfem Gegensatze gegen die lutherische, wie gegen die reformirte Dogmatik) keinen Anstand, vermöge der Menschwerdung eine Veränderung in Gott vorgehen zu lassen. Das innergöttliche Verhältniß, welches ewiger Weise ein Verhältniß der Selbstgleichheit ist, soll sich in die geschichtliche Ungleichheit seiner selbst begeben haben (a. a. O., 19); aus dem Verhältnisse Gottes zu Gott soll ein Verhältniß des Menschen Jesus zu Gott geworden sein. „Seine, des ewigen Gottes geschichtliche Selbstbezeugung ist keine göttliche mehr, sondern eine menschliche." So meint man die alte lutherische Kryptik und Kenotik in dem beruhigenden Bewußtsein, damit den Gegensatz gegen die reformirte Christologie noch schärfer zu spannen, überwunden zu haben. Allein trotz dieses Gegensatzes kommt man (a. a. O., 21) doch eingestandener Maßen auf dem Standpunkt eines Zanchius an, und rühmt sich umsonst, den Bestand der ewigen Dreieinigkeit Gottes nicht aufgegeben zu haben. Wenn es eine Zeit gab, während welcher der menschgewordene Logos nicht im Himmel war (so Hofmann a. a. O., 22 f.): so hat Geß mit seiner Suspensionstheorie in Betreff der zweiten innergöttlichen Person der Trinität vollkommen Recht, und die Behauptung, daß der Logos nicht aufgehört habe der ewige Gott zu sein, indem er sich in jene totale menschliche Beschränktheit dahingab, ist eine leere, wissenschaftlich schlechthin nichts sagende, Redefigur.

durch die ganze Entwicklung der reformirten Dogmatik hindurchgehende tiefe Gewissensbedürfniß nach voller Anerkennung der Menschheit Christi befriedigen, und den von Schneckenburger treffend formulirten Grundgedanken der reformirten Christologie mit bestätigen zu helfen, daß die einzige Erhabenheit und Göttlichkeit Christi und unser Gehören zu ihm — die Realisirung der ewigen Idee ist, unter welcher Gott die Welt gewollt hat*).

Das Personleben Christi kann aber nur dann als ein wahrhaft menschliches begriffen werden, wenn es von seiner innersten Wurzel aus ein wahrhaft menschliches wirklich war. Der alt-kirchliche, bis auf die neueste Zeit als unerschütterliches Axiom betrachtete, Satz, daß der personbildende Faktor in Christo der Logos gewesen sei, macht das Zustandekommen eines geschichtlich menschlichen Christusbildes zur Unmöglichkeit. Hätte man sich doch nur einmal recht ernstlich gefragt, was eine menschliche Natur ohne menschliche Persönlichkeit sein soll? Die Stoffe, aus welchen der menschliche Körper zusammengesetzt ist, die sich von denen, welche die übrigen Körper bilden, nur durch ihr Mischungsverhältniß unterscheiden, machen doch gewiß den Menschen nicht aus. Was den Menschen zum Menschen macht: Das ist sein Personleben, die eigenthümliche Beschaffenheit seines Geistes. Hat der Logos, die zweite Person der Gottheit, sich nur mit einem menschlichen Körper verbunden: so bleibt er in Wahrheit doch eine göttliche Person; denn es fehlt ihm ja die menschliche Personbeschaffenheit. Soll aus Gott dennoch ein Mensch werden, so giebt es dann keinen andern Weg, als die göttliche Person der von ihr unzertrennlichen Eigenschaften zu entkleiden, d. h. den göttlichen Faktor in Christo thatsächlich zu einem lediglich menschlichen herabzusetzen, durch einen Machtspruch (wie dieß z. B. von Geß geschieht) aus Gott einen bloßen Menschen zu machen.

Ist jedoch dieser Weg, wie wir dargethan haben, mit den Grundvoraussetzungen der christlichen Gotteslehre schlechthin

*) Vgl. Darst. II, 225 f. Daher sagt Schneckenburger ganz richtig: „Es ist klar, wie die moderne Theologie hauptsächlich von reformirten Ideen lebt und somit im geistigen Horizonte der Zeit die reformirte Fassung zu prävaliren scheint.“ Die gegenwärtige Ueberspannung des Lutherthums führt in der That geradenweges in überspannte reformirte Doktrinen.

unverträglich: dann ist nur noch eine Möglichkeit offen: die Anerkennung, daß das Personleben Jesu Christi seiner innersten Wurzel nach ein menschliches ist, daß es mithin nicht durch die zweite Person der Trinität, d. h. die absolute Persönlichkeit Gottes selbst, gebildet sein kann. Zwischen Zweien müssen wir wählen: sein Personleben muß entweder dasjenige einer göttlichen, oder es muß dasjenige einer menschlichen Persönlichkeit gewesen sein, ein Dilemma, welches auch die herkömmliche Dogmatik dadurch anerkannte, daß sie die Einheit des Personlebens, der Zweiheit der Naturen ungeachtet, so entschieden festhielt. Von hier aus ergiebt sich, warum die nicht schriftgemäße Bezeichnung Christi als des Gottmenschen, obwohl scheinbar ausgleichend, doch in der Regel verwirrend ist. So wenig ist das christologische Problem dadurch an und für sich gelöst, daß die Bezeichnung selbst wieder zu der Frage auffordert: ob Christus Gottmensch, oder Gottmensch sei, ob in ihm der Mensch oder Gott als Person gedacht werden müsse? Eine Dogmatik, welche auf dem gegenwärtigen Standpunkte der christologischen Entwicklung dieser Frage auszuweichen, anstatt sie offen zu beantworten suchte, hätte — gelinde gesagt — keinen Begriff davon, um was es sich gegenwärtig in der Christologie handelt.

Daß das Heilsbedürfniß des Gewissens nach wahrer göttlicher Selbstmittheilung im Menschen und in der Menschheit verlangt, das bedarf nicht erst eines Nachweises. In Gott ist das Heil in seiner ganzen Fülle vorhanden; so weit dasselbe aber lediglich in Gott ist, ist es noch nicht im Menschen. Das Heil muß also — darauf führt das innerste Gewissensbedürfniß — im Menschen wirksam werden und in der Menschheit sich offenbaren. Ein, lediglich in die menschliche Existenzform gekleideter, Gott auf Erden wäre als solcher noch kein Gegenstand für das heilsbedürftige Menschheitsleben. Seiner menschlichen Erscheinung ungeachtet wäre sein Wesen für den Menschen unnahbar; seine Wirkung gliche der des Gesetzes, welches als zeitgeschichtlicher Träger des absoluten Willens nur zu fordern, nicht zu heilen vermochte. Insofern liegt in der sonst so unbefriedigenden Christologie der Kenotiker eine Wahrheit verborgen, als in ihr, wie in der socinianischen, das Bedürfniß nach einem wahrhaft menschlichen Erlöser, der von der Menschheit als ihres Gleichen er-

kannt als Mensch der schöpferische Lebensquell einer neuen gottgemäßen menschheitlichen Entwicklung wird, sich ausgedrückt findet.

Wie das Gewissen nach einem Erlöser verlangt, der wahrer Mensch ist, so stellt uns nun auch die h. Schrift Jesum Christum als eine wahrhaft menschliche Persönlichkeit dar, nicht als eine solche, in welcher das Menschliche göttlich, sondern als eine solche, in welcher das Göttliche menschlich geworden ist. Die geschichtliche Continuität zwischen der Persönlichkeit des alttestamentlichen Messias und des neutestamentlichen Christus kann als allgemein zugestanden betrachtet werden. Unstreitig ist es ein Grundgedanke des alten Bundes, daß erst in innermenschheitlicher göttlicher Selbstoffenbarung die Menschheit die volle Verwirklichung ihres Heiles finden werde. Schon dadurch, daß der Mensch ursprünglich nach dem Bilde Gottes geschaffen war, stand er als solcher zu Gott im Verhältnisse des Sohnes zum Vater; in demselben Verhältnisse zu Gott stand demzufolge die aus dem ersten Menschen entsprungene Menschheit. Wenn die Sünde störend dazwischen getreten war, so war es nun eben die göttliche Heilsaufgabe, durch fortgesetzte göttliche Selbstmittheilung die Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses zu bewirken.

Diese nahm in einem von Gott auserwählten Theile der Menschheit, dem Volke Israel, welches aus diesem Grunde vorzugsweise Sohn Gottes heißt*), vermittelst göttlicher Willens- und Geistesoffenbarung ihren Anfang. Die Angehörigen dieses Volkes heißen ebenfalls Söhne Gottes**). Der Gegenmeinung Hengstenberg's ungeachtet, daß zwischen Gott und einem bloßen Menschen kein Verhältniß der Sohnschaft bestehen könne***), bleibt es unverbrüchliches Schriftzeugniß, das der Mensch, wie er sein soll, und die Menschheit, wie sie von Gott zum Heile berufen ist, Sohn Gottes ist. Israel ist, so zu sagen, der Collectiv-Mensch als der, wie er sein soll. Da nun aber auch Israel wegen fortgesetzter Versündigung seines Sohnschaftsrechtes wieder verlustig gehen konnte;

*) 2 Mos. 4, 22 f.; 5 Mos. 32, 6, 18; Hosea 11, 1: בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל

**) 5 Mos. 14, 1.

***) Christologie I, 155.

da Gott von Ewigkeit her die Menschheit darauf angelegt hatte, in Einem centralpersönlichen Menschen den ganzen Inbegriff des Heils, die vollkommene Idee der Menschheit, zu offenbaren: so gewinnt die Messiashoffnung schon innerhalb der heilsgeschichtlichen Entwicklung des alten Bundes immer mehr eine ideale Gestalt, und die Vorstellung, daß der Messias dem Davidischen Königshause angehören und das Davidische Königthum wiederherstellen werde, ist nur der typisch-nationale Ausdruck für eine universal-menschheitliche Erwartung*). Die ideale Gestalt des Erlösers ist aber zugleich die einer wahrhaft menschlichen Persönlichkeit. Aus der Königsdynastie des heilsgeschichtlichen Volkes entsprossen, die hervorragendsten Eigenschaften des großen Königs, mit Ausnahme seiner Fehler und Schwächen, in sich vereinigend, Träger der erst noch ihrer vollen Verwirklichung entgegenharrenden göttlichen Gerechtigkeit, Wahrheit, Güte und Kraft, erscheint im alten Bunde der Messias den hoffenden Blicken der heiligen Seher als ein wahrhaftiger König menschheitlichen Heils. Schon der unauflösliche Zusammenhang des neutestamentlichen Erlösers mit der alttestamentlichen Messiasidee erforderte demnach, daß Jesus Christus, in welchem die letztere sich erfüllte, ein wahrhaft menschliches Personleben führte**).

---

*) 2 Sam. 7, 12 ff.; Ps. 89, 4 f.; Ps. 132, 11; 2 Sam. 23, 3 f. enthalten die geschichtliche Grundlage für die messianische Hoffnung. Ps. 2, 6; Ps. 45, 7; Ps. 110, 1 ff. bringen bereits ideale Ausführungen. Als neuer David, an die theokratische Herrlichkeit dieses gottgeliebten Fürsten anknüpfend, wird der Messias geschildert Amos 9, 11 f.; Hosea 3, 5; Sacharj. 12, 8. Als Fürst, bereits mit göttlichen Prädikaten ausgerüstet, führt ihn Jes. 9, 5 ff. ein, wobei aber 11, 1 die Ausdrücke: חֹטֶר מִגֶּזַע יִשָׁי und נֵצֶר מִשָּׁרָשָׁיו um so mehr die menschliche Persönlichkeit des so herrlich Prädicirten hervorheben. Die exilischen und nachexilischen messianischen Aussprüche erheben sich, mit Ausnahme von Jesaja 40—66 und Zephanja, nicht über die Idee eines idealen Davidsohnes (vgl. Jerem. 23, 5; 33, 17 f.; Ezech. 34, 23 f.; 37, 24 f.); während noch später selbst Serubabel als Messias vorgestellt worden zu sein scheint, Hagg. 2, 23. Der zweite Jesaja und Zephanja führen den Gedanken aus, daß Jehova selbst das Heilswerk an seinem Volke, beziehungsweise der Menschheit, vollziehen und in seiner Gemeinde gegenwärtig herrschen werde. Jes. 60, 1 f., Zeph. 3, 17 f.

**) Daher auch das Zeugniß des Neuen Testaments, die genealogischen Nachweisungen seiner Abstammung von David (Matth. 1, 1 ff.; Luc.

Allein begegnet diese Annahme nicht in der h. Schrift des neuen Bundes einem gegründeten Hindernisse? Hat nicht Jesus Christus selbst, haben nicht auch die Apostel und Evangelisten, auf's Nachdrücklichste bezeugt, daß seine Persönlichkeit die des ewigen Gottes gewesen sei, daß Gott in ihm menschliche Natur lediglich angenommen habe, daß er demzufolge als eine göttliche Person in einem menschlichen Leibe betrachtet werden müsse?

Eine unbefangene Prüfung zunächst der Aussagen Jesu selbst über das eigenthümliche Wesen und die einzigartige Würde seiner Person führt zu einem anderen Ergebnisse. Bezeichnet er sich doch in der Regel gerade da ausschließlich als des Menschen Sohn, wo er seinen messianischen Charakter hervorzuheben beabsichtigt, und ganz abgesehen von der Streitfrage, in wie weit er in solchen Fällen die Stelle Dan. 7, 13 im Auge habe, so ist jedenfalls sicher, daß er mit jener Bezeichnung lediglich die menschliche Beschaffenheit seines Personlebens ausdrücken will*). Mit keinem anderen Anspruche tritt er vermöge dieser Bezeichnung auf, als mit dem ein Mensch, und zwar allerdings ein solcher zu sein, wie noch niemals Einer vor ihm gewesen ist und Keiner nach ihm erscheinen wird. Wie unser Lehrsatz es ausdrückt, so will er sich als den Menschen bezeichnen, in welchem das ewige Selbstbewußtsein Gottes in Beziehung auf die Menschheit seine volle zeitgeschichtliche und heilsgeschichtliche menschheitliche Selbstoffenbarung gefunden hat, in welchem das vollkommene Urbild der Menschheit und das vollendete Ebenbild der Gottheit, als in einer geschichtlich wirklichen Centralpersönlichkeit, sich zusammengeschlossen hat**).

3, 23 ff.; Luc. 1, 32: *καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*). Gal. 3, 16 wird er als *σπέρμα* Abrahams, Röm. 1, 3 als *γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα* bezeichnet.

*) Treffend Schleiermacher (chr. Glaube II, §. 99, Zusatz): „Er hätte den Namen Menschensohn sich nicht beilegen können, wenn er sich nicht derselben menschlichen Natur vollkommen theilhaft gewußt hätte; allein es wäre bedeutungslos gewesen, sich ihn besonders anzueignen, wenn er nicht einen Grund dazu gehabt hätte, den Andere nicht anführen konnten, mithin auch die Bedeutung eine prägnante gewesen wäre, die auf einen Unterschied zwischen ihm und allen anderen Menschen hinweisen sollte." Vgl. noch Ewald (Jahrbücher 1850, 231 f.)

**) Vergl. noch Neander (Leben Jesu, 145): „Er nennt sich so in Beziehung auf seine menschliche Erscheinung als den der Mensch-

Zwar nennt sich Christus, wiewohl seltener, auch „Gottes Sohn". Wenn er sich aber in der Regel als den Menschensohn bezeichnet, so ist es demzufolge außer Zweifel, daß der erstere Ausdruck dasselbe Subject wie der letztere, d. h. ein menschliches Personleben, in Christo jedenfalls voraussetzt. Hofmann *) hat gegen Thomasius überzeugend dargethan, daß der Ausdruck Gottessohn, nach dem gewöhnlichen neutestamentlichen Sprachgebrauche, kein ewiges Sohnsverhältniß zu Gott aussagt. Wenn der ideale Gottessohn des alten Bundes den geschichtlichen Erlöser, den Repräsentanten des wahren Israels und Erben des ächten Davidischen Thrones, und darum das wahrhaftige Ebenbild Gottes, den wahren Menschen, nur bedeutete: so ist dagegen der reale Gottessohn des neuen Bundes, was jener bedeutete, in Wirklichkeit geworden: die persönliche Selbstoffenbarung des ewigen göttlichen Selbstbewußtseins in der Menschheit, der einzigartige oder eingeborne Gottes Sohn **).

Allein, hat sich denn Christus nicht ausdrücklich vorweltliche, innergöttliche, persönliche Existenz zugeschrieben? Wenn er von sich aussagt: Niemand sei in den Himmel emporgestiegen als der vom Himmel herabgestiegene, der Menschensohn ***), oder:

---

heit Angehörenden, durch den dieselbe verherrlicht wird, welcher in dem vorzüglichsten, dem der Idee entsprechenden, Sinne Mensch ist, der das Urbild der Menschheit verwirklicht. Vergl. Matth. 8, 20; 9, 6; 12, 8; Joh. 1, 52; 3, 13; 5, 27 u. s. w., wo es überall Messianische Prädicate sind, welche dem Menschensohn eignen. S. auch (Weiße) die Zukunft der evangel. Kirche, 238 ff. S. 247: „So unzweifelhaft Christus mit diesem Prädicate des Menschensohnes seine eigene geschichtliche Persönlichkeit hat bezeichnen wollen . . . so wird doch auch der Sohn des Menschen in den Reden des persönlichen Christus aus einer unmittelbaren geschichtlichen zugleich zu einer idealen Persönlichkeit."

*) A. a. O., I, 121: „Wir dürfen geradezu sagen: daß es eben der Mensch Jesus ist, welcher auf Grund des mit seinem Lebensanfange gesetzten Verhältnisses Gottes zu ihm sich selbst Gottes Sohn und Gott seinen Vater nennt und von den Seinen in dem gleichen ausschließlichen Sinne der Sohn Gottes genannt wird." Vergl. noch Nitzsch (Stud. u. Krit., 1841, II, 322).

**) A. a. O., I, 71 f. Am meisten verunglückt ist die Behauptung von Thomasius, daß in dem Begriffe μονογενής Joh. 3, 16 das ewige Gezeugtsein des Sohnes Gottes liege; vergl. 2 Mos. 4, 22.

***) Joh. 3, 13.

wer von oben komme, der sei über Alle*); wenn er sich das Brod nennt, das vom Himmel herabkommt**); wenn er sich darauf beruft, daß er von Gott sei und den Vater gesehen habe***), und bemerkt, er werde wieder dahin zurückgehen, woher er gekommen†); wenn er sich als den von Gott Ausgegangenen bezeichnet, den nicht von ihm selber Gekommenen††); wenn er war, ehe Abraham war†††), und sich in die Herrlichkeit zurücksehnt, die er bei Gott hatte, ehe die Welt war*†): sollte sich denn aus diesen Stellen, die sich freilich fast ausschließlich im Evangelium des Johannes finden, nicht mit Sicherheit ergeben, daß Jesus Christus, nachdem er als vorweltliche Person bei Gott von Ewigkeit her existirt, in der Zeit zum Zwecke der Erlösung des Menschengeschlechtes die menschliche Natur angenommen hat, so daß seiner eigenen Aussage zufolge in ihm keine menschliche Persönlichkeit, sondern eine ewige göttliche Person in menschlicher Existenzform sich uns geoffenbart hätte?

Um eine entscheidende Antwort hierauf ertheilen zu können, frägt sich vor Allem, ob jene Aussprüche in ideal-symbolischem, oder in real-geschichtlichem Sinne zu nehmen seien? Wenn die unbefangensten Erklärer der ersteren Auffassung zuneigen, so liegt der Grund darin, daß an einigen Stellen, wie z. B. Joh. 3, 13: *οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν*, die Worte Christi unmöglich eigentlich, d. h. dort von seiner Himmelfahrt, verstanden werden können, da er ja, als er dieselben sprach, noch nicht in den Himmel gefahren war*††). Allein auch außerdem ist noch zu berücksichtigen, daß Christus in seinen Reden nicht metaphysische Aufschlüsse über den Ursprung und das Wesen seiner Person geben, sondern sein ethisch-messianisches Verhältniß zum Vater ins Licht stellen will†*). Gleichwohl wäre die Annahme:

*) Joh. 3, 31.

**) Joh. 6, 33, 41 f., 50.

***) Joh. 6, 46.

†) Joh. 6, 62.

††) Joh. 8, 42.

†††) Joh. 8, 58.

*†) Joh. 17, 5, 24. Vergl. noch Matth. 11, 27, die einzige, wirklich dahin gehörende, synoptische Stelle.

*††) Vergl. Lücke z. d. Stelle, I, 533.

†*) Lutz, bibl. Theol., 289.

jene Aussprüche wollten nichts Anderes aussagen, als daß Christus vom Vater „gesandt", d. h. durch den göttlichen Heilswillen für den messianischen Beruf bestimmt worden sei, zu dürftig. Geht doch aus jenen Reden die deutliche Absicht des Herrn hervor, seinen Zuhörern zum Bewußtsein zu bringen: was er in seiner persönlichen Einzigartigkeit sei und darstelle, das sei und stelle er nicht aus sich selbst, sondern vermöge einer ewigen Persongemeinschaft mit dem Vater dar; was er in seinem Selbstbewußtsein gegenwärtig der Welt reell offenbare, das sei er der Welt gegenüber ideal von Ewigkeit her im Selbstbewußtsein des Vaters gewesen.

Daß er vorweltlich neben dem Vater und dem h. Geiste in Gleichartigkeit des Wesens und im Mitbesitze aller göttlichen Eigenschaften und Thätigkeiten als für sich seiende Person im Himmel existirt habe: das hat er nicht nur nirgends ausgesagt, sondern seine betreffenden Aussagen zeigen das Gegentheil hievon an*). Nicht nur stellt er sich in eine so unbedingte Abhängigkeit vom Vater, daß er erklärt: aus sich selbst gar nichts zu vermögen**), sondern er betrachtet auch sein Sohnesverhältniß zum Vater nicht als ein an und für sich seiendes, sondern ein vermittelst eines besonderen Weiheaktes durch den Vater gewordenes, dem Verhältnisse alttestamentlicher gottgeweihter Persönlichkeiten analoges***). Der Vergleichungspunkt zwischen obrigkeitlichen Personen, welche Psalm 82, 1 und 6 den Elohimnamen tragen, und Christus, der sich Gottessohn nennt, liegt gerade darin, daß die Gottessohnschaft beidemale nicht als eine aus der Natur des Gegenstandes von selbst erfolgende, sondern durch göttliche Veranstaltung zu Stande gekommene erscheint. Die Einheit mit dem Vater, deren sich Jesus bewußt ist, ist daher eine solche, welche in der göttlichen Verordnung und Veranstaltung ihren Grund

*) Weizsäcker (Jahrb. für deutsche Theol., II, 1, 164 in seiner Abhandl. über das Selbstbewußtsein des Johanneischen Christus) macht die treffende Bemerkung, daß Johannes den Logosnamen „auf die eigene Aussage Jesu nicht zurückführen konnte, aber auch nicht wollte."

**) Joh. 5, 19: Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν: οὐ δύναται ὁ υἱὸς ποιεῖν ἀφ' ἑαυτοῦ οὐδέν.

***) Joh. 10, 31—38. V. 36: ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον.

hat. Er weiß sich als den, welchen Gott von Ewigkeit her*) zum Menschensohne, zur vollkommenen persönlichen Selbstoffenbarung der Idee der Menschheit, ausersehen und ewig persönlich in sich gewußt hat. Dieses Bewußtsein der ewigen Vorhersehung Christi zur Selbstoffenbarung Gottes innerhalb der Menschheit ist darum auch nicht ein bloß zeitliches, wie es die Menschen im Verhältnisse zur Welt in sich tragen, sondern ein vorzeitliches und überweltliches, wie es nur der in sich tragen kann, in welchem das ewige Verhältniß Gottes zur Welt zeitgeschichtlich vollkommen sich verwirklicht hat.

Irrthümlich ist es freilich, dasselbe als Präexistenz einer göttlichen Person neben anderen göttlichen Personen aufzufassen, während es vielmehr als Präexistenz der ewigen Idee des Menschensohnes in der absoluten Persönlichkeit Gottes überhaupt zu begreifen ist. Insofern hat Christus allerdings ewig in Gott präexistirt, als der Vater ihn von Ewigkeit her auserwählt hatte, die Idee des Menschen innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes in vollkommener Wahrheit und Reinheit darzustellen**). Hat somit Christus selbst in Betreff des We-

*) Joh. 17, 5: *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι*; 24: *πρὸ καταβολῆς κόσμου*.

**) Es ist bezeichnend, daß Christus die antinomischen Sätze (Joh. 10, 29 u. 30): *ὁ πατήρ μου — πάντων μείζων ἐστίν* (vergl. 14, 28: *ὁ πατήρ μείζων μού ἐστιν*) und *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν* in einem und demselben Augenblicke ausspricht. Er will damit ebenso sehr die geschichtliche Begrenzung seiner menschheitlichen Lebensstellung und Lebensaufgabe Gott gegenüber, als die ewige Einheit seines messianischen Selbstbewußtseins mit Gott aussprechen. Wenn Lücke nach dem Vorgange von Calvin z. d. Stelle richtig bemerkt, daß der Begriff der trinitarischen Wesenseinheit nicht darin liege, so liegt jedoch auch nicht, wie er meint, der Begriff der Machteinheit mit Gott im Allgemeinen darin. Handelt es sich doch in den Abschnitten von 10, 25 ff. an nicht von göttlicher metaphysischer Allmachtwirkung, sondern von dem Heilserwerbe, und den Ausspruch, daß er den Seinen das ewige Leben in unverlierbarer Weise verleihe (10, 28), begründet der Herr mit dem Satze, daß der Vater ihm als der Größere (*πάντων μείζων*) die, welche er ihm gegeben, bewahren werde, weil *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν*, d. h. in Folge der zwischen dem Vater und dem Sohne bestehenden wirklichen Lebenseinheit, sofern nämlich der Sohn der von Ewigkeit her durch den Vater zum Heile der Menschheit erwählte und verordnete ist. Die Stelle Joh. 8, 58: *πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγὼ*

sens und der Würde seiner Person kein anderes Bewußtsein ausgesprochen, als daß er der wahre, ewig in Gott gedachte und von Gott verordnete, Vertreter der Menschheit sei, in welchem die göttliche Idee der Menschheit zum Zwecke zeitgeschichtlicher Verwirklichung nunmehr hervortrete: *) so könnten uns die apostolischen Aussagen über denselben Lehrpunkt an der Zuverlässigkeit dieses Ergebnisses auch dann nicht irre machen, wenn sich in ihnen eine davon abweichende Auffassung der Person Jesu kundgäbe.

Was zunächst die Logoslehre des Johannes betrifft, so haben wir schon früher erinnert **), wie wenig sichere Stützpunkte für die Annahme einer gesonderten vorweltlichen zweiten Person der Gottheit in derselben sich finden. Der Logos als die ewige selbstbewußte göttliche Idee der Menschheit ist wirklich Fleisch geworden, d. h. ist als menschliche Persönlichkeit in geschichtliches Dasein eingetreten ***). Innerhalb des christologischen Ge-

---

εἰμι, bezieht sich ebenfalls auf die ewige Verordnung Christi zum Heilande der Welt, wornach Abraham, wie hoch er immer innerhalb der zeitgeschichtlichen Entwicklung des Reiches Gottes stehen mag, doch nur diesseitige Bedeutung hat, während Christo eine ewige im absoluten Selbstbewußtsein Gottes zukommt. Mit der δόξα, welche Jesus sich (Joh. 17, 5 u. 24) in vorweltlicher Beziehung zuschreibt, kann ja (vergl. Phil. 2, 9) unmöglich die reale gemeint sein, welche er in Folge seines heilsgeschichtlichen Gehorsams erst erwerben mußte, sondern nur die ideale, zu welcher er von Ewigkeit her durch Gott bestimmt war. Diese δόξα ist ja auch hier nicht eine ihm an und für sich immanente, sondern er sagt: ἣν δέδωκάς μοι, ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου; sie ist also eine von Gott ihm ewig zugedachte, der Idee nach ihm ewig angehörige; weil sie jedoch an seine messianische Bewährung geknüpft war, erst in Folge der letzteren in die Erscheinung tretende. Christus präexistirte also nur ideal im trinitarischen Selbstbewußtsein Gottes von der Welt, aber nicht real als eine besondere für sich seiende göttliche Persönlichkeit.

*) Auch Weizsäcker kann a. a. O., 169, in den Johanneischen Reden Jesu nirgends finden, daß er sich göttliche Eigenschaften zuschriebe, besonders findet es aber dieser Gelehrte vom kirchlichen Standpunkte aus mit Recht befremdlich, daß sich nirgends eine Andeutung finde, wornach Christus sich seiner Lebensveränderung als vorgeschichtlicher Logos wie seiner freiwilligen That bewußt sei; er betrachte sein Kommen vielmehr lediglich als Sendung des Vaters (a. a. O., 176).

**) Vergl. oben S. 568—570.

***) Joh. 1, 14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Auch Thomasius (II, 146) erklärt hier: „Unseres Gleichen ist er geworden im vollsten eigentlichen

dankenkreises von Paulus würde Phil. 2, 6 ff. keine Schwierigkeiten darbieten, wenn wir uns entschließen könnten, nach der lutherischerseits herkömmlichen Auslegung den historischen Christus als ausschließliches Subject der Stelle anzuerkennen*). Dieser Auslegung liegt nun auch die richtige Einsicht zu Grunde, daß es für den Apostel nur ein Subject, nämlich den Menschen Jesus Christus, giebt, und daß ihm dieses nicht in einen doppelten, vorzeitlichen und zeitgeschichtlichen, Christus zerfallen kann. Lediglich von dem geschichtlichen Christus, welcher den Philippern als Vorbild demüthigen Gehorsams vorgehalten wird, sagt der Apostel, „in göttlicher Existenzform befindlich, habe er das Gott gleich sein dennoch nicht an sich zu reißen gedacht, sondern durch Annahme der Knechtsgestalt sich selbst entleert". Gewiß ist hier nicht die Rede von dem Besitze göttlicher Würde und Herrlichkeit, welche Christo vor seiner Menschwerdung zu Theil geworden, und einer vorweltlichen Verzichtleistung auf dieselbe in Folge freiwilligen Herabsteigens in menschliche Abhängigkeit und Dienstbarkeit**). Die Behauptung, daß Christus als diese Person, die er zeitgeschichtlich war, schon vorweltlich etwas gethan habe, da er diese Person deßhalb noch nicht sein konnte, weil er sie erst vermöge der

---

Wortverstand". Vergl. noch 1 Joh. 4, 2, wo übrigens Jesus Christus Subject und 1 Tim. 3, 16, wo bekanntlich streitig, ob mit der rec. θεός oder ὅς gelesen werden muß.

*) So in neuerer Zeit noch besonders Schneckenburger, Beiträge zur Kritik und Exegese des Briefes an die Phil. (Deutsche Zeitschrift, 1855, 338 f.)

**) So Hofmann (a. a. O., I. 149 ff.), der zwischen der herkömmlichen trinitarischen Vorstellung und der antitrinitarischen hin- und herschwankt. Dann hätte Baur mit seinem Einwurfe (Paulus, 458) freilich Recht: „War Christus schon Gott, wozu wollte er erst werden, was er schon war; war er aber noch nicht Gott gleich, welcher excentrische, unnatürliche, sich selbst widersprechende Gedanke wäre es gewesen, Gott gleich zu werden?" Diejenigen Ausleger, welche, wie auch neuerlich Weiß (der Phil. Brief, 148 f.), die Worte ἴσα θεῷ εἶναι für ein von Christo ἐν μορφῇ θεοῦ noch nicht Erstrebtes halten, geben damit zu, daß er göttliche Würde in vorweltlicher göttlicher Existenzform noch nicht besaß, und widersprechen sich daher selbst, wenn sie (a. a. O., 157) sagen: es habe dem erhöhten Christus an Herrlichkeit und Seligkeit nichts zugesetzt werden können.

Inkarnation geworden ist: wäre ein logischer Widerspruch, wie wir ihn einem Paulus zuzutrauen nicht das Recht haben*).

In der That sagt der Apostel auch ausdrücklich, nicht etwa, daß Christus als göttliche Person präexistirt habe, sondern daß er in der „Erscheinungsform Gottes" (ἐν μορφῇ ϑεοῦ) gewesen sei**). Darin liegt offenbar nicht, daß er für sich selbst ein individuell-innergöttliches Bewußtsein besessen, sondern umgekehrt, daß er lediglich in Gott, d. h. in dem, ihn von Ewigkeit her als den zukünftigen Welterlöser denkenden, göttlichen Selbstbewußtsein existirt habe. Eben deßhalb, weil er vorweltlich als der wahrhaftige ewige Heilsgedanke lediglich in Gott existirt hatte, nicht als eine abstrakt-unwirkliche, sondern als eine ewig-wirkliche, die Potenz einer central-menschlichen Persönlichkeit in sich tragende, Idee, konnte von einem Ansichreißen göttlicher Würde bei ihm nicht die Rede sein. Aktuelle Person wurde er erst, als Gott ihn sandte. Von diesem Zeitpunkte an — nach seiner Menschwerdung und innerhalb seiner messianischen Berufsthätigkeit — war, obwohl er sich seiner ewigen Einheit mit Gott jetzt bewußt war, sein Bestreben dennoch nicht darauf gerichtet, Gott gleich zu werden, d. h. eine jenem Bewußtsein entsprechende göttliche Würde und Ehre für sich in Anspruch zu nehmen, was ihm seine Gegner zum Vorwurfe gemacht hatten***), sondern umgekehrt unterzog er sich allen, mit seinem ächt menschlichen Dasein und Berufsleben verknüpften, Mühsalen bis zur äußersten Spitze der Erniedrigung und Entehrung im Kreuzestode.

---

*) Um so mehr macht sich Hofmann desselben schuldig (a. a. O., 152): „Es galt ja, die Person zu bezeichnen, welche bei Gott gewesen ist, ehe in der Welt". Hiernach wäre also der Logos und Jesus Christus dieselbe Persönlichkeit. Nein, setzt Hofmann hinzu: „Wir drücken uns nicht so aus (!), dieses Subject sei der Logos; wohl aber sagen wir, es ist immer dasselbe Ich, zuvor und hernach." Also doch wohl auch dasselbe Subject! Das würde denn folgerichtig auf die reale persönliche Präexistenz des Menschen Christus Jesus führen, d. h. auf einfachen Arianismus.

**) In Betreff des ὑπάρχειν, welches der Apostel in Verbindung mit dem ἐν μορφῇ ϑεοῦ gebraucht, macht Schelling (sämmtl. Werke, IV, 42 f.) die richtige Bemerkung, daß jenes Verbum nicht, wie εἶναι, ein wesentliches, sondern ein bloß zuständliches Sein ausdrückt.

***) Joh. 10, 33.

Mit Recht ist darauf aufmerksam gemacht worden, wie unangemessen es wäre, wenn der Entschluß Christi, aus einer göttlichen Person Mensch zu werden, nicht nur als vorbildlich für die Philipper betrachtet, sondern überdieß noch lediglich von dem Gesichtspunkte des menschlichen Gehorsams aus beurtheilt würde?*) Mit um so größerem Unrechte wird dagegen behauptet: daß der Begriff *κενοῦν* aussage, was nicht in das zeitgeschichtliche Leben Christi fallen könne, sei so viel als gewiß**). Wenn Jesus Christus, während seiner Entwicklung zum messianischen Bewußtsein und seiner Bewährung im Messiasberufe, bei immer klarerer Erkenntniß der Einheit seines zeitgeschichtlichen Selbstbewußtseins mit dem schlechthinigen göttlichen, bei immer unerschütterlicherer Selbstgewißheit, daß er von Ewigkeit her zur vollkommenen Selbstoffenbarung Gottes in der Form des menschlichen Personlebens und zu gottähnlicher Ehre und Herrlichkeit berufen war, gleichwohl einer Reihe von persönlichen Leiden und Herabwürdigungen bis zum schmachvollsten Verbrechertode mit Freiheit sich unterzog: war denn das nicht eine Entleerung dessen, was er als sein Größtes und Herrlichstes von Ewigkeit her potenziell in sich trug, eine fortwährend ins Innerste gehende Selbstentäußerung und Selbstverläugnung? Wie unverständlich und unbefriedigend erscheint im Vergleiche hiermit die Vorstellung der neueren Kenotiker, wornach die zweite Person der Gottheit im Akte der Inkarnation auf ihre Absolutheit verzichtet, und ein Grundverschiedenes von dem geworden sein soll, was sie ihrem absoluten Wesen nach ewig war: ein bewußtloser Embryo aus dem allmächtigen, allwissenden, allgegenwärtigen Schöpfer des Himmels und der Erde. Diese heute noch unter den Lutheranern selbst streitige Schulmeinung sollte der Apostel den Philippern zu ihrer Auferbauung in der christlichen Demuth vorgehalten haben?

Nach unserer Vorstellung war die Selbstentäußerung Christi ein Werk und Ergebniß seiner gesammten irdischen Lebensführung. Nach jener dagegen hätte der Logos lediglich einmal, im Augenblicke der Inkarnation, als er noch nicht Mensch war, sich selbst entäußert; diese selbstverläugnende

*) Usteri, Entw. des Paul. Lehrbegr., 309.

**) Thomasius a. a. O., II, 149.

That wäre demzufolge gar nicht eine That des Menschen Jesus Christus gewesen. Wie viel überzeugender wird doch die Beweisführung des Apostels, wenn er den Philippern vorhält, wie Christus in jedem Augenblicke seines Erlöserlebens sich selbst entäußert, wie er troß des inneren Bewußtseins seiner herrlichen Bestimmung den ihm von außen bis zur irdischen Vernichtung zugefügten Widerstand freiwillig und demüthig erlitten, und seine ewige welterlösende Bestimmung in Gehorsam gegen den Vater bis zum Kreuzestode erfüllt habe *). Auch die berühmte Stelle Kolosser 1, 15 ff. führt bei genauer Erwägung auf ein ähnliches Ergebniß. Daß in derselben nicht die Vor- und Ueberweltlichkeit Christi gelehrt werden wolle, daran ist noch neuerlich auch von Hofmann erinnert worden **). Was der Apostel dort lehren will, ist die Unbedingtheit der Erlösung mit Beziehung auf alle Potenzen der geschöpflichen Welt, weßhalb er zu zeigen sucht, daß Christus als Erlöser schlechthinige Macht und Würde

*) Analog ist 2 Kor. 8, 9: Ὅτι δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὢν ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε. Man begreift kaum, wie ein so besonnener Ausleger wie Meyer z. B. Stelle behaupten kann, daß ἐπτώχευσεν sich auf den Act der Menschwerdung Christi beschränke, um so weniger, als die χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, als deren Erscheinung Paulus sein Armwerden erwähnt, nach Paulinischer Vorstellung sich insbesondere im Kreuzestode manifestirt hat (Röm. 3, 24 f.). Das im Allgemeinen Richtige zu beiden Stellen hat Bengel. Zu der ersteren: Ubicunque est exinanitio, ibi est continens et contentum. Continens . . . est ipse: contentum erat plenitudo illa, quam recepit in exaltatione (das ist unrichtig); manebat plenus et tamen perinde se gessit, acsi inanis esset. Celavit enim. quod expediebat, homines et angelos, imo etiam se ipsum (ist wieder falsch). Zweite Stelle: Paupertatem gessit . . . omnibus iis, quae perpessus est Dominus, contraria bona nobis parta sunt. Man vergl. noch Hebr. 5, 5, wo die Berufung zur Sohnschaft nach Ps. 2, 7 weder auf die Menschwerdung Christi (Hofmann a. a. O., II. 1, 35), noch auf die Auferstehung (Delitzsch, Hebr.-Brief, 181), sondern auf das hohenpriesterliche Mittlerwerk sich bezieht, das bereits als verborgene δόξα von dem Verfasser des Briefes gefaßt wird (V. 5: καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ' ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα), und in welchem er seine Gehorsamsbewährung, die zur ethischen Vollendung führte, gefunden hat. (V. 8: ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοὴν καὶ τελειωθεὶς . . .)

**) Gegen Steiger (der Brief Pauli an die Kolosser zu der Stelle) a. a. O. 1, 153.

besitzt*). Je entschiedener aber Paulus daran festhielt, daß das Erlösungswerk ausschließlich auf den geschichtlichen Christus zurückzubeziehen ist, um so weniger konnte er von einer vorzeitlichen und überweltlichen Persönlichkeit aussagen wollen, daß dieselbe uns von der Macht der Finsterniß errettet habe. Zu seiner Eigenschaft als der Welterlöser ist Christus das ewige Ebenbild der Gottheit wie das wahrhaftige Urbild der Menschheit, der von Gott schlechthin verordnete, in Gottes weltschöpferischem und welterhaltendem Bewußtsein ewig gedachte und bestimmte, der Gottesmensch, auf welchen hin das All geschaffen, in welchem die göttliche Weltidee zur gottgemäßen persönlichen Selbstverwirklichung innerhalb der Menschheit präformirt war**).

In ähnlichem Sinne hat auch der Verfasser des Hebräerbriefes das Verhältniß des geschichtlichen Christus zu dessen vorweltlichem Sein aufgefaßt. Sicherlich hat er Christum nicht für einen gewöhnlichen, im Verlaufe der Zeit aus nichts geschaffenen, Menschen gehalten. Christus war ihm von Ewigkeit her innergöttlich; nur nicht als eine besondere für sich neben dem Vater existirende Person. Schon die Ausdrücke *ἀπαύγασμα τῆς δόξης, χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, mit welchen der Hebräerbrief das Wesen des Sohnes in seiner ewigen Bezogenheit auf Gott bezeichnet, deuten darauf hin, daß er sich nicht eine Person, d. h. ein, neben dem ersten göttlichen Selbstbewußtsein subsistirendes, zweites unter dem vorweltlichen Sohne denkt, sondern eine besondere Bewußtseinsform Gottes, diejenige nämlich, welche das ewige Leben Gottes der Welt mitzutheilen und in derselben abzubilden bestimmt ist, d. h. das ewige Selbstbewußtsein Gottes von der Welt. Wie könnte überhaupt von Gott gesagt werden, daß er durch eine besondere ihm wesens- und würdegleiche Person die Welt geschaffen habe, da er

*) Kol. 1, 13 f.: *ὅς (ὁ πατὴρ) ἐῤῥύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν. . . .*

**) Es ist falsch, die Bezeichnungen: *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως* lediglich von der überweltlichen Hoheit des Sohnes Gottes zu verstehen, da ja Christus gerade in seinem messianischen Berufsleben sich als das vollkommen göttliche Ebenbild bewährt und (Phil. 2, 9) seine Superiorität über alle Geschöpfe (*αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων*, nicht *ἦν*) errungen hat, was auch aus V. 18: *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων* hervorgeht.

ja immer ohne Mittel, durch die Absolutheit seines Willens, dessen Organe Geist und Wort sind, schöpferisch wirkt?*)

§. 83. Somit wären wir denn auf dem Wege unserer Untersuchung zu dem Endergebnisse gelangt, daß, nach dem Zeugnisse der wichtigsten hierher gehörigen Schriftstellen, Jesus Christus nicht als die zweite Person der Trinität im Sinne der alten Dogmatik mit angenommener menschlicher Natur, sondern mit einem wahrhaft menschlichen, jedoch centralen, den weltschöpferischen und weltregierenden Gedanken Gottes repräsentirenden, Personleben vorzustellen ist. Nur dieser Weg kann uns aus der

Die Revision der Christologie seit Schleiermacher.

*) Auch Riehm hat neuerlich noch in seiner, durch Gründlichkeit und Unbefangenheit der Forschung sich auszeichnenden, diese Schrift (der Lehrbegriff des Hebräerbriefs, 1, 275—292) die vorweltliche persönliche Existenz Christi als Vorstellung des Verfassers unseres Briefes geltend zu machen gesucht. Diese Ansicht widerlegt sich bei ihm selbst schon dadurch, daß er in der Hauptstelle 1, 2 ff. ganz richtig nur ein Subject, „ein und dieselbe Person, welche vor der Schöpfung schon bei Gott war und in der Zeit die Sündenreinigung bewirkt hat", annimmt. In diesem Falle wäre Jesus Christus von dem Verfasser in seiner geschichtlichen Erscheinung als absoluter Gott vorgestellt worden, und hätte vermöge der Incarnation jedenfalls keine menschliche Persönlichkeit werden können. Wir wissen aber, daß Niemand weniger als der Verfasser des Hebräerbriefes von einer solchen Vergottung der Person Christi etwas weiß, daß er Christum vielmehr — wie wir später genauer zeigen werden — als ächt menschliche Persönlichkeit darstellt. Sätze, wie die, daß es „gerade das Große und Anbetungswürdige sei, daß derselbe, durch welchen Gott die Welt gemacht habe, auch die Sündenreinigung vollbracht habe durch sein Blut", haben jedenfalls keine wissenschaftliche Beweiskraft. Bei Hebr. 10, 5, welche Stelle nach Riehm die Präexistenz Christi beweisen soll, ist, auch wenn wir der Auslegung von Bleek und de Wette nicht beitreten, daß dort an den Moment des öffentlichen Auftretens Christi zu denken sei, die Annahme von einem „nun beginnenden irdischen" Personleben Christi im Gegensatze zu einem vorhergegangenen überirdischen hineingetragen. Auch 7, 3 beweist nicht für eine persönlich-selbstbewußte vorweltliche Präexistenz Christi, da abgesehen davon, daß von Melchisedek nicht ausgesagt wird, er habe „vorweltliche" Existenz gehabt, und der Satz *ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ* mithin eine solche auch von Christo nicht aussagen kann, es sich an der Stelle gar nicht um eine metaphysische Eigenschaft des Sohnes Gottes, sondern um die ewige Dauer seines Priesterthums handelt.

Verwirrung der herkömmlichen Schulterminologie, die schon Schleiermacher in ihrer Unhaltbarkeit aufgezeigt hat*), glücklich herausführen, und uns ein Christusbild sichern, das wirklich menschlich vorstellbar ist. In dieser Beziehung kann Schleiermacher's christologisches Verdienst nicht hoch genug angeschlagen werden. Ist es doch sein Hauptbemühen gewesen, mit Beseitigung der verwirrenden kirchlichen Formeln, namentlich auch der Zweinaturenlehre**), Christum in der Art als Mensch aufzufassen, daß „statt unseres verdunkelten und unkräftigen das Gottesbewußtsein in ihm als ein schlechthin klares und jeden Moment ausschließend bestimmendes" erschien, so daß es als eine stetige lebendige Gegenwart, als ein wahres Sein Gottes in ihm, betrachtet werden muß.

Daß dessen ungeachtet Schleiermacher das christologische Problem nicht auf befriedigende Weise zu lösen vermochte, war eine nothwendige Folge seiner schon früher von uns besprochenen Grundvoraussetzungen. Christus ist ihm der urbildliche Mensch, in welchem das Urbildliche vollkommen geschichtlich geworden ist, und jeder geschichtliche Moment das Urbildliche vollkommen in sich getragen hat***). Jenes Urbildliche besteht ihm nun aber in einer einzigartigen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, in einem außer ihm in der Menschheit nicht dagewesenen Sein Gottes, welches zur Begründung eines neuen menschheitlichen Gesammtlebens, wodurch die Gesammtheit der endlichen Kräfte ein Sein Gottes in der Welt werden konnte, ausreichte†). Der erste

*) Der christl. Glaube, II, §. 97, 5.

**) Ebendaselbst, §. 96, 3: „Den Grund zu einer solchen Bearbeitung, welche das Ineinander des Göttlichen und Menschlichen im Erlöser so zu bezeichnen versucht, daß die beiden, auf's gelindeste gesagt, höchst unbequemen Ausdrücke göttliche Natur und Zweiheit der Naturen in derselben Person gänzlich vermieden werden, . . . hoffen wir gelegt zu haben."

***) Der christl. Glaube, §. 93.

†) Ebendaselbst, §. 94, insbesondere 2: „Er ist der einzige ursprüngliche Ort (für das Sein Gottes in der menschlichen Natur), und allein der Andere, in welchem es ein eigentliches Sein Gottes giebt, sofern wir nämlich das Gottesbewußtsein in seinem Selbstbewußtsein als stetig und ausschließlich jeden Moment bestimmend, folglich auch diese vollkommene Einwohnung des höchsten Wesens als sein eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst setzen".

Satz, daß Christus die persönlich-geschichtliche Verwirklichung des menschheitlichen Urbildes gewesen sei, ist zwar vollkommen zutreffend. Allein Schleiermacher hat nicht erklärt, wie er das hat werden können. Er behauptet lediglich aus dem Gefühle heraus, wozu nicht einmal das Gewissen ausreicht, sondern wo es darauf ankommt, das Behauptete als eine Thatsache heilsgeschichtlicher göttlicher Lebensmittheilung aufzuzeigen. Der zweite Satz, daß das Urbildliche der Person Christi in einer einzigartigen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins bestanden habe, ist nicht unbedenklich, weil gerade Das als ein Sein Gottes in Christo beschrieben wird, wovon man nicht weiß, wie es in ihn hineingekommen ist. Deßhalb wird auch der dritte Satz problematisch, daß nämlich ein solches Sein Gottes in einem besonderen Individuum kräftig genug sein konnte, ein neues gottgemäßes menschheitliches Gesammtleben zu begründen. Endlich aber entsteht auf dem Standpunkte Schleiermachers noch die principielle Frage: ob es zu dem angegebenen Zwecke überhaupt eines Personlebens bedurft, oder ob nicht das allgemeine Menschheitsleben genügt hätte, zumal Schleiermacher das Prädikat „Persönlichkeit" sich für Gott verbittet? Lebt denn — von den Voraussetzungen Schleiermacher's aus — das Urbild der Menschheit nicht als solches in ihr? Ist Gott nicht als solcher in ihr gegenwärtig, und wirkt das Sein Gottes nicht fortwährend und immer umfassender sich in der Gesammtheit der Individuen aus? Wozu ist unter diesen Umständen noch ein geschichtlich gewordenes Individuum als Träger des göttlichen Lebens erforderlich, um als geistiger Quellpunkt für die sittliche Vollendung der Menschheit zu dienen? Warum sollte der Genius der Menschheit, das allgemeine Sein Gottes in ihr, der mit unerschöpflicher Geisteskraft an der Läuterung und Entwicklung des menschheitlichen Ganzen arbeitet, zur Herbeiführung jenes Ergebnisses nicht hinreichen? *)

---

*) Baur (a. a. O., III. 863) sagt nicht ohne Berechtigung: „Die christliche Erfahrung, von welcher Schleiermacher ausgeht, setzt zwar ein wirkendes Princip voraus; wie aber dasselbe sowohl zu dem Gesammtleben . . . als auch zu dem der Wirksamkeit dieses Princips sich bewußt werdenden Subject sich verhält, bleibt noch ganz dahingestellt; eben deßwegen kann man auch nicht von der wirkenden Ursache auf eine bestimmte Person schließen". Strauß bezeichnet (a. a. O., II 193)

So unbefriedigend hiernach die Resultate der Schleiermacher'schen Christologie in wissenschaftlicher Beziehung sind, weil das Wunderbare in dem Personleben Christi zwar von ihr entschieden anerkannt, aber durchaus nicht erklärt wird: so hat Schleiermacher's Christologie dennoch den Grund gelegt, auf welchem die Lehre von der Person Christi ihres Ausbaues harrt. Es ist ein treffendes Wort Martensen's*), daß das Neue in der Offenbarung Christi nicht die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur an sich sei, da diese ja schon im Begriffe des Menschen selbst liege. Bei so richtigen Einblicken ist es um so bedauerlicher, daß Martensen nicht nur die persönliche Präexistenz des Logos voraussetzt, sondern gar der Meinung ist, das Johannesevangelium betrachte Christum vorwiegend unter dem metaphysischen Gesichtspunkte. Deßhalb vermag auch bei diesem Theologen die mythologisirende Schaale der überlieferten Formeln von dem geschichtlichen Kerne der wahrhaft menschlichen Christuspersönlichkeit sich nicht gründlich abzulösen. Christus erscheint ihm nicht bloß überwiegend als Gottmensch, sondern auch als das „offenbare Gottheitscentrum"**). Sicherlich ist das Problem: in wie fern der Logos mit absoluten Eigenschaften innerhalb der menschlichen Naturbegrenzung Person werden könne, nicht durch die Redensart zu erledigen: „er habe sich als Möglichkeit, als heiligen Samen in den Schooß der Menschheit eingesenkt, um in Menschenoffenbarung inmitten des Menschengeschlechts nachher emporsteigen zu können" ***).

---

die Schleiermacher'sche Christologie ohne Weiteres als auf Sand gebaut, da die Wirklichkeit des Schleiermacher'schen Christusbildes auf einer bloß angeblichen Nothwendigkeit zur Erklärung der innern Erfahrung des Christus beruhe. Am gerechtesten gegen die Schleiermacher'sche Christologie hat sich Dorner gezeigt (a. a. O., II, I. A., 2, 1177 bis 1192), aber auch er macht ihr den Vorwurf: die historische Wirklichkeit eines urbildlichen Christus sei aus dem christlichen Bewußtsein nicht befriedigend abgeleitet.

*) Die christl. Dogmatik, §. 127.

**) Ebendaselbst, §. 131.

***) Ebendaselbst, §. 132. Daß Martensen in seiner Christologie von einem irrthümlichen Gottesbegriffe ausgeht, beweist der Satz (§. 134): „In der Logosoffenbarung ist der Sohn als Gott (ἐν μορφῇ θεοῦ) vom Vater ausgegangen; in der Christusoffenbarung da-

Einen ganz andern Weg hat Rothe beschritten, um das Bild des zweiten Adams als ein ächt menschliches, menschlicher Entwicklung und Vollendung in höchster Vollkommenheit fähiges, zu begreifen. Die Vollkommenheit, vermöge welcher Christus der principielle Lebensmittelpunkt, das Ur- und Grundindividuum, in welchem die ganze Fülle des Besonderen noch unentfaltet als in Einem gesetzt und verschlossen liegt, das Haupt- und Centralindividuum der neuen geistigen Menschheit, ja in höchster Vollendung schlechthin Gott wird*), wird — nach Rothe's Darstellung — nicht, wie in der überlieferten Lehre, gleichsam mit einem Zauberschlage durch göttliche Eigenschaftsmittheilung an die menschliche Natur hervorgerufen, sondern sie kommt durch einen stätig fortschreitenden normalen Proceß heiliger Vergeistigung, vermöge eines, von dem ersten Momente des persönlichen Lebens Christi mit ihm bestehenden, Verhältnisses realer Vereinigung Gottes, also auf dem Wege sittlicher Entwicklung zu Stande**). Wir können der dieser Darstellung zu Grunde liegenden Ansicht, daß das Göttliche in Christo nicht als ein lediglich Metaphysisches, sondern als ein wesentlich Sittliches, und eben darum als ein Menschliches, aufgefaßt werden muß, wenn Christus ein wahrer Mensch gewesen sein soll, nur unbedingt zustimmen. Allein zwei wichtige Fragen bleiben hier zur Beantwortung noch übrig: erstens, wie jenes Verhältniß stetiger „Einwohnung Gottes" in Christo zu denken und wodurch es begründet sei;

---

gegen kehrt er als Gottmensch zum Vater zurück, und diese seine Rückkehr ist reicher als sein Ausgang". Was ist denn das für „ein Gott", der durch den Menschen bereichert wird? Jedenfalls nicht der monotheistische des Christenthums und der heiligen Schrift. Und was ist das für eine Gottheit, die „als in die Menschlichkeit Christi eingehüllt gedacht werden muß"? (§. 136). Jedenfalls nicht diejenige, zu welcher wir uns im „Vater Unser" bekennen. Mit Redensarten, wie „mysteriöser Gottheitsgrund", der sich in den Zügen Christi spiegeln müsse (§. 137), wird der in der Dogmatik herkömmliche Monophysitismus nicht überwunden, gegen welchen Martensen (§. 136) eifert, und in den er selbst zurückfällt.

*) Theol. Ethik, II, 289 ff.

**) Ebendaselbst, 282 ff.: „Das Maß der Entwickelung der Persönlichkeit des zweiten Adams ist so wesentlich auch das Maß der Einwohnung Gottes in ihm."

zweitens, wie es sich mit dem reinen Gottesbegriffe vertrage, daß ein wahrer Mensch schlechthin oder wahrer Gott werden könne?

In der Hauptsache hat Rothe auf der von Schleiermacher eingeschlagenen Bahn den bedeutungsvollen Schritt vorwärts gethan, daß er Christum nach seinem Ursprunge als entwicklungsfähige und entwicklungsbedürftige menschliche Persönlichkeit betrachtet. Immerhin aber ist noch das Räthsel zu lösen, wie die wahre Menschheit Christi sich mit seiner wahren Gottheit vertrage; denn an sich ist nicht einzusehen, weder wie ein Mensch schlechthin Gott werden kann, da Gott überhaupt nicht wird, noch wie, wer schlechthin Gott wird, noch Mensch zu bleiben vermag? *)

*) Unter den neueren Theologen, welche die Wahrheit von dem wahrhaft menschlichen Personleben Christi auf christlich-biblischem Glaubensgrunde mehr oder weniger vertreten, nennen wir namentlich Nitzsch, Dorner und J. P. Lange. Treffend Nitzsch (Akadem. Vorlesungen 106): „Der Monophysitismus läßt den historischen Christus nicht zu seinem Rechte kommen und beraubt Christum, so viel an ihm ist, der ethischen heilandsmäßigen Wirkung. . . . Immer und immer wieder, trotz der chalcedonensischen Bestimmungen, drängt sich eine Auffassung des Gottmenschen, welche das Menschliche in's Gottheitliche überträgt, in die Liturgie, in die Lieder, in die Formeln der Kirche hinein. . . . Der crasse Supernaturalismus setzt den Menschen Jesus zum bloßen Erscheinungs-Vehikel, zum bloßen Reflex herab." Sehr wahr Dorner (a. a. O. II, E. A., 2, 1226): „Der Zug der gesammten neueren Wissenschaft hat nur die reinere Anerkennung der vollen Wirklichkeit der Menschheit, so auch einen höheren Begriff von dieser eingetragen, die Erkenntniß der wahren Menschheit oder ihrer Idee." . . . . Dabei bemerkt Dorner, indem er den modernen Theopaschitismus eines Thomasius u. A., die sich dabei noch die Miene geben, als ob sie orthodoxe Lutheraner wären, nach Verdienen züchtigt, sehr gut: „Es ist schwer, ja unmöglich, die christologischen Hauptdifferenzen, die in der Gegenwart noch übrig sind, nach dem Gegensatze des Lutherischen und Reformirten zu gruppiren; die vornehmsten Fragen, um die es sich jetzt handelt, sind diesem Gegensatze entwachsen und kreuzen ihn in mannichfaltiger Weise." . . . Auch Rückert (Theolog. II, 81 f.) gehört noch zu den neueren Theologen, welche sich ernstlich bemüht haben, den Erlöser vom Punkt seiner wahren und vollkommenen Menschheit aus zu begreifen, indem er den Begriff Christi als den des heiligen Menschen in der geschichtlichen Wirklichkeit des sündigen Menschenlebens festzustellen sucht, der in seinem Wollen das Wollen Gottes, in dem das Wesen Gottes sich offenbart. „Er ist mithin für uns durchaus ein Mensch, als dessen eigentlichstes Wesen sich das Wesen Gottes kundgiebt" (a. a. O. II, 188).

Für einen beachtenswerthen Versuch zur Lösung des letzteren Räthsels können wir den Weg, den Schelling in seiner „Philosophie der Offenbarung" betreten hat, halten, obwohl der von unserem Gewissensstandpunkte so verschiedene theogonische uns ein wahrhaft befriedigendes Ergebniß nicht erwarten läßt*). Wenn Schelling mit Beziehung auf das Wesen der Person Christi bemerkt, daß es sehr schwer fallen müsse, einer Persönlichkeit vormenschliche, ja vorweltliche Existenz zuzuschreiben, so wissen wir bereits, daß er eine eigentliche vorweltliche Personexistenz Christi nicht kennt, da die Zeugung des Sohnes nach seiner Ansicht in die Zeit fällt**). Jene nach Schelling die Schöpfung vermittelnde Potenz, die sich am Ende derselben angeblich zur göttlichen Persönlichkeit verwirklicht, um durch den Menschen wieder aus dieser Verwirklichung gesetzt zu werden, und die sich als außergöttlich-göttliche Persönlichkeit selbst bestimmt, indem sie außer dem Vater Gott, wenn auch nicht wahrer Gott, werden konnte, kann folgerichtigerweise nur der Mensch selbst sein, der vermittelst des Sündenfalls sich in falscher Form als Herr, d. h. als außergöttlich-göttlich, gesetzt hat. Aber der Mensch ist auch zugleich in wahrer

---

Aber vom wissenschaftlichen Standpunkte aus finden sich bei dieser, aus einer einseitig subjectiven Auffassung hervorgegangenen, Christologie die Mängel der Schleiermacher'schen in verstärktem Maße wieder. Noch schwankender wird die Basis für den Christusbegriff, wenn man mit de Wette den Glauben an die Gottheit Christi für ideal-ästhetischer Art und lediglich dem frommen Gefühle angehörend erklärt, weil dadurch gerade der, im Gottesbewußtsein wurzelnde, Begriff der wahren Menschheit zweifelhaft gemacht wird (Dogmat., 130): „Christus ist wahrer Mensch nach der natürlichen, psychologisch-historischen Ansicht: in dieser seiner natürlichen Erscheinung, weil sie eine Alles übersteigende menschliche Vollkommenheit darstellt, ahnet und schaut der fromme Glaube eine göttliche." Zur geschichtlichen Betrachtung von der ideal-ästhetischen wendet Hase um (ev. Dogm., 229): „Das menschliche Leben selbst wurde erkannt als ein göttliches, welches in sittlich freier Entwicklung die Schranken der Endlichkeit überwindet und theilnimmt an göttlicher Vollkommenheit durch die Liebe zu Gott. Somit ist in Christo nicht durch ein wunderbares Eingehen der göttlichen Natur in die menschliche, sondern durch die vollendete Ausbildung der menschlichen Natur ihr göttlicher Inhalt offenbar geworden."

*) Sämmtl. Werke, IV, 35 ff.

**) S. oben, S. 543 ff.

Form in der Menschheit geblieben, vor der Menschwerdung Christi weder als Gott, noch als Mensch, sondern in einem mittleren Zustand, instar Dei, d. h. als innermenschheitliche, auf Personwerdung angelegte, Potenz*), welche im Judenthum wie im Heidenthum durch Vermittlung wiederherstellend wirksam war**). Diese Schelling'sche Exposition ist darum für die Entwicklung der Christologie nicht wahrhaft fördernd, weil sie Christum vor seiner Menschwerdung nicht ewig in Gott vorhererseheu werden, sondern nur als menschheitliche Potenz wirksam sein läßt, so daß Christo die ewige Einheit mit Gott fehlt und das Christusbild zwischen einem arianischen Urgeschöpfe und einem wirklichen Menschen in der Mitte schwebt***).

Die Gottheit Christi.

§. 84. Die Persönlichkeit Jesu Christi ist eine menschliche, aber nicht irgend eine, sondern die ewig in Gott gewußte und vorherbestimmte des Gott selbst wahrhaft offenbarenden Menschen, welche innerhalb der heilsökonomischen Entwicklung der Menschheit als der Gottheit vollkommenes Ebenbild und der Menschheit vollendetes Urbild zur geschichtlichen Selbstverwirklichung zu gelangen bestimmt war. Seiner persönlichen Wesensbestimmtheit nach unterscheidet sich Christus daher nicht wirklich von den übrigen Menschen, was der Fall wäre, wenn er die Logospersönlichkeit mit absoluten Eigenschaften in sich getragen hätte. Gleichwohl besteht zwischen ihm und allen übrigen Menschen ein individuell-

---

*) A. a. O., 45: „Er war instar Dei, weil Er allein noch Herr des Gott oder dem Vater entfremdeten Seins war."

**) A. a. O., 74 f.

***) Indem Ehrenfeuchter (Jahrb. f. deutsche Theol., IV, 2, 399) bemerkt, daß Schelling den reinsten wissenschaftlichen Gegensatz zu der anthropologistischen Anschauung darstelle, so ist damit auch die Schwäche seines Systems aufgedeckt. Hat uns der reine Kriticismus Kant's einem einseitigen Idealismus entgegengetrieben, so hat er doch außerordentlich befruchtend und erfrischend auf unsere gesammte Literatur und Theologie gewirkt. Ob von dem einseitigen Realismus und phantastischen Theogonismus, in welchen die Schelling'sche Philosophie in ihrer letzten Periode umgeschlagen ist, ähnliche Früchte zu erwarten seien, ist sehr zweifelhaft, so sehr man mit Ehrenfeuchter wenigstens davon überzeugt sein kann, daß das Studium der Schelling'schen Schriften auch aus dieser Periode, bei dem gegenwärtigen gänzlichen Darniederliegen philosophischer Speculation, anregend wirken wird.

specifischer Unterschied. Während alle übrigen — den ersten Adam nicht ausgenommen — lediglich organisch mit einander verknüpft, geistig aber von einander unabhängig sind: so ist er dagegen der geistige Mittelpunkt, in welchem die Menschheit ewig Eins ist. In ihm denkt und schaut Gott von Ewigkeit her die Menschheit als Totalität, als logische und ethische Einheit. Aus ihm, als der ewig innergöttlichen Menschheitsidee heraus, hat Gott das Menschengeschlecht, und, sofern die Welt erst in bewußten Persönlichkeiten wahrhaft zur Erscheinung gelangt, die Welt selbst geschaffen. In ihm ist das All, als in seinem Anfangs- und seinem Zielpunkte, schlechthin zusammengefaßt. In jedem Menschen zwar — das ist die große Gewissensthatsache, auf welcher die christliche Dogmatik ruht — ist Gott ursprünglich gegenwärtig, da es ja zum Begriff des Menschen gehört, daß er Gottes als eines solchen, der in ihm ist, bewußt wird. Aber in keinem Menschen ist Gott ewig und central gegenwärtig wie in Christo. Allerdings ist Christus als Mensch nach menschlicher Art diesseits entstanden und geworden. Sein organisch beseeltes Leibleben hat er aus der menschlichen Natur und ihrer Stoffmischung empfangen; er hat wahrhaft menschliches Fleisch und Blut an sich getragen*). Sein Geistleben aber stammt ewig von Gott, einerseits jedem andern menschlichen Geistleben insofern gleichartig, als der Ursprung jeder Persönlichkeit auf einen unmittelbaren Akt göttlicher Schöpferwirkung zurückgeht, andererseits aber im Verhältnisse zu jedem andern menschlichen Geistleben schlechthin einzigartig, als es nicht nur in der Zeit geworden, sondern, schon vorzeitlich von Gott verordnet, die potentielle Idee der Menschheit war, nach welcher Gott alle übrigen Menschen schuf, so daß nicht er in den anderen Menschengeistern, sondern alle anderen Menschengeister in ihm, als ihrem geistigen Inbegriff, eingeschlossen sind. Wohl nahm sein ewig in Gott verordnetes persönliches Geistleben wie jedes andere menschliche in der Bewußtlosigkeit oder der bloßen Potentialität seinen irdischen Anfang. Auch ist derselbe nicht als Erniedrigung oder

*) Röm. 8, 3: *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας.* Phil. 2, 7: *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος.* Hebr. 5, 7: *ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ.*

Selbstentäußerung eines vorher für sich existirenden Personlebens zu begreifen, sondern als naturgemäßer ächt menschlicher Beginn einer bis jetzt für sich noch nicht dagewesenen Persönlichkeit, die, von dem Augenblicke ihrer zeitgeschichtlichen Individualisirung an, wie jede andere der Entwicklung bedurfte, um der Vollendung entgegen zu reifen. Seine normale Entwicklung und herrliche Vollendung war aber begründet durch die ewige göttliche Verordnung, durch den unauflöslichen schöpferischen Zusammenhang zwischen der schöpferkräftigen urbildlichen Idee und dem, aus ihr entsprungenen und auf sie bezogenen, irdisch gesetzten Anfangsleben der Person. Der Zusammenhang zwischen dem ewigen Selbstbewußtsein Gottes und dem in Christo zu begriffsmäßiger Vollendung sich entwickelnden Menschen, zwischen der Idee, in welcher die Potenz dieses Personlebens ewig enthalten ist, und der durch den Proceß zeitgeschichtlicher Selbstoffenbarung hindurchgehenden Personerscheinung, ist nicht ein physisch oder metaphysisch, sondern ethisch nothwendiger; er ist nicht in der Zufälligkeit des irdischen Daseins, sondern in der Freiheit des ewigen Seins, die mit der Nothwendigkeit eins ist, begründet. Was Gott ewig gedacht hat, das muß zur rechten Zeit auch geschichtlich werden, und trotz des irdischen Anfanges tritt es dennoch mit seinem Beginne als ein ewig Seiendes auf. Jesus Christus ist von Ewigkeit her das Ebenbild Gottes und das Urbild der Menschheit, der Mensch, dessen sich Gott überzeitlich als des wahren bewußt ist, der vorhergesehene Mittelpunkt, der auserwählte Zielpunkt der Menschheit. Weil er dies in Ewigkeit nicht für sich, sondern in Gott ist, eben darum ist er es in der Zeit auch für sich und die ganze Menschheit geworden.

Demzufolge ist mit dem Begriffe der wahren Menschheit der Person Christi ohne Weiteres auch derjenige seiner wahren Gottheit gegeben. Ist es überhaupt die Prärogative jedes Menschen, zeitgeschichtlich im Gewissen auf Gott bezogen zu sein, das Bewußtsein des in ihm sich als gegenwärtig selbst bezeugenden Gottes zu haben: so ist es die Prärogative Jesu Christi vor allen übrigen Menschen, ewig auf Gott sich unmittelbar bezogen, sich als Den zu wissen, in welchem die Idee der Menschheit ganz so sich verwirklicht hat, wie sie vor aller Zeit in Gott

gewußt und gewollt war. Darum ist Christus nicht lediglich ein Mensch wie Andere; nicht Einer, in welchem zum Bewußtsein gekommen ist, was durch ihn vielen Anderen ebenso zum Bewußtsein kommen soll. Es ist vielmehr der Mensch, der ewige, persönliche Mittelpunkt der Menschheit, derjenige, welcher von Ewigkeit her als himmlischer Adam alle Menschen nach ihrem Personursprunge dergestalt in sich zusammenfaßt, wie der irdische Adam sie nach ihrem Gattungsursprunge in sich zusammenfaßt, und welcher von Ewigkeit her bestimmt ist, Gottes unendliche Herrlichkeit menschlich zu offenbaren, Gottes unerschöpfliche Heilsfülle der Welt zu erschließen. Wäre Christus nur Einer unter Vielen, so würde er, nachdem er das Licht seines Selbstbewußtseins in der Menschheit angezündet, in dem Strome derselben sich verloren haben; er würde wie ein ausgebrannter Stern unter anderen Sternen nach verrichtetem Dienste verschwunden sein. Aber er ist die Sonne unter den Sternen. Die gesammte heilsgeschichtliche Entwicklung der Menschheit ist von ihrem Anfangs- bis zu ihrem Zielpunkte durch ihn bedingt, und es ist richtig, daß, wenn es auch keine Menschwerdung Christi gegeben hat vor der Erfüllung der Zeit, jedoch unter den Juden wie unter den Heiden (in Typik und Symbolik, in Theokratie und Mythologie) der ewige Logos präformirt hat, was er nachher im Personleben Jesu Christi verwirklichte und in der Lebensentwicklung der christlichen Gemeinde fortwährend ausprägt *).

So aufgefaßt kann der Menschwerdung Gottes weder Vermischung des Göttlichen mit dem Menschlichen, noch Depotenzirung des Göttlichen zum bloß Menschlichen zum Vorwurfe gemacht werden.

---

*) In sinnvoller Weise hat J. P. Lange diesen Gedanken auch mit Beziehung auf die heidnischen Völker ausgeführt (pos. Dogm., 660): „Die heidnische Welt ist an der Vorbereitung der historischen Erscheinung Christi wesentlich mit betheiligt. Wie die heidnischen Mythologieen in träumerischer Form von Christo geweissagt haben, so haben die Elemente der heidnischen Bildung ihm die Formen seiner historischen Erscheinung bereitet . . . nämlich der Staat, die Philosophie und die Kunst; man kann hinzufügen: die neutestamentliche Sprache.“ Auf dem oben ausgesprochenen Gedanken beruht auch die Wahrheit in Schelling's Philosophie der Mythologie, wornach die heidnischen Religionen nicht bloß aus subjectiven Verstellungen, sondern aus einem realen Grunde hervorgegangen sind (sämmtl. Schriften II, 177).

Nach dieser Darstellung hat Gott in der Menschwerdung weder sein Wesen aufgegeben, noch das Wesen eines bloßen Menschen angenommen: aber er hat in dem Menschen Jesus Christus sein ewiges Verhältniß zur Welt zeitlich vollkommen verwirklicht. Die große Wahrheit von der Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens bleibt hiernach unangetastet. Gott selbst ist ewig derselbige. Er würde, wenn er in der Begrenzung eines endlichen Geschöpfes aufginge, aufhören Gott zu sein, und sich selbst zum Geschöpfe degradiren. Die absolute Uebergeschöpflichkeit Gottes ist ein Axiom des Christenthums; auf ihr beruht alles Heil. Deßhalb ist die Vorstellung, daß der Logos, d. h. Gott selbst, als präexistirende göttliche Person eine, lediglich in menschlicher Begrenzung noch existirende, menschliche geworden sei, nur aus paganistischen Einflüssen auf die altkirchliche Dogmatik zu erklären, durch welche sie in die christliche Theologie eingeführt worden ist. Das Verhältniß Gottes zu dem Menschen Christo ist ein wahrhaft persönliches, unauflösliches, zugleich ewiges, welches niemals in endlichen Kategorien begrenzt gedacht werden kann. Es ist der ewige Gott, in seiner vorzeitlichen unmittelbar-persönlichen Bezogenheit auf die Menschheit, welcher in dem menschlichen Personleben Christi, mit welchem er an sich ewig eins ist, sich zeitgeschichtlich selbst offenbart. Darum ist der Mensch Christus die persönliche Selbstoffenbarung des ewigen Gottes; insofern ist Gott selbst, und nichts Geringeres, in ihm Mensch geworden, insofern ist er der vollendete Gottmensch.

An diesem Punkte erhebt sich mit einem aus der tiefsten Tiefe gehenden Gewissensernste die christliche Dogmatik gegen jede Form des Arianismus und Rationalismus. Es genügt zur Beschreibung der persönlichen Dignität Christi auch noch nicht, eine bloße „Stetigkeit des Gottesbewußtseins“ von ihm auszusagen*), sondern was von ihm ausgesagt werden muß, wenn seine central-heilsgeschichtliche Bedeutung für die Menschheit nicht verloren gehen soll, ist die Absolutheit seines Selbstbewußtseins als eines in Ewigkeit mit Gott selbst sich eins wissenden, unauflöslich auf Gott bezogenen, mit

*) Vgl. Al. Schweizer, Stud. und Krit., 1834, 3, 567.

immanenter Nothwendigkeit sein endlich erscheinendes Personleben aus dem ewigen Grunde der Gottheit normirenden *). Daher kann es, um die schlechthinige Dignität Christo zu wahren, auch nicht ausreichen, wenn dieselbe von einem schöpferischen Akte Gottes, wie wir auf einen solchen bei der Entstehung jedes Individuums zurückgewiesen werden, der bei Christo nur in einem eminenteren Sinne als bei anderen Individualitäten eingetreten wäre, abgeleitet wird **). Ist, wie Kern sagt, für Jeden als Menschen die Möglichkeit begründet, daß in seiner Person die Idee der Menschheit in ihrer Reinheit und Vollständigkeit sich darstelle: dann ist es unstreitig nur ein Spiel des Zufalls, wenn das bei Allen Mögliche gerade nur bei Einem wirklich geworden ist. Leuchtet doch auch bei jener Voraussetzung weder ein, warum es nur ein Subject sein soll, „das in dieses Verhältniß zu der gesammten Menschheit sich zu stellen den nothwendigen Beruf hat", da die Idee eben so gut in Mehreren zugleich, oder nacheinander, in ihrer Reinheit und Vollständigkeit sich hätte verwirklichen können, noch ist klar, worin sich die anderen Menschen von Christus unterscheiden sollten, wenn er einmal den Zweck seines Lebens erfüllt und die Reinheit und Vollständigkeit der an sich in allen ruhenden Idee in ihnen so wie in sich selbst zur Erscheinung gebracht hat. Die Idee der Menschheit an sich ist ein Geringeres als Gott; sie ist eine, lediglich im Menschen vorhandene, noch unentwickelte Kraft der Empfänglichkeit für das Göttliche. Nur die Idee der Menschheit in Gott ist Gott wesensgleich. Aus diesem Grunde erhält auch Christus seine einzigartige mittlerische Bedeutung nicht dadurch, daß er jenes „An sich" der Menschheit aus sich selbst ins allgemeine Bewußtsein übersetzt hat, sondern dadurch hat er sich zur

---

*) Daher das Selbstbewußtsein Christi sich der Einheit mit dem Selbstbewußtsein Gottes als des Vaters völlig gewiß ist. Man vgl., abgesehen von Stellen wie Joh. 10, 30, Joh. 6, 46: Ουχ ὅτι τὸν πατέρα ἑώρακέν τις εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, οὗτος ἑώρακεν τὸν πατέρα, aber zugleich auch wieder das Zeugniß, daß der Sohn gar nichts aus sich selbst hat und thut, daß es jenes ewige Bild des Vaters ist, das in ihm aufgegangen ist und auf andere wirken soll, Joh. 5, 20: ὁ πατὴρ .. πάντα δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ.

**) Ullmann an Strauß, Stud. u. Krit., 1838, 304 f. Vgl. auch Kern, die Hauptthatsachen der evang. Geschichte (Tüb. Zeitschr., 1838, 31 ff.).

einzigartigen Centralpersönlichkeit des Menschengeschlechtes erhoben, oder ist er, wie unser Lehrsatz sagt, zum Stellvertreter der Gottheit gegenüber der Menschheit und zum Stellvertreter der Menschheit gegenüber der Gottheit geworden, daß er die Idee der Menschheit, wie sie ewig persönlich in Gott lebte, aus seinem eigenen persönlich-menschlichen Selbstbewußtsein heraus in das Bewußtsein der Menschheit eingepflanzt hat und bis zu ihrer vollen Selbstverwirklichung sie einpflanzen wird. Weil nur in ihm die Menschheit ewig mit Gott verbunden ist, darum ist seine Bedeutung für die Menschheit eine ewige, schlechthinige. Mit einem Worte: daß nichts Geringeres als Gott selbst in Christo ein menschliches Personleben lebt, oder Christi wahre und ewige Gottheit in der Form wahrhaft persönlicher Menschheit: das ist der Inbegriff und die Summe aller Christologie*). Insofern die menschliche Persönlichkeit Christi die wahre ewige Selbstoffenbarung Gottes innerhalb des menschheitlichen Lebens ist: insofern ist er der Stellvertreter der Gottheit gegenüber der Menschheit. Insofern dagegen seine Persönlichkeit als die ewige Selbstoffenbarung Gottes zugleich auch die Personerscheinung eines wahren und vollkommenen Menschen ist: insofern ist er der Stellvertreter der Menschheit gegenüber der Gottheit. Darum ist er der Mittler**). Lediglich in ihm hat die Gottheit einen Bürgen, daß die Menschheit ihr Ziel, ein vollkommenes Abbild Gottes zu sein, erreichen, und lediglich in ihm hat die Menschheit einen Bürgen, daß die Gottheit ihren ewigen Heilswillen, ihre Herrlichkeit der Welt völlig zu offenbaren, verwirklichen werde.

*) Sehr gut sagt Weizsäcker a. a. O., 193: „Geht das Selbstbewußtsein Christi nicht von einem jenseitigen und vorweltlichen Dasein aus, so reicht es doch zu einem solchen hinan."

**) 1 Tim. 2, 5: *Εἷς γὰρ θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος χριστὸς Ἰησοῦς.* Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24.

Vierzehntes Lehrstück.

Die zeitgeschichtliche Entwicklung und ewige Vollendung des Personlebens Jesu Christi.

Carpov, commentatio de anima Christi hominis in se spectata, 1740. — *Ullmann, die Sündlosigkeit Jesu, eine apologetische Betrachtung, 6. A. — *Hase, das Leben Jesu. — *Neander, das Leben Jesu. — *J. P. Lange, das Leben Jesu. — Güder, die Erscheinung Jesu Christi unter den Todten, 1853. — *Schneckenburger, zur christlichen Christologie, die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi, nach luth. und nach ref. Fassung. — Hasse, das Leben des verklärten Erlösers im Himmel, nach den eigenen Aussprüchen des Herrn, 1854.

Das Personleben Jesu Christi hat, im Zusammenhange mit dem ewigen schöpferischen durch dasselbe sich mittheilenden Selbstbewußtsein Gottes, sich menschlich völlig normal entwickelt. Diese Entwicklung war erstens eine vollkommen sündlose, so daß Jesus Christus des sündlichen Gesammtlebens der Menschheit niemals als Lust, sondern immer nur als Unlust bewußt geworden ist, zweitens eine vollkommen geistesklare, so daß das Denken Jesu Christi immer ein wirkliches, wenn auch fortschreitendes, Wissen um die Wahrheit des Heils gewesen ist, und drittens eine vollkommen thatkräftige, so daß das ihm zugefügte Böse in der Form des Uebels oder des Leidens ihn an der Bethätigung seines sündlosen Wesens und heilwirkenden Wahrheitsbesitzes niemals zu hindern vermochte. Unter ununterbrochener Bewährung dieses unzertrennlichen Zusammenhanges seines menschlichen Personlebens mit der ewigen göttlichen Bestimmtheit desselben hat Jesus Christus in der äußersten Spitze des Leidens, seinem schlechthin unverschul-

det erduldeten Martertode, sich herrlich vollendet und ist, nachdem er die himmlische Herrlichkeit erworben, als das erhöhte Haupt der Menschheit nunmehr durch die Kraft des h. Geistes wirklich und wesenhaft in ihr gegenwärtig, die unerschöpfliche Quelle ihrer Wiederherstellung zum Heil.

Der Anfang des Personlebens Christi.

§. 85. Wenn es der Dogmatik mit der Aussage, daß das Personleben Jesu Christi ein wahrhaft menschliches war, voller Ernst ist: so muß sie es auch als ihre erste Pflicht betrachten, dieses Leben als ein wahrhaft menschliches, d. h. als ein diesseitig werdendes, sich entwickelndes und vollendendes zu begreifen. Der herkömmlichen Christologie ist das rein unmöglich. Eine göttliche, mit absoluten Eigenschaften ausgerüstete, Person, in welcher der menschliche Faktor ein bloß accessorisches Element bildet, und gar nicht die Kraft besitzt, ein menschliches Personleben zu begründen, vermag nimmermehr den Eindruck eines wahren Menschen hervorzubringen. Der chalcedonische Christus ist und bleibt eine doketische Erscheinung. Nur zum Scheine kann er werden, sich entwickeln, vollenden. Wo die menschliche Personbeschaffenheit, d. h. das menschliche Selbstbewußtsein, fehlt, da kann es auch kein wahrhaft menschliches Denken und Wollen geben, da mangelt die Grundbedingung der wahren Menschheit. Der chalcedonische Christus ist lediglich ein in einen menschlichen Körper verkleideter Gott*).

Christus hat sein menschliches Personleben als Fruchtkeim im Mutterschooße eines Weibes begonnen. Die Vereinigung des Geistes

*) Die Wahrheit des oben Gesagten hat neuerlich noch Lic. Hasse (theol. Jahrbücher 1858, 2, 415) in ein deutliches Licht gestellt. An die Stelle des menschlichen Geistes (νοῦς) in Christo läßt derselbe ganz apollinarisch den Logos treten, während er Christo nur eine menschliche (organische) Seele zukommen läßt: „Der Logos nimmt in diesem Heiligen, indem er es völlig und herrschend durchbringt, die Stelle der in den übrigen Menschen personbildenden Nischmath-Chajim oder des göttlichen Lebensodems ein." Ganz richtig ist der weitere Schluß: „So entsteht eine Person, die ihres Gleichen absolut nicht hat." Aber auch zugleich eine Person, die eben deßhalb nicht diejenige eines wahren Menschen ist. Man vgl. in dieser Beziehung die treffenden Bemerkungen Weizsäcker's (das Selbstzeugniß des johann. Christus, Jahrbücher für deutsche Theol. II. 1, 160 ff).

mit dem beseelten Organismus ist, wie wir früher gesehen haben, an sich überhaupt ein Geheimniß, und nur so viel gewiß, daß von dem Eintreten des göttlichen Schöpfermomentes an, in welchem der Geist potentiell mit der Keimkraft eines neuen organischen Lebens sich verbunden hat, auch die Person, allerdings noch nicht als entwickelte und bereits gewordene, sondern als auf den Werdeproceß erst angelegte vorhanden ist*). Aus diesem Grunde ist auch der Personanfang Jesu Christi ein Geheimniß. So sehr derselbe im Allgemeinen dem Personanfang aller übrigen Menschen gleichartig gewesen sein muß: so muß er sich doch in einem Punkte davon unterschieden haben. Wie wir wissen, so manifestirt in jedem Personleben mit dem Beginne seiner natürlichen Entwicklung sich der Hang, widergöttlich sich selbst zu bestimmen; in jedem findet daher, nicht zwar die Sünde selbst, aber die Naturbestimmtheit zum Sündigen sich ohne Weiteres vor. Aus dieser allgemein menschlichen Naturbestimmtheit hat sich vom Anbeginne des Menschengeschlechtes an eine Summe von Thatsünden entwickelt, an welcher das Menschengeschlecht in seiner Gesammtheit betheiligt ist; das Böse ist innerhalb der Menschheit eine das Heil störende und die Erreichung des göttlichen Weltzweckes hindernde Macht geworden. Weil jeder Mensch seit dem ersten Adam unter dem Banne dieser gottwidrigen Naturmacht geboren wird, darum ist auch in Jedem die normale Personentwicklung von vorn herein gehemmt, darum ist Jeder erlösungsbedürftig.

Es bedarf keines besonderen Scharfsinnes, um einzusehen, daß, wenn Jesus Christus aus derselben sündhaften Naturbestimmtheit in die Welt getreten wäre, sein Personleben unmöglich diejenige persönliche Vollkommenheit hätte an sich tragen können, die ein unerläßliches Erforderniß des Erlösers ist. Nun wird aber die Naturbestimmtheit zum Sündigen durch die Zeugung, d. h. durch das Uebergewicht des mit der Concupiscenz behafteten, im Geschlechtsakte

*) Hiermit möchte sich der Streit in Betreff des Zeitpunktes, wann das Personleben beginne, erledigen. Aktualiter beginnt es erst mit dem Erwachen des Selbstbewußtseins; potentialiter mit dem göttlichen Schöpferakte des zu einer Ichheit organisch präformirten Menschen. Insofern geht Dorner zu weit, wenn er (Jahrbücher III, 3, 659) sagt, der Embryo sei noch nicht persönlich, das Wort Persönlichkeit im wissenschaftlichen Sinne genommen.

zur ausschließlichen Bethätigung gelangenden, organischen Factors über den pneumatischen hervorgebracht. Daher ist es in Beziehung auf das Personleben des Erlösers eine Gewissensforderung, daß dasselbe nach seiner organischen Seite nicht ein Resultat der mit Sünde behafteten Geschlechtsgemeinschaft sei; der Erlöser kann nicht in sündlicher Concupiscenz erzeugt und empfangen sein *). Wenn gegen die Annahme einer übernatürlichen Empfängniß Christi, d. h. gänzlicher Ausschließung der männlichen Mitwirkung bei seiner Erzeugung, geltend gemacht worden ist, daß „das Sein Gottes in ihm" daraus nichts erklärt werden könne, so ist Das richtig **). Allein es frägt sich, ob die auch von Schleiermacher geforderte „stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins", d. h. die normale sittliche Entwicklung, in Christo möglich gewesen wäre ohne vorangegangene Beseitigung der den Naturhang zum Bösen hervorbringenden Ursachen? Möglich wäre sie allerdings auch in diesem Falle gewesen, wenn der Logos als eine göttliche Persönlichkeit die Person Christi gebildet hätte; denn vermöge seiner Allmacht würde er den der menschlichen Natur anhaftenden Mangel sofort getilgt haben. Wie kann sie aber ohne das Fehlen jenes bösen Hanges möglich gewesen sein, wenn Jesus Christus sich wie jeder andere Mensch entwickelt haben soll? Da würde ja von vornherein jeder vorhandene Trieb nach seiner Beschaffenheit sich geltend gemacht haben, und wenn die sinnliche Lust beim ersten Erwachen des Geistlebens stärker gewesen wäre als dieses, so würde sie auch von vornherein die normale sittliche Entwicklung unmöglich gemacht haben ***).

---

*) Symb. apost: qui conceptus est de Spiritu S., natus ex Maria virgine. Symb. Nic.: Incarnatus est de Spiritu S. ex Maria virgine, et homo factus est. Unpassende Vergleichung der jungfräulichen Empfängniß Jesu mit griechischen Mythen bei Justin (apol. I. 22), Origenes (c. Cels. 1, 37).

**) Schleiermacher, d. chr. Glaube, §. 97, 2.

***) Daher hat Hase (Ev. Dogm., 229) Unrecht, wenn er meint, die jungfräuliche Geburt habe nur ein ästhetisches, aber weder im Sinne der protestantischen Kirche noch der Religionsphilosophie ein religiöses Interesse; ebenso de Wette, wenn er die Lebensgeschichte Jesu erst mit der Taufe am Jordan beginnt (Wesen des chr. Glaubens, 266 f.). Die Meinung von Rückert (Theol. II, 69), daß die Art der Zeugung Jesu ihm im Sittlichen weder irgend Etwas gegeben, noch genommen habe,

Unter allen Umständen ist es daher eine Forderung des Gewissens, daß der Erlöser sein Personleben nicht mit einer sündhaften Naturbestimmtheit angefangen habe. Allein, war denn das Fehlen des väterlichen Antheils bei der Entstehung desselben, wenn der mütterliche doch derselbe wie bei allen anderen Menschen blieb, ausreichend, um es von dem Zusammenhange mit dem sündlichen Gesammtleben zu befreien? Man erwäge nur, daß es nicht das organische Leben an sich, sondern die vermittelst der geschlechtlichen Concupiscenz bewirkte Superiorität desselben über das geistige ist, welche im Kinde den Naturhang zu einer widergöttlichen Entwicklung bedingt. Die Bedingtheit zu einer solchen Entwicklung ward also bei der Entstehung des Personlebens Christi im Schooße der Maria durch den Mangel des männlichen Antheils beseitigt*). Nur ein gewichtiger Einwurf tritt uns noch entgegen. Erleidet denn durch den Ausschluß der männlichen Thätigkeit bei der Erzeugung Jesu Christi nicht die Vollständigkeit des menschlichen Wesens des Erlösers eine Einbuße? Daß zur organischen Hervorbringung eines menschlichen Personlebens die Geschlechtsvereinigung zwischen dem Manne und dem Weibe keine schlechthin unerläßliche Bedingung ist: das beweist die Entstehung des ersten Menschenpaares. Je mehr aber Jesus Christus als der zweite Adam, und zwar nicht mehr als natürliches, sondern als ethisches Haupt der Menschheit der Heilsträger derselben zu sein berufen ist, um so näher liegt, daß er auch hinsichtlich seiner Entstehung dem ersten Adam gleichartig gewesen sein wird**).

Gleichwohl ist hierbei nicht zu übersehen, daß die h. Schrift über die Art der Entstehung des Personlebens Christi eigentlich

---

hängt mit der unbedingten Freiheitslehre dieses Theologen zusammen, die in dieser absoluten Entschränkung der Erfahrung geradezu widerspricht.

*) Rothe (theol. Eth. II, 280): „Der materielle Mutterschooß des natürlich menschlichen Weibes ist die Quelle einer physischen Verderbniß des aus ihr entspringenden menschlichen Seins nicht als solcher, sondern nur sofern er von dem — in dem Akt der natürlichen Zeugung wirksamen — materiellen oder sinnlichen Princip — bethätigt (erregt), also autonomisch wirksam ist."

**) Ueber Christus als zweiten Adam vgl. Röm. 8, 12 ff.; 1 Kor. 15, 45 ff.

nichts lehrt. Auch hat der Herr selbst der während seines irdischen Lebens allgemein verbreiteten Annahme, daß er der Sohn Joseph's sei, niemals geradezu widersprochen, noch weniger haben die Apostel seine Gottessohnschaft und messianische Würde aus seiner übernatürlichen Empfängniß hergeleitet*). Wenn überhaupt kein menschliches Personleben aus einem organischen Vorgange, sondern ein jedes aus einem göttlichen Schöpferakte entsteht: so muß insbesondere das Personleben Christi aus einem solchen hervorgegangen sein; und wenn der Geist Gottes überhaupt schöpferisches Weltprincip ist**), so ist es insbesondere die schöpferische Kräftigkeit des göttlichen Geistes, auf welche das ewig gottbewußte Geistleben Christi, das bei der Empfängniß mit dem Naturleben der Maria sich verband, zurückzuführen ist***). Damit ist denn auch die Vorstellung abgewiesen, welche die Hervorbringung des menschlichen Personlebens Christi durch göttliche Geisteswirksamkeit als „Fleischwerdung der Logospersönlichkeit" betrachtet †).

---

*) Eigenthümlich ist es, daß Jesus, als Aergerniß daran genommen wurde (Matth. 13, 55 f., Mark. 6, 2 f.), daß er ὁ τοῦ τέκτονος υἱός sei, nicht widerspricht, sondern sich das genommene Aergerniß sprüchwörtlich erklärt. Daß die bei Matthäus und Lukas enthaltenen genealogischen Stammbäume davon ausgehen, daß Jesus der Sohn Joseph's sei, hat noch neuerlich einer der conservativsten neutestamentlichen Erklärer, Meyer, anerkannt (vgl. Matth. 1, 16; Luc. 3, 24). Das Fehlen der Vorgeschichte Jesu bei Johannes und Markus ist ebenfalls bedeutsam, zumal wenn wir erwägen, daß sie die beiden ältesten Berichterstatter sind. Auch nach Johannes galt Jesus im Allgemeinen als Sohn Joseph's, 1, 46; 6, 42. Die apostolische Predigt hebt zur Bewirkung des Glaubens an Jesum nirgends dessen übernatürliche Empfängniß hervor. Das ὃν ἔχρισας (Apost. 4, 27) bezieht sich nicht auf die Empfängniß, sondern (Apost. 10, 38) auf die Taufe am Jordan. Das γενόμενος ἐκ γυναικός Gal. 4, 4 bezeichnet nur seine wahrhaft menschliche Entstehung, ähnlich wie Röm. 1, 3 das γενόμενος ἐκ σπέρματος Δαυίδ κατὰ σάρκα. Nach den evangelischen Berichten findet die göttliche (messianische) Geistessalbung erst bei der Taufe am Jordan statt, Matth. 3, 16; Marc. 9, 10; Luc. 3, 22; Joh. 1, 32.

**) 1 Mose 1, 2.

***) Matth. 1, 18 von der Maria: εὑρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου. V. 20: τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου. Luk. 1, 35: Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι.

†) Zu diesem Zwecke entstand die exegetisch unhaltbare Unterscheidung zwischen πνεῦμα ἅγιον und δύναμις ὑψίστου in Luc. 1, 35, wornach die

Eine menschliche mit wahrhaft menschlicher Naturbeschaffenheit ist die Persönlichkeit Jesu Christi von Anfang an gewesen. Wahrhaft menschlich hat sie sich entwickelt. Die Annahme, daß vermittelst besonderer Einwirkung des göttlichen Geistes bei der Empfängniß eine ausnahmsweise Reinigung derjenigen organischen Theile des Mutterschooßes, aus welchem das organische Leben Christi hervorgehen sollte, veranstaltet worden sei, ist schon darum verwerflich, weil dadurch in das beginnende Personleben des Erlösers eine magisch wirkende Kraft gesetzt worden wäre, mit welcher ein wahrhaft menschliches Werden unverträglich ist.

War dagegen der Naturorganismus des Personlebens Christi im Schooße der Maria wegen des Fehlens des männlichen Antheiles von der prädominirenden Naturgewalt der Concupiscenz frei geblieben: so war es als solches schon potenziell die persönliche Offenbarung des ewigen schöpferisch sich mittheilenden Selbstbewußtseins Gottes, wie dieses zum Zwecke der Heilsvollendung der Menschheit von Ewigkeit her sich selbst bestimmt hatte. Unstreitig war Christus im Mutterschooße noch nicht der geschichtlich gewordene, aber gleichwohl der ewig verordnete Erlöser. War er es noch nicht im Bewußtsein der Welt, so war er es doch nach dem ewigen Willen seines himmlischen Vaters. Daß es einen Zeitpunkt geben

---

letztere (Hollaz, examen, 661) die virtus hypostatica seu Filius Dei bezeichnen sollte. Ganz entschieden sind die paganisirenden Vorstellungen, die übrigens die nothwendige Folge der Annahme der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur sind, abzulehnen bei Hollaz (a. a. O.): Filius Dei obumbravit virginem Mariam, dum modo inpervestigabili in uterum virginis descendit et massam sanguinis virgineam, a Spiritu S. excitatam, peculiari approximatione implevit sibique univit, ut σωματικῶς velut in proprio templo in ea habitaret. Der Zweck der Mitwirkung des h. Geistes bestand nach den kirchlichen Dogmatikern (Quenstedt II, 338) besonders darin, quod semen prolificum ex castis Mariae sanguinibus elicuit, ab omni adhaerente peccato purgavit ipsique Mariae virtutem praebuit, qua conciperet ipsum Dei Filium. Noch ist zu bemerken, daß die Erklärung des Amtsnamens Christi υἱὸς θεοῦ durch den Engel Luk. 1, 35: διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ vereinzelt dasteht, und selbst bei Lukas (Apost. 2, 34, 36) tritt sie später nicht wieder auf. Wie scholastisch die Frage nach der conceptio schon bei J. Gerhard behandelt wird, s. loci IV, 7, 104: Quodnam fuerit momentum conceptionis, in quo humana Christi natura in utero virginis formata?

konnte, in welchem er nicht nur noch keine Erkenntniß von seiner heilsmittlerischen Bestimmung, sondern auch nicht einmal Selbstbewußtsein hatte, das ist vom Standpunkte der überlieferten Dogmatik aus allerdings unbegreiflich. Hatte wirklich die zweite göttliche Person in den Mutterschooß der Maria sich versenkt, so hätte diese daselbst nicht nur absolutes Selbstbewußtsein besitzen, sondern in ewiger Macht und Herrlichkeit auch die Welt regieren müssen. Da nun aber Jesus eine wahre menschliche Persönlichkeit war, so mußte er in Folge hievon auch wie jeder andere Mensch sein Dasein in Bewußtlosigkeit beginnen. Lediglich in zwei Punkten war er schon anfänglich von jedem anderen Menschen — den ersten Adam ausgenommen — unterschieden: erstens darin, daß er mit seinem potenziell vorhandenen Geistleben nicht unter die prädominirende Gewalt des geistlähmenden organischen Naturlebens gestellt war, und zweitens darin, daß er in einer nicht bloß zeitlichen, sondern ewigen Bezogenheit zum Selbstbewußtsein Gottes sich befand, und mithin beim Erwachen seines Selbstbewußtseins dasselbe als ein durch Gott schlechthin bestimmtes, durch das Weltbewußtsein in keiner Weise getrübtes vorfand, so daß er sich selbst ohne Weiteres als den eingebornen Sohn des ewigen Vaters erkannte und wußte.

Die Sündlosigkeit Jesu Christi.

§. 86. In jedem menschlichen Personleben ist der innerste Punkt das Gewissen. In Folge der gottwidrigen Naturbestimmtheit des Menschen ist jedoch das Gewissen in keinem menschlichen Personleben mehr ein schlechthin normales. Die erfahrungsgemäß in allen Menschen vor sich gegangene Differenzirung des religiösen und sittlichen Faktors, an der Stelle ihrer ursprünglichen Synthese, ist der thatsächliche Beweis für die begriffswidrige Entwicklung aller Menschen. Ein Gewissen in der Art, wie sich dasselbe in den übrigen Menschen findet, kann daher Christus nicht gehabt haben. Da er beim ersten Erwachen seines Selbstbewußtseins sich Gottes, als des ihn ewig bestimmenden Vaters, so bewußt ward, daß er sich der Welt nur in Gott und um Gottes willen bewußt war: so war sein Gottesbewußtsein gleich von seinem Lebensbeginne an ein solches, welches in keinem seiner Momente durch das Weltbewußtsein eine Trübung oder Verdunkelung erlitt.

Zwar kann die geschichtliche Thatsächlichkeit dieser Voraussetzung nicht urkundlich bewiesen werden; aber die Dogmatik, die es nicht mit der Urkundlichkeit, sondern der Wahrheit des Heils zu thun hat, hat in dieser Beziehung das Ihrige geleistet, sobald sie dargethan hat, daß eine solche normale Entwicklung ihrer Idee von Christus entspricht. Sobald Christus vermöge seiner persönlichen Prädisposition nicht unter der Naturgewalt eines das Geistleben beeinträchtigenden Organismus stand, so konnte auch sein Selbstbewußtsein bei seinem ersten Erwachen nicht mit sündlichen Neigungen und Trieben behaftet sein. Ist also unsere Voraussetzung richtig — und sie beruht auf unserer Grundansicht von der Einzigartigkeit des Personlebens Jesu Christi überhaupt — dann ist auch die Folgerung unantastbar, daß er sein Personleben nicht mit sündlichen Aktionen begonnen haben kann.

Allerdings haben wir damit erst die Möglichkeit einer sündlosen Lebensentwicklung von Christo dargethan. Nach der kirchlichen Lehre wird nun aber die Nothwendigkeit einer solchen behauptet*). Unstreitig, wenn — wie die kirchliche Lehre voraussetzt — die zweite Person der Gottheit in Christo die menschliche Natur angenommen hat, und wenn in Folge dieser Vereinigung des menschlichen mit dem göttlichen Wesen in der göttlichen Persönlichkeit Christi die Concupiscenz bis auf die letzte Spur getilgt worden ist: dann kann von einer Möglichkeit des Sündigens innerhalb der Lebensentwicklung Christi keine Rede sein. Kann nun aber ein Christus, der unter keiner Bedingung, d. h. vermöge seiner Personbeschaffenheit nicht, sündigen konnte, als eine ächt menschliche Persönlichkeit gelten? Alle Dogmatiker von Duns Scotus bis auf Ullmann, welche sich mit dem Problem der Sündlosigkeit Christi ernstlich

---

*) Es ist auffallend, wie oberflächlich die älteren Dogmatiker die Anamartesie (impeccabilitas) Christi behandeln, eigentlich immer bloß transitorisch, indem sie dieselbe unter die proprietates individuales humanae naturae Christi in se consideratae zählen (z. B. Quenstedt, III, 77). Die Sündlosigkeit Christi ist ihnen selbstverständlich ein non posse peccare, das von selbst aus der Abwesenheit der Erbsünde in ihm fließt. Buddeus (comp., 497) sagt: Quae vero ex peccato fluunt, seu in homine non essent, nisi peccato originali esset infectus, ea Christo minime tribuenda.

beschäftigten, gelangten zu demselben Ergebniß, daß, wenn Christus wahrer Mensch war, seine anfängliche Sündlosigkeit so wenig als beim ersten Adam die Möglichkeit des Sündigens in der Folge seiner Lebensentwicklung schlechthin ausschließen konnte. Alle fühlten in gewissem Grade das Bedürfniß, die sittliche Vollendung des Personlebens Christi nicht als das Resultat einer besonderen Naturbestimmtheit, sondern als das Produkt einer freien sittlichen Selbstbestimmung zu begreifen*). Daher kann auch unsere Aufgabe keine andere sein, als zu untersuchen, inwiefern das Personleben Christi von seiner anfänglichen, einer Störung möglicherweise zugänglichen, Sündlosigkeit sich wirklich sündlos entwickelt und in ungetrübter Persongemeinschaft mit dem himmlischen Vater vollendet hat?

Die Möglichkeit des Sündigens innerhalb der Lebensentwicklung Christi war in dessen Naturbeschaffenheit ohne Weiteres begründet. Als wahrer Mensch war Christus, der ursprünglich

*) In dieser Beziehung hat Episcopius das Richtige gesagt in seiner responsio ad defensionem Cameronis (Opera, I, 2, 289 sq.): Quia obedientia Jesu Christi vera obedientiae virtus fuit et in gradu exellentissimo meritoria, quin et laude praemioque summo non dignissima tantum, sed ab ipso Deo ut talis coronata, fieri non potest ut necessaria fuisse credatur, nisi gloriam istam universam simul ac semel ei detrectam cupias. . . . Nec enim magis repugnavit naturae humanae Christi, quatenus libera voluntate praedita erat et legi subjacebat, posse peccare, quam repugnavit naturae eidem, quatenus ex contrariis principiis composita erat, dolere, miseram esse et morbis obnoxiam. . . . Duns Scotus hat zu dieser Theorie insofern den ersten Anstoß gegeben, als ihm die Sündlosigkeit Christi wenigstens nicht eine Folge der unio hypostatica ist, sondern der Einwirkung des heiligen Geistes (sent., III, dist. 12 sq.). Vergl. auch Crell (cogit. novae de Adamo pr. et sec., §. 49) und Cotta zu J. Gerhard Loc. IV. diss. 2, 22, der übrigens noch ganz auf dem altkirchlichen Standpunkte steht. Ullmann (a. a. O., 50) treffend: „Das Prädicat des Nichtsündigenkönnens (des posse non peccare) ist nur auf Gott in der mit der höchsten Freiheit identischen absoluten Nothwendigkeit seines Wesens anzuwenden.... Gott und Sünde sind Begriffe, die sich schlechthin ausschließen.... Wir halten uns ganz an die menschlich-geschichtliche Erscheinung Christi und beschränken uns auf die Durchführung des Satzes: Die Möglichkeit der Sünde war auch bei Jesu gegeben, aber diese Möglichkeit ward nie zur Wirklichkeit . . . Denn auch da, wo die Gottheit Christi auf's entschiedenste gelehrt wird, soll doch der Vollständigkeit seiner menschlichen Natur nichts entzogen werden."

normalen Bezogenheit seines Geistlebens auf das organische ungeachtet, für Welteindrücke und für die durch dieselben hervorgerufenen Erregungen seiner sinnlichen Natur empfänglich. Selbst die, mit allen Eigenschaften der Gottheit ihn schmückende, kirchliche Dogmatik läugnet nicht, daß seine menschliche Natur, ungeachtet ihrer Vereinigung mit dem Logos, die mit dem menschlichen Organismus als solchem verknüpften Mängel und Gebrechen an sich getragen habe*). Diese organischen Unvollkommenheiten, obwohl sie an sich nicht böse sind, sind dennoch möglicher Weise Veranlassungen zum Bösen; denn sie beruhen alle auf einer physischen oder psychischen Erregbarkeit der menschlichen Naturbeschaffenheit, welche bis zur Trübung und theilweisen Unterdrückung des Gottesbewußtseins, und bis zur Aufhebung der Uebereinstimmung des menschlichen mit dem göttlichen Geiste gesteigert werden kann. In der organischen Beschaffenheit des menschlichen Personlebens liegt die Möglichkeit der Versuchung überhaupt, und eben darum die Möglichkeit des Sündigens. In dem Umstande also, daß Christus an dieser allgemeinen menschlichen Naturbeschaffenheit theilhatte, ist die Versuchbarkeit Christi begründet. In dem Augenblicke, in welchem er in irgend eine sinnliche Erregung im Widerspruche mit dem ihn schlechthin bestimmenden Gottesbewußtsein eingewilligt hätte, würde er zunächst einer innern Sünde sich schuldig gemacht haben. Nun kommt aber zur organischen Versuchbarkeit Christi noch ein weiterer Umstand hinzu. Unstreitig nämlich ist das Gottesbewußtsein in Christo nicht mit einem Schlage vollkommen ausgebildet gewesen. Nur allmälig kann es sich zu immer größerer Bestimmtheit und Lebendigkeit entwickelt haben. Sollte nun aber ein weniger klares und lebendiges Gottesbewußtsein nicht auch eine mehr oder weniger mangelhafte sittliche Lebensaktion zur Folge haben?

*) Hollaz (examen, 657): Christus assumsit infirmitates naturales, omnibus hominibus in statu naturali constitutis communes, non autem personales, e causis particularibus provenientes. . . . Dahin wird gerechnet: esurire, sitire, defatigari, algere, aestuare, dolere, indignari, turbari, lacrimari, quas, cum sunt inculpabiles, Christus .. assumsit non coacte, sed libere. . . .

Uebersehen wir nicht, daß zwischen dem Gottesbewußtsein, als einer Thätigkeit des Gewissens, und demselben, als einer Thätigkeit der Vernunft und des Willens, wohl zu unterscheiden ist. Der **Potenz** nach war das Gottesbewußtsein in Christo von dem Augenblicke seines geistigen Erwachens an im Gewissen als ein **vollkommenes** (wenn auch nicht als ein vollendetes) vorhanden, d. h. die Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater ist eine ihrem Inhalte nach immer völlig innige gewesen. Die Richtigkeit dieser Behauptung findet auch ihre Bestätigung in der Erzählung Luc. 2, 41 ff., wornach der Knabe Jesus Gott gegenüber mit voller religiöser Sicherheit, den Eltern gegenüber mit fester sittlicher Ueberlegenheit, handelt*). Zugleich geht aus jener Stelle noch hervor, daß er schon als Kind die Gehorsamspflicht gegen den himmlischen Vater höher als diejenige gegen die irdischen Eltern stellte. Zwar ist nicht zu zweifeln, daß das dem discursiven Verstandesgebiete angehörende **Urtheil** Christi auch in Betreff der Gewissensobjecte erst mit dem reiferen Alter und der umfassenderen Lebenserfahrung sich völlig ausbildete, und daß die **Energie** seines Willens mit seiner körperlichen und geistigen Entwicklung Schritt hielt**). Daß während seiner ganzen organischen Entwicklungsperiode durch das Kindes- und Jünglingsalter hindurch die Uebereinstimmung seines innern Lebens mit dem himmlischen Vater niemals eine Hemmung oder Trübung durch sinnliche Regungen erlitten habe; daß sein Geist immer Herr über die Bedürfnisse des Leibes und über die Triebe der Seele geblieben sei, das kann allerdings nicht urkundlich nachgewiesen werden.

Darauf, daß dieser Nachweis unmöglich ist, wird nun auch die Einrede gegründet, daß die Sündlosigkeit, und somit die sittliche Vollkommenheit Christi, sich überhaupt nicht darthun lasse***). Aber ist denn etwa der umgekehrte Nachweis möglich, daß Hemmungen und Trübungen seiner Gottesgemeinschaft in ihm vorgekommen sind? Ein weniger klares Urtheil und ein weniger energischer Wille sind an sich nicht sündlich, sobald das Urtheil nur nicht

---

*) Luk. 2, 49: *Τί ὅτι ἐζητεῖτέ με; οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου δεῖ εἶναί με.*

**) Daher Luk. 2, 52: *προέκοπτεν σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ ἀνθρώποις.*

***) **Baur** a. a. O., III, 865 ff. **Strauß** a. a. O., II, 180 ff.

durch die böse Lust bestochen, der Wille nur nicht durch die sinnliche Begierde gelähmt ist. Schleiermacher hat die Sündlosigkeit Jesu dadurch nachzuweisen gesucht, daß er an die geschichtliche Wirkung seines Personlebens erinnert hat, die eine solche gewesen, wie nur eine sündlose Ursächlichkeit sie auf die Menschheit habe hervorbringen können. Zwar wird von Baur hierauf erwiedert: nur daß die Idee sündloser Urbildlichkeit innerhalb der Menschheit existire, nicht aber folge aus jener von Schleiermacher behaupteten Wirkung, daß jene Idee auch in einer besonderen Person existirt habe; und D. F. Strauß hat sich zur Widerlegung Schleiermacher's noch außerdem auf „das seiner selbst gewiß und mächtig (?) gewordene moderne Ich" berufen, welches von einem sündlosen Personleben, wie dasjenige Jesu Christi gewesen sein soll, nichts wisse. Allein Baur kann doch zweierlei nicht bestreiten: erstens, daß, wenn die Idee der Sündlosigkeit in der Menschheit lebt, derselben, sobald sie nicht eine leere und abstracte, sondern eine inhaltsvolle und concrete ist, auch eine geschichtliche Realität entsprechen muß, und zweitens, daß die Wahrheit jener Idee der Menschheit erst an der besonderen geschichtlichen Persönlichkeit Jesu Christi zum Bewußtsein gekommen ist, und daß Christus selbst mit ungetrübter Klarheit des Geistes und Sicherheit der Ueberzeugung sich als den bezeichnet hat, in welchem der ewige göttliche Gedanke der persönlichen Innerweltlichkeit Gottes sich verwirklichte. Strauß aber wird kaum bestreiten, daß es im vorliegenden Falle sich nicht um die subjective Zustimmung des „modernen Ichs", sondern um die objective Wirkung des Personlebens Christi auf die Menschheit handelt; und wenn diese seit dem Auftreten Christi in der Welt ohne Unterbrechung eine religiös erneuernde und sittlich umwandelnde gewesen ist, und bis heute ist, so kann eine solche einzigartige Wirkung doch nur aus einer einzigartigen Ursächlichkeit in der Personbeschaffenheit Christi erklärt werden. Wir läugnen damit nicht, daß Schleiermacher's Anschauung von der persönlichen Dignität Christi schon darum wissenschaftlich mangelhaft ist, weil sie lediglich auf subjective Erfahrungen sich zurückzieht*).

---

*) Diesen Mangel der Schleiermacher'schen Christologie hebt auch A. Schweizer richtig hervor, Prot. Kirchenztg., 1859, 238: „Die nur subjective

Wir behaupten aber nur um so mehr, daß der subjective Glaube an die Sündlosigkeit Christi auf objectiven Thatsachen beruht. Oder hat das Personleben Christi nicht thatsächlich den Eindruck fleckenloser sittlicher Reinheit auf die Menschheit gemacht? Haben die ungünstigsten Umstände, unter welchen er der Menschheit sein Leben offenbarte, sein gegen die Machthaber der Zeit scheinbar erfolglos bewiesener Widerstand und sein schließlich vor aller Welt erlittener schmachvoller Verbrechertod, diesen Eindruck, anstatt ihn zu schmälern, nicht umgekehrt in wunderbarster Weise gesteigert?

Baur hat gegen die Annahme einer schlechthin normalen sittlichen Lebensentwicklung Christi auch noch den Einwurf erhoben, daß eine Vorstellung, welche das Gottesbewußtsein Christi in allen Lebensmomenten als das Bestimmende, nie aber als das Bestimmte setze, nothwendig zum Doketismus führe*). Sollte es denn nach Baur zum Begriffe des wahren Menschseins gehören, nicht immer vollkommen gottgemäß zu leben? Denn daß jeder Moment des Lebens, welcher nicht von dem Gottesbewußtsein bestimmt ist, auch nicht ein gottgemäßer sein kann, bedarf nicht erst des Beweises. Diese Anschauung hängt, wie Jedermann einsieht, mit derjenigen Theorie von der Sünde aufs Engste zusammen, welche dieselbe als ein Moment der begriffsgemäßen menschlichen Entwicklung auffaßt. Wir müssen daher hiegegen auf unsere gesammte Lehre von der Sünde verweisen. Gesetzt nun aber, daß wir Christum in die Sünde einwilligen, und mit dieser ersten Einwilligung unter die Einwirkung der organischen Neigungen und Triebe einer endlosen Reihe von sündlichen Erregungen und Zuständen verfallen lassen, können wir dann unter dieser Voraussetzung seine freiwillige Berufswahl als Erlöser der Menschheit, sein Selbstbewußtsein als Mittler zwischen Gott und den Menschen, den gesammten Verlauf seines im selbstsuchtslosesten Opferdienste für die Menschheit dahingegebenen Lebens geschichtlich noch begreifen? Ist unsere Annahme von der Sündlosigkeit Jesu eine Hypothese: so ist sie die einzige, welche die Thatsachen des Lebens Christi wirklich und genügend erklärt. Allerdings ist das Bild des

---

Begründung der specifischen Würde Christi, . . . könne den Ansprüchen der Wissenschaft nicht genügen".

*) Baur a. a. O., III, 869.

sündlosen Erlösers durch den Glauben hervorgebracht, insofern es auf einem Postulate des geschichtlichen Gewissens beruht*). Allein dieser Glaube ist kein blinder, sondern ein von den triftigsten Gründen unterstützter. Ist es, wie wir dargethan haben, keinem Zweifel unterworfen, daß Christus auf seine Gemeinde den Eindruck persönlicher Sündlosigkeit gemacht hat: so ist die innerste Quelle dieses Eindruckes nicht in vereinzelten Vorgängen oder Erscheinungen seines Lebens, sondern in seiner gesammten öffentlichen Lebensbethätigung und Berufswirksamkeit zu suchen. Wir erinnern dabei an die allgemeine Erfahrung, daß ein verhältnißmäßig fehlerfreies Handeln im Sturme des öffentlichen Lebens ungleich schwieriger ist, als in der umfriedeten Stille der Privatthätigkeit; Männer, welche als Privatpersonen der allgemeinsten Achtung sich erfreuten, haben als öffentliche Charaktere kaum einige Wochen sich zu halten vermocht. Bedarf es doch für jeden, welcher ein Vielen gemeinsames Interesse vertritt, eines außergewöhnlichen Maßes von Selbstverläugnung und Opferwilligkeit, einer ungemeinen Herrschaft über die organischen Triebe und die daraus entspringenden Leidenschaften, um den allgemeinen Lebensberuf nicht an die egoistischen Sonderneigungen zu verrathen. Je stärker nun aber bei der Verfolgung allgemeiner Zwecke der entgegentretende Widerstand, je mächtiger die Widerstehenden, je gefahrvoller die treue Ausübung der Berufspflicht, je empfindlicher die Leiden, welche mit derselben verknüpft sind: — einer um so geringeren Erregtheit der organischen Vermögen im Verhältnisse zu den geistigen, und insbesondere zu dem Gewissen, bedarf es, um innere und äußere Schwankungen in der Pflichterfüllung herbeizuführen.

Nun sehen wir Christum den höchsten Beruf, den es geben kann, den Beruf der Herstellung des Himmelreiches auf Erden, der Erlösung der Menschheit aus den Banden des Irrthums und der Sünde, der Verklärung Gottes in der Welt, erwählen**). Je mehr das alleinige Ziel bei der Erfüllung desselben

---

*) Sehr schön sagt in dieser Beziehung Ullmann (die Sündlosigkeit, 54): „Es kann dargethan werden, daß die Gründe des Glaubens besser, haltbarer sind, als die Einsprachen des Zweifels; es kann gezeigt werden, daß der Glaube vernünftiger, sittlicher, menschenwürdiger, heilbringender ist, als sein Gegentheil.“

**) Matth. 3, 2; 9, 13; Joh. 3, 16; 17, 4 ff.

die Ehre Gottes und der völlige Sieg des Guten über das Böse in der Welt war: um so größer mußte der Widerstand sein, welchen die gottwidrigen Weltmächte der Erreichung jenes Zieles entgegensetzten. Der tiefste Haß der Welt und ihrer Angehörigen mußte den treuen Erfüller einer solchen Berufsaufgabe treffen, während umgekehrt, wenn er dieselbe verläugnete, der glänzendste Weltlohn ihn sicher erwartete. Daß nun Christus in seiner messianischen Berufserfüllung niemals wankte; daß die furchtbarsten Leiden, der martervollste Tod, ihn in der unwandelbaren Verfolgung seines Berufszieles auch nicht einen Augenblick zu erschüttern vermochten; daß er für den höchsten Lebenszweck auf Erden eben so hingebend gestorben ist, als er unermüdlich dafür gelebt hat: das ist eine geschichtliche, urkundlich beglaubigte, Thatsache. Wollten wir auf die vereinzelten Zeugnisse der Gegner Jesu, des römischen Prokurators *), des römischen Soldaten **), des mitgekreuzigten Verbrechers ***), des reuigen Verräthers †) auch kein Gewicht legen, insofern sie keine ausdrücklichen Aussagen für die Sündlosigkeit Jesu enthalten: so begegnen wir jedoch dem Gesammtzeugnisse der apostolischen Gemeinde und ihrer Stifter und Lehrer, der Apostel, deren Predigt von Christo insbesondere auf der zweifellosen Ueberzeugung ruht, daß sein Lebensbild von keinem Hauche der Sünde befleckt war ††). Wie

*) Matth. 27, 24.

**) Matth. 27, 54; Luk. 23, 47.

***) Luk. 23, 41.

†) Matth. 27, 4.

††) Christus heißt Ap. 3, 14: *ἅγιος καὶ δίκαιος*; 4, 30: *ἅγιος παῖς θεοῦ*; 7, 52: *ὁ δίκαιος*; ebenso 22, 14 in der apostolischen Predigt. 1 Petr. 2, 21 erklärt der Apostel von ihm: *ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν*, nachdem er ihn vorher (1, 19) mit einem *ἀμνός ἄμωμος καὶ ἄσπιλος* verglichen und ihn (3, 18) als den *δίκαιος* bezeichnet hat. So bezeichnet ihn auch Johannes (1 Joh. 2, 1, 29; 3, 7) und der Verfasser des Hebräerbriefs an der Stelle, wo er die reine Menschheit Christi so entschieden bezeugt (4, 15), vergißt nicht beizufügen: *χωρὶς ἁμαρτίας*, wie er ihn denn (7, 26 f.) auch noch als *ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, ὃς οὐκ ἔχει ... ἀνάγκην ... ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν*, bezeichnet. Ebenso nennt ihn Paulus (2 Kor. 5, 21) *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν*. Die Ansicht von Hase (Leben Jesu, §. 32), daß der strenge Begriff der Sündlosigkeit, wie die neuere Zeit ihn gefaßt, bei den Apo-

hätte er auch der Gemeinde als das wahre und vollkommene Ebenbild Gottes, als der Ausgangspunkt einer neuen geistigen Schöpfung, als das Haupt der wiedergebornen Menschheit, erscheinen können *), wenn sie ihn für einen Sünder gehalten hätte? Wenn er für einen Menschen gehalten worden wäre, der nicht aus reiner Liebe zu Gott und der Menschheit, sondern um sinnlich-selbstsüchtiger Eigenabsichten willen die Herstellung des Himmelreiches unternommen, oder vielmehr zu unternehmen vorgegeben hätte: wie hätte seine Person Gegenstand und Mittelpunkt der evangelischen Predigt werden und Millionen Glaubiger finden können?

Man hat schon öfters die Einrede erhoben, daß das Selbstzeugniß Jesu von seiner persönlichen Würde ungenügend sei, daß ihm jedenfalls keine objective Geltung zukomme. Wenn nun aber unter allen Umständen nicht die geringste Veranlassung vorhanden ist, dem Herrn absichtliche, ja auch nur unabsichtliche, Selbsttäuschung in Betreff der Beurtheilung seiner Person zuzuschreiben, ist denn dieses Selbstzeugniß nicht wenigstens das sicherste Merkmal desjenigen Bewußtseins, welches ihn in Beziehung auf sein Verhältniß zu Gott und zur Menschheit durchdrungen hatte? Auf die, an seine Gegner gerichtete, herausfordernde Frage Christi: „Wer von euch kann mich einer Sünde zeihen"?**) — legen wir kein allzugroßes Gewicht; aber gewiß ist darin die Ueberzeugung von einer so tadellosen Reinheit und Selbstsuchtslosigkeit seiner öffentlichen Bestrebungen enthalten***), wie sie kein Mensch in irgend einer Berufsstellung ohne die größte Anmaßung von sich behaupten könnte. Bedeutungsvoller ist, daß Christus sich als denjenigen bezeichnet, welcher gekommen ist, die Sünde der Menschen wegzunehmen und Macht hat, sie zu

---

steln nicht vorauszusetzen, ist nicht gehörig begründet. Die Apostel fassen das Charakterbild Jesu so entschieden ethisch absolut, daß ihre Aussagen in Betreff seiner Sündlosigkeit den vollsten Inhalt haben. Die von Hase a. Stelle aus Xenophon (Mem. 1, 11) bezieht sich nur auf die äußere Lebenserscheinung des Sokrates.

*) Kol. 1, 15 ff.

**) Joh. 8, 46. Man vergl. insbesondere die sorgfältige Erörterung dieses Ausspruches bei Ullmann a. a. O., 94 ff.

***) Vergl. dagegen die grundlosen Bedenken von Fritzsche in de *ἀναμαρτησία* Jesu Christi commentationes IV (Fritzschiorum opuscula, 48 sqq.,

vergeben *). Hätte Christus in dem Bewußtsein, selbst ein Sünder zu sein und somit für seine eigene Person der Sündenvergebung zu bedürfen, anderen Menschen gegenüber eine in sittlicher Beziehung so ausschließlich auctoritative Stellung einnehmen, hätte er denselben als alleinige und unversiegliche Quelle sittlicher Reinigung sich darbieten, hätte er so sicher und klar seiner Persönlichkeit eine Wirkung zuschreiben können, die ihr in Wirklichkeit nur unter der Bedingung innewohnen konnte, wenn sie ein mackelloser Spiegel des ewigen Gottes selbst war? Wie beachtenswerth ist doch auch in dieser Beziehung, daß er niemals Gott um Vergebung seiner eigenen Sünden, sondern immer nur um Vergebung der Sünden der übrigen Menschen anrief? Welche verwerfliche Anmaßung und welche verderbliche Selbsttäuschung würde in einem solchen Verhalten liegen, wenn es mit der Anerkennung eigener Sündhaftigkeit verbunden gewesen wäre? Eine Reihe von öffentlichen Reden und Handlungen Jesu lassen sich nur insofern genügend erklären, als sie im Bewußtsein persönlicher Sünd- und Schuldlosigkeit gesprochen und ausgeführt worden sind.

Man hat, um das Gegentheil zu beweisen, an die Taufe Christi erinnert. Allein dieser hat er — wie eine unbefangene Prüfung zeigt — nicht als einem Reinigungs-, sondern als einem Weiheakte mit Beziehung auf seinen messianischen Amtsantritt sich unterzogen, weßhalb auch nicht die Abwaschung, sondern die Geistesmittheilung den hervorspringenden Moment derselben bildet**). Und ist denn die Inaugurationsrede Christi auf dem Berge; ist das Wort, das die Herzensreinen selig spricht***); sind die Aussprüche, daß es für ihn keinen andern Willen gebe als den Willen des Vaters, ja, daß er eigentlich von der Verwirklichung des Willens seines Vaters lebe †); ist die Versicherung, mit dem Vater eins, sein eingeborner Sohn, der Weg, die Wahrheit, das Leben der Welt, der lebendige Frucht schaffende Weinstock, der Ueberwinder der Welt zu sein, aus einem

comment. 2) und Ullmann, Polemisches in Betreff der Sündlosigkeit Jesu (Stud. u. Krit., 1843, 3, 661 f.).

*) Matth. 9, 2 f.; Joh. 9, 39 f.; 12, 37.

**) So im Allgemeinen auch Hase a. a. O., §. 45.

***) Matth. 5, 8.

†) Joh. 4, 34 f.; 5, 30.

andern, als einem von der Sünde schlechthin unberührten, persönlichen Selbstbewußtsein wirklich begreiflich?*) Oder will man etwa solchen Aussprüchen gegenüber mit den Pharisäern annehmen, daß Christus in einer grundlosen, und darum um so schrecklicheren, Selbstüberschätzung befangen gewesen sei, daß er wirklich in freventlichem Hochmuthe sich selbst zu Gott gemacht habe?**) Sollten diejenigen Recht haben, welche behaupten, jene Aussprüche seien gar nicht aus seinem Munde geflossen, erst die später dichtende Volkssage, oder eine tendenziöse Geschichtschreibung, habe sie ihm fälschlich untergeschoben? Vor der ersteren Annahme schützt das Zeugniß des individuellen wie des historischen Gewissens; wo wäre in dem Gesammtbilde Jesu ein Zug unvernünftigen, schwärmerischen Hochmuthes zu finden? Die letztere Annahme wird nicht nur durch das Gewicht der urkundlichen Zeugnisse, sondern auch durch die psychologische Unmöglichkeit, ein so reines Bild aus unreinen Beweggründen entstehen zu lassen, verhindert.

Ohne Zweifel ruht demzufolge die Ueberzeugung, daß das Selbstbewußtsein Jesu, und somit auch seine gesammte Lebensentwicklung, frei von Sünde geblieben sei, auf einer so sicheren exegetischen und historischen Grundlage, als dies auf dem Gebiete geschichtlicher, niemals mit schlechthiniger urkundlicher Sicherheit zu erhebender, Berichte möglich ist***). Zur unbedingten dogmati-

---

*) Joh. 10, 30; 14, 6 u. 9: *ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα*; 15, 1 ff.; 16, 33.

**) Joh. 5, 18; 10, 33.

***) Es ist sehr begreiflich, daß Strauß findet, Schleiermacher habe Recht daran gethan, sich nicht auf die exegetische Beweisführung für die Sündlosigkeit Jesu zu stützen (a. a. O., II, 19). Der Mythiker kann sich darüber nur freuen, wenn die historischen Stützpunkte für die dogmatische Wahrheit der Christologie preisgegeben werden. Unbegreiflich dagegen ist es, wie Strauß behaupten kann: nur so viel habe im Bewußtsein der Anhänger Jesu festgestanden, daß Jesus seine Hinrichtung nicht verdient habe (!); unbegreiflich, daß ein so ernster und gewissenhafter Theologe wie Rückert (a. a. O., II, 73) aussprechen kann, das Selbstzeugniß Jesu fehle uns ganz. Treffend dagegen Nitzsch (a. a. O., §. 129, Anm. 3): „Der Erlöser ist selbst der vollgültigste Zeuge seiner Sündlosigkeit und specifischen Neuheit dadurch geworden, daß er, der .. auch seine Menschlichkeit, Schwachheit, Abhängigkeit auf keine Weise verhehlte, doch niemals sich zur Sünde und Erlösungsbedürftigkeit oder zu einem von beiden bekannt hat. . . ,

Selbstentäußerung eines vorher für sich existirenden Personlebens zu begreifen, sondern als naturgemäßer ächt menschlicher Beginn einer bis jetzt für sich noch nicht dagewesenen Persönlichkeit, die, von dem Augenblicke ihrer zeitgeschichtlichen Individualisirung an, wie jede andere der Entwicklung bedurfte, um der Vollendung entgegen zu reifen. Seine normale Entwicklung und herrliche Vollendung war aber begründet durch die ewige göttliche Verordnung, durch den unauflöslichen schöpferischen Zusammenhang zwischen der schöpferkräftigen urbildlichen Idee und dem, aus ihr entsprungenen und auf sie bezogenen, irdisch gesetzten Anfangsleben der Person. Der Zusammenhang zwischen dem ewigen Selbstbewußtsein Gottes und dem in Christo zu begriffsmäßiger Vollendung sich entwickelnden Menschen, zwischen der Idee, in welcher die Potenz dieses Personlebens ewig enthalten ist, und der durch den Proceß zeitgeschichtlicher Selbstoffenbarung hindurchgehenden Personerscheinung, ist nicht ein physisch oder metaphysisch, sondern ethisch nothwendiger; er ist nicht in der Zufälligkeit des irdischen Daseins, sondern in der Freiheit des ewigen Seins, die mit der Nothwendigkeit eins ist, begründet. Was Gott ewig gedacht hat, das muß zur rechten Zeit auch geschichtlich werden, und trotz des irdischen Anfanges tritt es dennoch mit seinem Beginne als ein ewig Seiendes auf. Jesus Christus ist von Ewigkeit her das Ebenbild Gottes und das Urbild der Menschheit, der Mensch, dessen sich Gott überzeitlich als des wahren bewußt ist, der vorhergesehene Mittelpunkt, der auserwählte Zielpunkt der Menschheit. Weil er dies in Ewigkeit nicht für sich, sondern in Gott ist, eben darum ist er es in der Zeit auch für sich und die ganze Menschheit geworden.

Demzufolge ist mit dem Begriffe der wahren Menschheit der Person Christi ohne Weiteres auch derjenige seiner wahren Gottheit gegeben. Ist es überhaupt die Prärogative jedes Menschen, zeitgeschichtlich im Gewissen auf Gott bezogen zu sein, das Bewußtsein des in ihm sich als gegenwärtig selbst bezeugenden Gottes zu haben: so ist es die Prärogative Jesu Christi vor allen übrigen Menschen, ewig auf Gott sich unmittelbar bezogen, sich als Den zu wissen, in welchem die Idee der Menschheit ganz so sich verwirklicht hat, wie sie vor aller Zeit in Gott

Die sittliche Entwicklung der sündlosen Lebensführung Christi.

§. 87. Absichtlich haben wir eine Hauptschwierigkeit in Betreff der Sündlosigkeit Christi bisher unerörtert gelassen. Es ist der Umstand, daß Christus nur auf dem Wege eines ethischen Entwicklungsprocesses zu der vollen Reife seines Selbstbewußtseins und dem höchsten Ziele seiner Berufserfüllung gelangt sein kann. Wie leicht wird es doch der herkömmlichen Dogmatik, einen Christus, der kein ursprünglich menschliches Personleben in sich trägt, dem jeden Augenblick die unbedingten Machtäußerungen absoluter Eigenschaften zu Gebote stehen, vor den Einwirkungen der Mächte des Bösen schlechthin sicher zu stellen! Freilich, wie fehlt es auch — das müssen wir gleich hinzufügen — einem solchen Christus an allem Selbsterwerbe sittlicher Kraft und erprobter Tugend, wie berechtigt ist der Geringste aller Sünder einem solchen gegenüber zu erklären, daß er ihn nicht als ein zur Nacheiferung bestimmtes Vorbild, wie die h. Schrift es fordert*), sondern nur als ein, dem menschlichen Denken und Wollen schlechthin unzugängliches, d. h. übermenschliches, Wesen betrachten kann.

Indem der Mensch schon an sich vermöge seiner organischen Bestimmtheit mit seinem Geistleben auf die noch nicht dem Geist angebildete Natur bezogen ist, findet er — auch in ursprünglicher Sündlosigkeit — ein für die sittliche Sphäre erst zu eroberndes Material vor. In dem Umstande, daß die Möglichkeit für den Geist vorhanden ist, anstatt dieses Material zu überwinden, sich von demselben überwinden zu lassen, ist im Allgemeinen die Möglichkeit der Sünde enthalten, und an dieser Klippe ist der erste Adam gescheitert. Wenn nun für Christum die noch nicht unter den Gehorsam des Geistes gebrachte, sondern mit demselben in Spannung befindliche, Welt kein solcher Stoff, den er erst durch sittliche Kraftanstrengung sich unterwerfen mußte, gewesen wäre; wenn ihm, als dem Besitzer absoluter göttlicher Eigenschaften, jeder Erfolg über die gottwidrige Welt ohne erschöpfende Arbeit und aufreibende Mühe gesichert gewesen wäre: wäre denn in diesem Falle nicht der von ihm anscheinend so entschlossen unternommene Kampf mit den Mächten der Finsterniß, wäre nicht sein qualvoll erlittener Tod, wäre nicht der von ihm erfochtene endliche Sieg: wäre nicht das Alles lediglich ein Schein und seine ganze Er-

*) Vergl. 1 Petr. 2, 21 ff. und Phil. 2, 5 ff.

scheinung auf Erden ein Schauspiel ohne reellen Inhalt gewesen? Wollen wir Christum nicht als Menschen und darum auch als Mittler und Erlöser, also überhaupt, verlieren: so müssen wir ohne alle Frage annehmen, daß er mit den, ewig auf Gott unmittelbar bezogenen, aber doch ächt menschlichen, Kräften seines diesseitigen Personlebens der feindlich gesinnten Welt als ein Solcher gegenüber gestanden habe, welcher den ihn bedrohenden und bekämpfenden Weltmächten möglicherweise auch unterliegen konnte *).

Diese Möglichkeit ist in der Versuchungsgeschichte thatsächlich eingeräumt. In der normalen, jedoch auf stetigen Widerstand bei den von seinem Geistleben noch undurchdrungenen Weltmächten stoßenden, Entwicklung seines Lebens mußte er zu einem Punkte gelangen, wo sein Selbstbewußtsein mit dem urkräftig und unmittelbar demselben sich offenbarenden Gottesbewußtsein in der Art eins ward, daß er sich seines centralpersönlichen Berufes, Gott in der Welt und die Welt für Gott zu verklären, mit ungetrübter Klarheit der Erkenntniß und voller Sicherheit des Willens bewußt ward. Es war dies der Augenblick seiner Selbstbestimmung zum Mittler (Messias) oder Erlöser, der uns, obwohl uns die

*) Hier ist der Punkt, wo mit dem potuit non peccare in noch ganz anderem Sinne Ernst zu machen ist, als dieß gewöhnlich geschieht. So lange die Dogmatik sich nicht förmlich von der Vorstellung der Unpersönlichkeit der Menschheit und der personbildenden Kraft des Logos in Christo lossagt, ist ihr potuit peccare eine Illusion. Am besten zeigen das die bezüglichen Ausführungen von J. Müller und Martensen. Nach J. Müller (die christl. Lehre von der Sünde, II, 225 f.) soll unter den drei verschiedenen Formeln: peccare non potuit, potuit non peccare, non peccavit, eine jede ihr Recht haben. Die zweite soll nämlich nur unter Voraussetzung der ersten der richtige Ausdruck sein; als ob die zweite noch irgend einen Sinn haben könnte, wenn die erste die richtige ist! Nicht ein peccare non potuit, sondern ein non peccavit ist die Vollendung und der Schluß des Lebens Christi, „das Resultat seiner durch Selbstbestimmung bedingten Entwicklung“. Aehnlich Martensen (a. a. O., 263): „Die Sätze potuit non peccare und non potuit peccare sind so weit entfernt, einander auszuschließen, daß sie vielmehr einander voraussetzen“! Natürlich, denn es besteht ja ein unauflösliches Band zwischen der göttlichen und menschlichen Natur, das nicht zerreißen kann. Wozu dann aber das potuit non peccare? Es ist also einfach nicht richtig; das einzig folgerichtige von diesem Standpunkte aus ist das peccare non potuit, aber dann auch eine doketische Scheinentwicklung, ein phantastisches Christusbild.

nähere Kenntniß von der Art seines inneren Zustandekommens fehlt, jedoch in der Erzählung von der Taufe Jesu äußerlich veranschaulicht ist. Gerade diese Erzählung wirft ein bedeutsames Licht auf die sittliche Entwicklung des Erlösers. Da nämlich aus der Mittheilung des h. Geistes an Jesum bei der Taufe hervorgeht, daß ihm derselbe vorher noch nicht mitgetheilt war: so zeigt sich hieraus deutlich, wie rein menschlich seine frühere Lebensentwicklung zu denken ist *). Wohl stand er vom ersten Momente seines selbstbewußten Lebens an in inniger Geistesgemeinschaft mit dem absoluten Geiste Gottes. Er wußte sich als den ewig vom Vater Bestimmten und Verordneten. Daß es aber seine Aufgabe war, die Welt für Gott wiederherzustellen — wofür der h. Geist das besondere Organ ist — diese Erkenntniß war ihm erst bei seiner Taufe in klarem Lichte aufgegangen, nicht nur von innen heraus aus der Tiefe seines Selbstbewußtseins, sondern jetzt von oben herab durch göttliche Bezeugung, durch eine außerordentliche Offenbarung des Vaters. Sehr bezeichnend reiht sich in dem Verlaufe der evangelischen Erzählung an die Geistesweihe Jesu zum messianischen Lebensberufe unmittelbar die Thatsache der Versuchung. Dieselbe wird unstreitig nur deßhalb, weil sie mit dem gereiften Entschlusse Jesu zur Ausführung seines messianischen Berufes und seiner hierzu erforderlichen Ausrüstung mit dem h. Geiste ihren Anfang nahm, von den Erzählern als ein vereinzelter Vorgang an den Beginn der erlösenden Wirksamkeit des Herrn verlegt **). Daß sie sich nicht auf einen vereinzelt stehenden Vorgang beschränkte, sondern die ganze messianische Laufbahn Christi bis zu seinem letzten Augenblicke am Kreuze umfaßte, das wird nicht nur durch die Anfechtung in Geth-

*) Vergl. Joh. 1, 32, den einfachsten, die Taufe als äußeres Ereigniß bloß voraussetzenden, Bericht: *ὅτι τεθέαμαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιστερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν.* Es ist willkürlich und dogmatisch verwirrend mit Kahnis (die Lehre vom heil. Geist, 40) zu sagen: als Princip des Lebens sei Jesu der heil. Geist angeboren, als Geist des Amtes bei der Taufe mitgetheilt worden. Als ob es einen doppelten heiligen Geist gäbe, als ob, wo der heil. Geist wahrhaft lebte, er nicht auch die sittliche Kraft zur Ausübung des Amtes verliehe!

**) Matth. 4, 1—11; Mark. 1, 12 f.; Luk. 4, 1—13.

semane*), und den Angstruf auf Golgotha**), sondern insbesondere auch durch das Zeugniß des Hebräerbriefes bestätigt.

Daß Jesus Christus in jeder Beziehung versucht worden sei wie wir, jedoch ohne daß es jemals bei ihm zur Thatsünde kam; daß er „in den Tagen seines Fleisches", also nicht nur einmal, sondern öfters, unter Geschrei und Thränen, Gott um Linderung seiner ihn mit dem Tode bedrohenden Noth anflehte und im Leiden den Gehorsam lernte: das sind Thatsachen, welche zur Genüge darthun, wie die Versuchungsgeschichte ein fortlaufendes Moment seiner Lebensgeschichte war***). Ist es doch auch an und für sich unwahrscheinlich, daß die berichtete dreifache Versuchung nur einmal plötzlich auf Jesum eingedrungen, und dann auf immer schlechterdings verschwunden sei. Der versuchende Weltreiz erstreckte sich auf die drei mächtigsten organischen Triebe des Menschen, welche das Geistleben in seiner Bezogenheit auf Gott zu verdunkeln vermögen: den Ernährungstrieb, den Ehrtrieb und den Herrschertrieb. Sofern diese Triebe unter die Norm des Geistes gestellt und durch das Gottesbewußtsein geregelt werden, sind sie keineswegs böse. Auch Christus war als ein wahrer Mensch verpflichtet, seine leiblichen Bedürfnisse zu befriedigen, seine persönliche Ehre aufrecht zu erhalten, er war als Messias zu einer Herrschaft über die Gemüther, wie kein Anderer auf Erden, berufen.

Die Versuchung, mit der er mehr oder weniger bis ans Ende seines Lebens zu kämpfen hatte, bestand nun aber darin, daß er sich der Möglichkeit bewußt war, wie innerhalb seines Personlebens diese Triebe bis zur Trübung seiner gottverordneten Heilsaufgabe aufgeregt, wie sie mächtiger in ihm werden konnten, als sein heiliger Wahrheitssinn und sein gottgemäßer Wille, den Vater in der Welt und die Welt für den Vater zu verklären. Mit tiefer Ein-

---

*) Matth. 26, 37.

**) Matth. 27, 46.

***) Daß Hebr. 4, 15 auf die ganze öffentliche Lebensführung, die physischen zu den sittlichen Versuchungen miteingeschlossen, sich bezieht, ist offenbar. Bei 5, 7 f. pflegt man in der Regel die Leiden (ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν), wie auch noch neuerlich Hofmann (Schriftbeweis, II. 1, 48) und mit einigem Schwanken Delitzsch (Commentar, 189), auf die eigentliche Passionszeit zu beschränken, was schon der Ausdruck V. 7: ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ verbietet.

sicht hat die evangelische Erzählung die Versuchung als eine satanische bezeichnet. Aus dem ewig durch Gott bestimmten, allmälig zur vollen Selbstgewißheit über seinen Heilsberuf gelangten, Personleben Christi konnte sie nicht stammen; sie konnte unmöglich eine Versuchung des eigenen Fleisches und Blutes sein*). Es waren die allgemeinen widergöttlichen Mächte der Zeit, durch welche jene drei Triebe bei der herrschenden Strömung der Geister in Werkzeuge der Finsterniß umgewandelt worden waren; es war die, den Wahrheitssinn lähmende, Genußsucht; die, die Liebe auslöschende, Ehrsucht; die, die Gerechtigkeit verläugnende, Herrschsucht, welchen Christus im Volke, im Gelehrtenstande und in den Regierungskreisen, als Gewalten der Bosheit, begegnete. In einer zwiefachen Gestalt trat ihm die satanische Versuchung in den Weg. Von den allgemeinen Weltströmungen werden die meisten, selbst die kräftigsten, Geister unbewußt ergriffen; Keiner vermag sich ihrem Einflusse ganz zu entziehen, wie auch das landläufige Sprüchwort sagt, daß es gefährlich, und darum unklug sei, wider den Strom zu schwimmen. Daß Christus, um sich vor allzugroßen persönlichen Nachtheilen zu sichern, jenen Gewalten irgend welche Zugeständnisse machte; daß er, mit Rücksicht auf den mit denselben zu bestehenden ungleichen Kampf, sie nicht mit dem vollen Aufwande sittlicher und geistiger Kraft, wie es sein einzigartiges Verhältniß zum Vater erforderte, bekämpfte; daß er für solche Zugeständnisse und Rücksichten eine milde und schonende Behandlung, ja gar Beehrung, Anerkennung, Lohn beanspruchte: das war die eine Seite der ihn bedrohenden Versuchung.

Aber wenn er auch diese Probe tadellos bestanden hatte, so galt es immer noch, eine zweite zu bestehen. War einmal von jenen Gewalten erkannt worden, daß von dem Heiligen keine Zugeständnisse und Rücksichten der erwähnten Art zu erwarten waren: dann lag es in ihrem Interesse, alle Kräfte anzuspannen, um durch Verfolgung und Leiden ihn müde und mürbe zu machen, die Kraft seines Widerstandes zu lähmen oder zu vernichten. Den andringenden Mächten der Finsterniß, unter unausgesetzter aufreibender Erregung des Organismus und erschöpfender Anspannung

*) Jak. 1, 14 f.

des Geistes, bis in die äußerste Todesnoth sich entgegenzustellen, und sie am Ende zu überwinden, weder in Beziehung auf die Thätigkeit der Vernunft, noch in Beziehung auf die des Willens, auch nur einen Augenblick unsicher und wankend zu werden, sondern, wie unser Lehrsatz sagt, immer so zu denken, daß das Denken ein schlechthiniges Wissen um die Wahrheit blieb, und immer so zu wollen, daß das zugefügte Uebel der Geltendmachung des sündlosen Wesens und des völligen Wahrheitsbesitzes keinen Augenblick hinderlich werden konnte: das war eine Aufgabe, welche gewöhnliche Menschenkräfte um so mehr überstieg, als die Versuchung, durch den gehemmten Lebensgenuß, die entzogene Berufsehre, die gelähmte Machtentfaltung, sich von dem erstrebten Ziele abwendig machen zu lassen, beständig sich an ihn hinandrängte.

Daß Christus im Großen und Ganzen die Probe dieser Doppelversuchung bestanden hat, bezeugt uns nicht nur die neutestamentliche Geschichte, sondern auch die Wirkung seines Personlebens auf die Welt, der Sieg seines Geistes über die satanischen Mächte. Gleichwohl ist damit die Frage noch nicht erledigt, ob es Versuchbarkeit gebe ohne irgend eine, auch nur die leiseste, innere Einwilligung in die Sünde?*) In der Regel entsteht die Versuchung, auf Veranlassung des von außen an den Menschen herantretenden Weltreizes, in seinem eigenen Innern, woraus wir schließen, daß das Böse schon vorher potenziell in dem Versuchten vorhanden gewesen ist. Da nun aber der Geist Christi ursprünglich in normaler Weise auf Gott bezogen war, so konnte die von außen an ihn herantretende Versuchung den Hang zur widergöttlichen Selbstbestimmung in seinem Innern nicht vorfinden; und es hätte mithin durch den äußeren Reiz dieser Hang, d. h. eine Richtung seines Geistes auf das Widergöttliche, erst erzeugt werden müssen. So lange dieß nicht der Fall war, so lange war auch die Versuchung nicht in den innersten Punkt des Personlebens Christi eingedrungen, so lange war die ewige Gemeinschaft des Vaters mit dem Sohne nicht getrübt, so lange die Sünde für ihn keine Wirklichkeit, sondern lediglich eine, thatsächlich stets überwundene, Möglichkeit, deren er insofern vermittelst seiner

*) Vergl. Usteri, über die Versuchung Christi, Stud. u. Krit., 1829, 3; 1832, 4.

organischen Lebensfunktionen allerdings bewußt wurde, als dieselben gegen den Schmerz, die Noth, den Tod als solche sich sträubten.

Demzufolge erfuhr Christus die Versuchbarkeit seines Naturorganismus an sich als organische Schwäche, aber nicht als ethischen Mangel *). Wenn jene, wie sie sich insbesondere während des Seelenkampfes zu Gethsemane in der Scheu vor der Todesmarter gezeigt hat **), von Usteri als eine Herabsetzung der Persönlichkeit Christi unter die des Socrates betrachtet worden ist ***), so hat Ullmann treffend hierauf entgegnet, daß in dem Naturschauer des gesunden Lebens vor dem Tode an sich nichts Sündhaftes liege †). Erst für den Fall, daß in Folge der organischen Aufregung der Wille Jesu mit demjenigen seines Vaters in Widerspruch getreten wäre, d. h. daß er mit seinem Geistleben in die sinnliche Unlust zu leiden eingewilligt hätte, was nach dem unzweifelhaften Zeugnisse der Urkunden nicht geschehen ist ††), wäre aus der Versuchung eine Verführung zur Sünde geworden. Daher kann auch Matth. 27, 46 von einer thatsächlichen Gottverlassenheit Jesu, aller gegentheiligen Behauptungen ungeachtet, um so weniger die Rede sein, als ja gerade in der Anrufung Gottes von Seite Christi als seines Gottes †††) das Bewußtsein der ununterbrochen fortdauernden Gottesgemeinschaft enthalten ist, so daß jener Ausruf als ein, der gedrückten Seelenstimmung eines alttestamentlichen Dulders entnommener Ausdruck des furchtbarsten natürlichen Schmerzes, ja, gewissermaßen der beginnenden Unterbrechung zwischen dem natürlichen Leben und der göttlichen Allwirksamkeit, den höchsten Gipfel der Leidensnoth bezeichnet *†).

---

*) Er war Hebr. 4, 15 δυνάμενος συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν.

**) Matth. 26, 37 f.; Mark. 14, 33 f.; Luk. 22, 40 f., wo Jesus wirklich seinen Zustand als πειρασμός bezeichnet.

***) Stud. u. Krit. 1829, a. a. O., 465.

†) Die Sündlosigkeit, 170.

††) Luc. 2, 42: Πάτερ, εἰ βούλει παρενεγκεῖν τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ· πλὴν μὴ τὸ θέλημα μου ἀλλὰ τὸ σὸν γενέσθω.

†††) Vgl. die treffende Bemerkung Ullmann's a. a. O., 172.

*†) Unrichtig daher Meyer zu der Stelle, daß in dem Ausrufe der geistige Schmerz der Verwerfung sich ausdrücke, und das Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott augenblicklich gewichen gewesen sei. Ein Bewußtsein der Verwerfung von Seite Gottes wäre im Geiste Christi

Gelangen wir hiernach zu dem Ergebnisse, daß in dem Selbstbewußtsein Christi niemals eine Einwilligung in die Sünde stattfand, so folgt daraus auch, daß die beiden, auf die Welt bezogenen, Thätigkeiten seines Geistes, Vernunft und Wille, von den Trübungen und Hemmungen frei geblieben sind, welche sie bei den übrigen Menschen wegen ihrer abnormen Gewissensthätigkeit erleiden. Daß Christus nicht allwissend war, folgt aus seiner menschlichen Personbeschaffenheit, wie er es selbst ausgesprochen hat*); in Beziehung auf die Verhältnisse der Welt, sofern dieselben nicht durch das Verhältniß zu Gott bedingt sind, konnte er daher irren. Aber in Beziehung auf das unmittelbare Verhältniß des Menschen und der Welt zu Gott war sein Wissen ein untrügliches, wenn auch ein auf dem Wege der Wahrheitserforschung und der Geistesentwicklung sich vertiefendes und erweiterndes. In dieser Beziehung wußte er die Wahrheit nicht nur als etwas ihm Gegenständliches, sondern er war ihre persönliche Selbstoffenbarung. Sein Selbstbewußtsein spiegelte in den rückstrahlenden Bildern der Vernunfterkenntniß nicht nur, wie dieß bei den Propheten und Aposteln der Fall war, das Verhältniß Gottes zur Welt und Menschheit fragmentarisch ab**), sondern es war ein vollkommenes Organ der persönlichen inner-

nicht nur ein ungeheurer Irrthum, sondern auch eine Sünde, d. h. absoluter Mangel an Gottesvertrauen, gewesen. Zu welchen Entstellungen des Bildes der Person Christi die Annahme einer thatsächlichen Gottverlassenheit führt, dafür giebt Geß (z. Lehre von der Versuchung, Jahrbücher f. d. Theol. III, 4, 735) ein abschreckendes Beispiel, das zugleich von der großen Verwirrung Zeugniß ablegt, in welcher sich gegenwärtig die Theologie der kirchlichen Ueberlieferung befindet. Der Christus, in welchem der göttliche Logos der personbildende Faktor war, soll in seinem Personbewußtsein nach Geß „innerlich sich von Gott verlassen gefühlt haben.“ Das kann nach der Theorie vernünftigerweise nichts Anderes heißen, als: hat aufgehört, Person zu sein! Nur die Sünde scheidet von Gott, und zwar die eigene, nicht die fremde Sünde. Jesum von Gott innerlich geschieden sein lassen, wozu Geß in der Ueberspannung seiner Strafleidentheorie sich genöthigt sieht, heißt Jesum zum Sünder machen.

*) Marc. 13, 32; Matth. 24, 36.

**) 1 Kor. 3, 12. Er schaute Gott nicht wie die übrigen Menschen δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, sondern πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, 1 Kor. 13, 12. Daher sein Ausspruch Joh. 14, 6: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή.

weltlichen Gegenwart Gottes, Gott selbst darin geoffenbart im Fleische*). In ähnlicher Weise war auch seine Thatkraft, so weit sie sich auf die Ueberwindung der Gott noch nicht gemäßen Natur und Welt, also auf sittliche Zwecke bezog, umsomehr eine auf Erden einzigartige, bisher unerreichte und stets unerreichbare, als sie den höchsten Zweck menschlicher Berufsarbeit ohne innere Schwankung, mit ungetheilter Hingabe und selbstsuchtsloser Aufopferung der Person von Anbeginn bis ans Ende, in Verbindung mit einer sittlich fleckenlosen Vernunfteinsicht, verfolgte. Indem die sittliche Entwicklung Christi somit, als eine qualitativ durchaus normale, zugleich quantitativ fortwährend sich bereicherte, mußte sie auch das höchste Ziel ur- und vorbildlicher Personvollendung erreichen. Auf den Augenblick des furchtbarsten organischen Schmerzes folgte derjenige des herrlichsten geistigen Sieges über Natur und Welt, und die letzte Stufe seiner tiefsten Erniedrigung war zugleich die erste seiner glorreichsten Erhöhung**).

Der Zustand der Erniedrigung Christi.

§. 88. Die hergebrachte Dogmatik hat das mittlerische Gesammtleben Christi nach zwei sogenannten Ständen aufgefaßt, und mehrerer, zwischen den lutherischen und reformirten Dogmatikern obschwebender, Differenzpunkte im Einzelnen ungeachtet, war im Allgemeinen dennoch die Vorstellung verbreitet, daß mit dem irdischen Lebensanfange Christi im Schooße der Maria der Stand seiner Erniedrigung den Anfang genommen, und nach dem irdischen Lebensabschlusse im Grabe der Stand seiner Erhöhung begonnen habe***). Einzig und allein von der irrthüm-

---

*) 1 Tim. 3, 6: ὅς (θεός) ἐφανερώθη ἐν σαρκί.

**) Man vgl. Joh. 19, 30 das abschließende τετέλεσται im Munde des abscheidenden Jesus.

***) In dem locus de duplici statu Christi, der sich auf die christologischen Erörterungen der Concordienformel (Sol. Decl., VIII, 26) gründet, wird die Ständelehre von den Dogmatikern entwickelt als locus de statu exinanitionis und exaltationis Christi. Die F. C. sagt: Ex hac unione et naturarum communione humana natura habet illam exaltationem post resurrectionem a mortuis super omnes creaturas in coelo et in terra, quae revera nihil aliud est, quam quod Christus formam servi prorsus deposuit, humanam vero naturam non deposuit, sed in omnem aeternitatem retinet et ad plenam possessionem et divinae majestatis usurpationem secundum

lichen Voraussetzung aus, daß Christus nach seiner menschlichen Natur unpersönlich gewesen sei, läßt eine solche Zertheilung des Gesammtlebens Christi in zwei einander entgegengesetzte Zuständ-

---

assumptam humanam naturam evectus est. Eam vero majestatem statim in sua conceptione etiam in utero matris habuit, sed ut Apostolus (Phil. 2) loquitur, se ipsum exinanivit, eamque, ut Dr. Lutherus docet, in statu suae humiliationis secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum est, usurpavit. Hiernach war das Subject der exinanitio die menschliche Natur, d. h. ein Subject, das in Folge des Lehrsatzes von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi kein Subject war. Daher der Satz (Hollaz, ex., 765) incarnatio non est vocanda exinanitio. Erst mit der conceptio beginnt dieselbe, und besteht immer wesentlich darin, daß die in die Einheit mit der zweiten Person der Gottheit aufgenommene menschliche Natur, der von jener empfangenen absoluten Eigenschaften ungeachtet, auf deren Gebrauch (wenigstens öffentlich) verzichtet. Die Dauer dieses status erstreckt sich a primo momento conceptionis usque ad ultimum momentum quietis in sepulcro und faßt im Besondern die Momente der conceptio, nativitas, circumcisio, educatio, visibilis inter homines conversatio, passio magna, mors, sepultura in sich. Die reformirte Vorstellungsweise unterscheidet sich von der lutherischen dadurch, daß als das Subject der exinanitio ihr die Person Christi gilt: personae Christi status geminus est (Heidegger, med. med., 145), so daß zwischen den Momenten der incarnatio und conceptio nicht unterschieden wird, und eine reale Kenosis des Logos zu Stande kommt. Zu den Momenten der exinanitio wird aber, in Abweichung vom lutherischen Lehrtropus, der descensus ad inferos noch gezogen, aus exegetischen Gründen, weil dieser Ausdruck bildlich aufgefaßt wird (Heidegger a. a. O., 149: analogice infernales cruciatus et angores, quos Christus in animo sustinuit, notat). Der status exaltationis beginnt lutherischer Seits mit dem descensus Christi ad inferos und schließt noch die Momente der resurrectio, ascensio Christi in coelum und sessio ad dextram Dei in sich. Subject ist wieder die humana natura Christi. Bei den Reformirten beginnt dagegen der status exaltationis mit der resurrectio. Subject ist auch hier die Person Christi. Was die reformirte Lehre vom descensus betrifft, so wurzelt die o. a. Heidegger'sche Anschauung in Fr. 44 des Heid. Katechismus; doch verstehen die Verfasser desselben auch die ignominia maxima et extrema darunter, qua est affectus Christus in toto actu passionis (Heppe, a. a. O. II, 176), während Alsted (th. did., 553) und die reformirten Theologen auf dem Leipziger Gespräch (Niemeyer, coll. conf. 659) in Anbequemung an die luth. Theologie, der erstere den Triumph Christi über Tod und Hades (imperium dominiumque illud ᾅδου), die letzteren ein wirkliches zur Hölle Fahren und den Teufel Ueberwinden darunter verstehen wollen.

lichkeiten sich einigermaßen rechtfertigen. Nimmt man dagegen an, daß Christus als Mensch auch eine menschliche Persönlichkeit gewesen ist, so kann seine Menschwerdung weder als eine Erniedrigung seiner menschlichen Natur, noch seiner göttlichen Person, aufgefaßt werden, sondern sie war die persönliche Offenbarung des von Ewigkeit her in dem Selbstbewußtsein Gottes beschlossenen menschheitlichen Heils. Was an Christo erniedrigt werden konnte, war dasselbe, was auch erhöht werden sollte: sein an sich schlechthin auf Gott bezogenes sündloses Personleben.

Eine Erniedrigung desselben ist allerdings von dem Augenblicke an eingetreten, in welchem es seine innere Herrlichkeit theils aus erzieherischen Absichten freiwillig den Blicken der Welt verbarg, theils auch durch gegnerische Mißachtung sich um die derselben gebührende Anerkennung gebracht sah*). Aus diesem Grunde beginnt die Erniedrigung auch erst von dem Zeitpunkte an, in welchem das Selbstbewußtsein Jesu zur klaren Erkenntniß seiner ewigen Einheit mit dem Vater erwacht war. Ihre stetige Erscheinungsform ist der Gehorsam, nicht derjenige, welchen Jesus insofern dem Vater leistete, als sein wesentliches Verhältniß zu demselben darin bestand, dessen Willen schlechthin zu vollziehen, sondern derjenige, vermöge dessen er sich auch solchen Menschen, Gewalten, Einrichtungen und Anordnungen unterordnete, über welche er vermöge seiner göttlichen Autorität schlechthinige religiöse und sittliche Suprematie besaß. In die Kategorie dieses Ge-

---

*) Martensen (a. a. O., §. 145): „Dieser Gegensatz zwischen seiner Erniedrigung und Erhöhung findet schon innerhalb seines irdischen Lebens statt, welches sich durch einen Wechsel von Niedrigkeit und Majestät hindurch entfaltet.“ Wir können daher mit Nitzsch nicht übereinstimmen, wenn er (a. a. O., §. 127) die Erniedrigung des Sohnes Gottes keine bloß sittliche, sondern zugleich eine zuständliche und in seiner Menschwerdung schon enthaltene sein läßt. Auch Phil. 2, 6 f. ist die Kenosis rein sittlich gefaßt als Gehorsam (V. 8 γενόμενος ὑπήκοος, wo nicht der Gehorsam gegen Gott im unmittelbaren, sondern nur im mittelbaren Sinne gemeint ist, sofern er sich den Umständen und Zuständen fügte). Auch Hebr. 5, 18 ist es nicht der Gehorsam gegen Gott, den er zu lernen hatte; denn das würde unvermeidlich vorangegangenen Ungehorsam gegen Gott, und mithin Sünde, voraussetzen, sondern der Gehorsam in Beziehung auf die organischen Leiden, d. h. ruhiges Ertragen ohne Geschrei und Thränen.

horsams ist vornämlich seine freiwillige Unterordnung unter die, ihm gegenüber nicht selten verfehlte, erzieherische Einwirkung seiner Eltern, seine Unterwerfung unter die Norm des im Principe von ihm aufgehobenen mosaischen Gesetzes, sofern dessen Beobachtung nicht geradezu mit seiner messianischen Berufspflicht in Widerspruch trat, seine Botmäßigkeit gegenüber der jüdischen Kirchenbehörde und heidnischen Staatsgewalt, obwohl dieselben gottfeindlichen Zwecken dienten, seine Geduld gegen ungerechte Verfolger, seine Ergebung in unverschuldete Schmach, ja, in den seinen Namen vor der Welt mit Schimpf und Schande bedeckenden Verbrechertod, zu zählen. Hiernach war die Erniedrignng Christi seine eigene sittliche That, der Selbstvollzug seines gottinnigen Personlebens, mit welchem er lediglich auf dem Wege geistiger und sittlicher Einwirkung wirken wollte.

Dieser Selbsterniedrigung des Erlösers, die sich in einer ununterbrochenen Reihe von sittlichen Selbstbeschränkungen manifestirte, ging nun aber seine Erhöhung immerfort zur Seite, als eine fortschreitende Selbstoffenbarung der aus seiner ewigen Vereinigung mit dem Vater fließenden Herrlichkeit. Ein Strahl dieser Herrlichkeit brach schon aus den Aeußerungen des Knaben Jesu beim Tempelbesuche hervor, als er sich als Einen bezeichnete, welcher in Dem seines Vaters sein muß. Diese Herrlichkeit umleuchtete ihn bei der Taufe in himmlischer Geistesmittheilung. Sie strömte, wenn er zum Volke redete, aus seinen gewaltigen Worten über*), und in einem jeden seiner Wunder that sie sich kund**). Seine wunderbare Verklärung auf der Bergeshöhe in Anwesenheit seines vertrauten Jüngerkreises war nur eine besonders kräftige Manifestation der sonst verborgenen Majestät seines Geistlebens***), die sich selbst den Gerichtspersonen wahrnehmbar machte, welche seine Gefangennehmung vollzogen†). Unstreitig liegt der Dogmatik auch die Aufgabe ob, die Wunderthätigkeit Christi aus der ethischen Mitte seines heiligen Personlebens zu begreifen. Wenn

*) Matth. 7, 29: *ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων.*

**) Joh. 2, 11: *ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ*, von der Wunderwirksamkeit. (Vgl. Lücke z. d. Stelle gegen die rationalistischen Ausleger, Comm. 1, 474.)

***) Matth. 17, 1 f.; Marc. 9, 2 f.; Luc. 9, 28 .

†) Joh. 18, 6.

man seine Wunder nur als unbegreifliche Durchbrüche seiner göttlichen Natur durch die Schranken seiner menschlichen Natur sich vorzustellen weiß *): dann sind dieselben nicht sittliche Thaten Christi, sondern allmächtige Werke Gottes. Die Wunder des Erlösers haben nur dann eine ächt menschliche, und darum mittlerische Bedeutung, wenn sie freie Bethätigungen seines unmittelbar auf Gott bezogenen sündlosen Geistlebens, geistschöpferische, und insoweit von den gewöhnlichen Bedingungen der Naturgesetzlichkeit nicht mehr abhängige, Wirkungen innerhalb des noch geistundurchdrungenen Naturlebens, Eroberungen des in die Gemeinschaft mit dem göttlichen Lichte aufgenommenen Menschengeistes über das noch gottwidrige Nachtgebiet der Natur, prophetische Zeichen auf jene Zukunft hin waren, in welcher das Personleben Christi das irdische Gesammtleben mit den Kräften der Ewigkeit völlig durchdrungen haben wird.

Wenn allerdings von seiner Menschwerdung bis zu seinem Tode der Abglanz der ihm wesentlichen Herrlichkeit in der Regel der Welt verborgen geblieben war: so trat dagegen nach dem Tode, dem tiefsten Punkte seiner Selbsterniedrigung, sofern gerade auf der von ihm erlittenen Todesart der Fluch des jüdischen Gesetzes und der Abscheu des heidnischen Staates ruhte **), jener Glanz in rasch aufeinanderfolgenden Momenten hervor. An und für sich war das Sterben keine Erniedrigung Christi, da es zur menschlichen Natur überhaupt mitgehört, aus der diesseitigen Daseinsform in die jenseitige überzugehen. Allein der Tod, den er erlitt, unter dessen Schauern und Schrecken das verborgene Licht seiner Geistesherrlichkeit auch in seinem Innern auszulöschen drohte, wiewohl es selbst für schärfer blickende Heiden niemals ganz entschwunden war ***), war die furchtbarste Herabwürdigung, die ihn auf Erden treffen konnte. Dennoch war der Todesaugenblick selbst schon der Anfang seiner Erhöhung. Denn die Grablegung,

*) Hollaz (exam., 768): In actionibus quibusdam particularibus et miraculosis Christus in medio exinanitionis statu majestatem suam divinam vere usurpavit et illius radios et scintillas quasdam vibravit.

**) Gal. 3, 13 zu vgl. mit 5 Mos. 21, 25; 1 Kor. 1, 23.

***) Matth. 27, 54.

welche von der ältern Dogmatik noch zum Stande der Erniedrigung gezählt zu werden pflegte und auch dahin gehört, sofern sie lediglich der Vollzug des Todesmomentes ist, betrifft doch in Wahrheit nicht mehr die **Person** Christi, sondern nur die abgelegte Hülle seines irdischen Personlebens. Die Vorstellung aber, daß der Geist Christi im Grabe gewesen sei, ist mit den Voraussetzungen der herkömmlichen Dogmatik um so unvereinbarer, als der Logos, welcher das Personleben Christi nach jener bildete, unmöglich in den engen Raum einer Grabstätte eingeschlossen werden konnte. Vielmehr löste mit dem erfolgten Tode der mit dem Vater ewig vereinigte und in ihm verklärte Geist des Mittlers sich von der körperlichen Hülle, um zunächst in seine innere Unendlichkeit, in die unbedingte Einheit mit Gott, zurückzugehen, und sich sodann auf's Neue mit einem, seiner nunmehrigen verklärten Personbeschaffenheit angemessenen, leiblichen Organe zu verbinden *).

Unmöglich nämlich kann die Leiblichkeit des **Auferstandenen** dieselbe gewesen sein, welche in der Todeskatastrophe zerstört und in's Grab gelegt worden war. Wäre doch eine solche mit ihren schweren irdischen Stoffen der jenseitigen Personerscheinung und Lebensbestimmung Christi in keiner Weise adäquat gewesen **). Weil er unmittelbar nach seinem Tode in eine höhere, der jenseitigen Welt angehörende, Form des Personlebens versetzt ward, wenn es auch noch nicht die Form schlechthiniger Vollendung war,

---

*) Vgl. 1 Petr. 3, 18: *θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι.*

) Die ältere Dogmatik behauptet freilich ohne Weiteres als *ζωοποίησις* (vivificatio), die dem descensus ad inferos (luth.) oder der resurrectio (ref.) vorgegangen sein soll, die redunitio animae ac corporis, **qua Christus secundum carnem reviviscere coepit (Hollaz, ex., 776). Nach den evangelischen Erzählungen steht soviel fest, daß der Leichnam Jesu sich am Auferstehungstage nicht mehr vorfand; auch daß die **neue Leiblichkeit** Jesu noch eine sinnlich wahrnehmbare (Joh. 20, 25 ff.), aber zugleich sinnlicher Betastung nicht mehr zugängliche war; denn die Berührung der Maria wehrt der Herr entschieden ab (20, 17), und Johannes hat den Leib des Herrn nicht angerührt (20, 28), so daß die Aufforderung zur Betastung als ein nur um so ergreifenderer Tadel des ungläubigen Jüngers erscheint, nachdem ja nach V. 26 Jesus *θυρῶν κεκλεισμένων* eingetreten war. Auch das Verschwinden Jesu vor den Augen der Emmausjünger (Luc. 24, 31) deutet nothwendig auf eine den Gesetzen der irdischen Stoffmasse nicht mehr unterworfene Leiblichkeit.

so bedurfte er nothwendig auch sofort eines, dieser neuen Existenzweise entsprechenden, Organismus.

§. 89. Während seiner irdischen Berufsthätigkeit hatte sich die Wirksamkeit Christi in der Regel nicht über die Grenzen der jüdischen Nationalität ausgedehnt. So entschieden auch der menschheitliche Charakter der Personerscheinung Christi sich in der sittlichen Universalität seines Geistes und Wesens ausdrückte, so konnte gleichwohl seine Wirkung für einmal noch keine universell-menschheitliche sein. Mit dem Todesaugenblicke dagegen waren die sein Personleben auf eine engere äußere Wirkungssphäre begrenzenden Bande gelöst; er war, wie auf der einen Seite Gott, so auf der anderen der Menschheit jetzt ganz hingegeben. Insbesondere waren nunmehr die Schranken aufgehoben, welche ihn während seiner irdischen Laufbahn gehindert hatten, das in ihm erschienene Heil dem seiner Erscheinung zeitgeschichtlich vorangegangenen Theile der Menschheit zu offenbaren. Die Erörterung seiner sogenannten „Höllenfahrt", oder seiner Erscheinung unter den Todten, findet daher hier ihre passende Stelle. Der Zustand der Erhöhung Christi.

Die reformirte Annahme, daß unter der Höllenfahrt die am Kreuze für die Sünden der Welt erlittene Höllenangst Christi zu verstehen sei*), ist biblisch nicht zu begründen. Die lutherische Ansicht, daß Christus, nach der Wiedervereinigung seines Geistes mit dem Leibe, an den Ort der Verdammten gegangen sei, um die Dämonen zu überwinden und die Verdammten durch seine Gerichtspredigt von ihrer Verdammlichkeit zu überführen, ist nicht nur biblisch unbegründet, sondern auch christologisch unhaltbar**). Daß Christus vor seiner Erhöhung in die himmlische

*) Sie wurde namentlich auf Stellen wie Matth. 26, 37 ff.; Joh. 12, 27; aber auch Ps. 22, 2 f.; 69, 2 ff. gestützt. Vgl. Qu. 44 Cat. Pal: Descendit ad inferna, ut . . . me consolatione hac sustentem, quod Dominus meus Jesus Christus in enarrabilibus animi sui angustiis, cruciatibus et terroribus . . . me ab angustiis et cruciatibus inferni liberaverit.

**) Die lutherische Vorstellung ist (Hollaz, ex., 777 f.): Christus θεάνθρωπος descendit ad inferos secundum humanam naturam, eamque totam corpore et anima constantem, und zwar in ipsum carcerem infernalem, seu πού damnatorum ... ut de daemonibus triumphum ageret, et ut homines damnatos, in carcere infernali jure concludi, convin-

Herrlichkeit an den Ort der Verdammten habe gehen müssen, um dort das Reich des Satans zu überwinden, und daß er den Verdammten gepredigt habe, um sie von ihrer Verdammlichkeit zu überzeugen: das streitet mit der irdischen Berufsaufgabe des Erlösers *). Hatte er doch das Reich des Satans bereits in seinem Tode überwunden **), so daß jede Wirkung, welche seiner Höllenfahrt in diesem Betreffe beigelegt wird, als eine Abschwächung der Kraft seines Todes zu betrachten ist. Und hatte er doch selbst ausdrücklich erklärt, daß er nicht in die Welt (wohin auch das Todtenreich gehört) gesandt worden sei, um dieselbe zu richten, sondern um sie selig zu machen ***).

---

ceret. Luther selbst schwankte übrigens in Betreff der Erklärung des Begriffs der Höllenfahrt hin und her, und verstand dieselbe bald vom Erdulden höllischer Pein und Schmerzen, bald vom Begrabenwerden, bald von der Ueberwindung des Teufels in der Hölle (vgl. die Stellen bei Zezschwitz, Petri apost. de Christi ad inferos descensu sententia, 2, Anm. 2). Erst die Concordienformel, IX, suchte, auf die zweifelhafte Autorität einer 1533 in Torgau gehaltenen Predigt Luthers gestützt, festzustellen: quod tota persona, Deus et homo, post sepulturam ad inferos descenderit, Satanam devicerit, potestatem inferorum everterit et Diabolo omnem vim et potentiam eripuerit. Die Concordienformel führt kein Schriftzeugniß für diese Meinung an, womit übrigens sowohl die Auffassung der Reformirten, als des Hamburger Predigers Aepinus zurückgewiesen werden sollte, der in seinem Commentarius in Psalmum XVI. (1544) Christum seiner Seele nach, während sein Leib im Grabe lag, in die Hölle herabsteigen ließ, um dort den tiefsten Grad seiner Erniedrigung, die Höllenstrafen selbst, sühnend zu erleiden.

*) Wenn nach gewöhnlicher Annahme (Baier, comp. 562) Christus vor seiner Auferstehung, aber auch dem Leibe nach, in den Hades gegangen sein soll, so ist diese Vorstellung gar nicht vollziehbar, da bis zur Auferstehung sein Leib ja noch im Grabe lag, mithin nicht gleichzeitig in das ποῦ damnatorum sich hinbegeben konnte. Freilich die Lehre von der Allenthalbenheit des Leibes Christi half auch über solche Schwierigkeiten hinweg. Calov (th. pos., 372): Neque hypostasis carnis divina, quae ubique est, motu progressivo indiget, sed praesentia demonstratione vel operatione se adesse docet, weßhalb denn (Hollaz, a. a. O.) der descensus wohl verus et realis, aber weder physicus, noch localis, noch auch successivus, sondern supernaturalis motus erat.

**) Joh. 16, 33; 19, 30.

***) Joh. 16, 17.

Die Schriftstellen, auf welchen das Dogma von dem Hingange Christi in das Todtenreich ruht, enthalten von einem Siege Christi über die Dämonen und einer Schreckenspredigt an die Verdammten nicht die leiseste Spur*). Der Zweck des Apostels ist an jenen Stellen ein paränetischer; etwas Besonderes über Christi Person zu lehren, liegt nicht in seiner Absicht. Indem er die Gemeinden zu brüderlich-wohlwollender Gesinnung, die, anstatt Böses mit Bösem zu vergelten, auch den Feind segnet, ermahnt, und das Leiden um solcher Gesinnung willen als des Christen Aufgabe bezeichnet**), sucht er seine Ueberzeugung, daß der Christ auch für das Gute, welches er Anderen erweise, Leiden willig übernehmen müsse, insbesondere mit dem Vorbilde Jesu Christi zu begründen. Nicht nur im Allgemeinen als Gerechter für die Ungerechten, nämlich dafür, daß er die Ungerechten Gott zuführte, hat Christus gelitten, sondern einen so umfassenden Kreis von Sündern hat Christi Liebe umspannt, daß er sogar jenen Verstockten, welche zur Zeit der großen Fluth um ihrer beharrlichen Sünde willen dem göttlichen Gerichte verfallen waren, sein Evangelium noch im Todtenreiche verkündigte, d. h. ihnen die Möglichkeit des Heils noch jenseits des Grabes eröffnete***). Der Apostel sagt zwar an der ersteren

---

*) 1 Petr. 3, 18 ff., 4, 6. Daß ein Hingegangensein Christi in den Hades Eph. 4, 9: *ὅτι καὶ κατέβη εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς* gemeint sei, ist nicht wahrscheinlich, und es liegt näher, diese Stelle auf seine Menschwerdung zu beziehen. Röm. 10, 7 und Apostelg. 2, 27—31 ist das Herabgestiegensein Christi in den Hades vorausgesetzt, aber nicht als Heilsmoment, sondern als Bewährung seines wirklich erfolgten Todes und seiner wirklich erfolgten Auferstehung. Die Luk. 23, 43 dem Schächer ertheilte Zusicherung: *σήμερον μετ᾽ ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ* beweist zwar, daß Christus den Uebergang seines Personlebens in einen Zwischenzustand voraussah, zugleich aber auch, daß der Ort desselben nicht derjenige der Verdammten sein sollte.

**) 1 Petr. 3, 13 f. und 2, 20.

***) Diese Auffassung ist die durch den Zusammenhang der a. Stellen allein genügend motivirte. Es ist exegetisch ebenso unzulässig, das neutestamentliche Evangelium den alttestamentlichen Todten überhaupt (Delitzsch, bibl. Psych., 357 f.), anstatt mit 1 Petr. 3, 18 *πνεύμασιν . . ἀπειθήσασιν* und 4, 6 *νεκροῖς*, predigen zu lassen, als es ungehörig ist mit Hofmann (Schriftbeweis, II, 1, 336) das Hingegangensein Christi in den Hades in seine vorgeschichtliche Zeit, die Zeit Noahs, zu verlegen. Diese zuerst von Augustinus in der epist. 166, ad Euodium, (opera, II, 574 sqq.) vorgetragene, von der dogmatischen Ver-

Stelle nicht, daß die heileröffnende Wirksamkeit Christi sich auf alle Bewohner des Todtenreiches erstreckt habe. Allein, indem er eben diejenigen hervorhob, welche der alttestamentischen Heilswahrheit den beharrlichsten Widerstand entgegengestellt und das furchtbarste Strafgericht über sich herabgerufen hatten, konnte es unmöglich seine Meinung sein, die übrigen vor Christi Tod Abgeschiedenen von seiner die Todtenwelt umfassenden Heilsthätigkeit ausschließen zu wollen*).

legenheit und exegetischen Willkür erfundene, und später verschieden benützte und ausgeführte, Ansicht nimmt sich bei dem großen Kirchenvater immer viel erträglicher aus, als bei ihrem Restaurator Hofmann. Die Hauptschwierigkeit fand schon Augustinus in dem Umstande, quia illo tempore (Noë) Christus nondum venerat. Er sucht sie folgendermaßen zu lösen: Nondum enim venerat scilicet in carne, sicut venit quando post haec in terra visus est et cum hominibus conversatus est. Verumtamen ab initio generis humani vel ad arguendos malos sicut ad Cain ac prius ad ipsum Adam uxoremque ejus, vel ad consolandos bonos . . . ipse utique non in carne, sed in spiritu veniebat visis congruis adloquens quos volebat, sicut volebat... Ipse quidem Filius in substantia Deitatis, quoniam corpus non est, utique spiritus est. Auch zugegeben, 1 Kor. 10, 4, woselbst der den Israeliten nachfolgende Fels in der Wüste als Christus bezeichnet wird, biete eine Analogie mit unserer Stelle, was jedoch nicht zutreffend ist, da dort der Fels dem Apostel als Christus galt, während hier Christus vor seiner Menschwerdung bereits als Person messianische Wirkungen ausgeübt hätte (πορευθείς): so ist die Hofmann'sche Erklärung syntaktisch geradezu unmöglich; denn 1 Petr. 3, 18 ist wie 2, 21 lediglich von der menschgewordenen geschichtlichen Persönlichkeit Christi die Rede, von dem, der als δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν und θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι — πορευθεὶς ἐκήρυξεν. Zugleich werden die Geister, denen gepredigt wurde, als τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα, d. h. als im Hades befindliche Abgeschiedene, bezeichnet, und es bedarf einer seltsamen Umdeutungskunst, um aus dem voranstehenden καί, das auf die Lebenden, für die Christus gestorben, zurückweist, den Sinn herauszufinden, daß der Apostel mit jener Bezeichnung nicht sagen wolle, sie seien schon in Haft gewesen, als Christus ihnen predigte. Zezschwitz hat in neuerer Zeit (a. a. O., 38 f.) wieder den Beweis zu führen gesucht, daß die Hadespredigt Christi praedicatio terribilis gewesen sei, und zwar so, daß er auf 2, 4 ff. des kritisch sehr zweifelhaften zweiten Petrinischen Briefes zurückgeht und dabei übersieht, daß die εἰς ἡμέραν κρίσεως Aufbewahrten (2, 9) die 2, 4 erwähnten Engel, und nicht Menschen sind.

*) Vergl. besonders 4, 6, woraus deutlich hervorgeht, daß die Heilspredigt allen Todten gegolten hat. (Vergl. Weiß a. a. O., 228 ff.) Die

Hiermit leuchtet ein, daß die Ausdehnung der Einwirkung des Personlebens Christi auf die gesammte Menschheit eine unmittelbare. Folge der in seinem Tode stattfindenden Verherrlichung seines Geistlebens war, welches aus den Schranken seiner bisher organisch begrenzten Thätigkeit in eine schlechthin universelle versetzt wurde, und in den Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt sich als verherrlichtes in einer neuen höheren Lebensform bewährte. Wenn daher Schleiermacher die dem Tode Christi nachfolgenden Thatsachen als solche betrachtet, welche nicht als eigentliche Bestandtheile der Lehre von seiner Person aufgestellt werden können*), so vermögen wir dieser Ansicht um so weniger beizutreten, als das erhöhte und verklärte Personleben des Mittlers demselben erst eine allgemeine Wirksamkeit möglich machte. Haben auch die Jünger noch vor seiner Auferstehung und Himmelfahrt in ihm den Sohn Gottes erkannt: so würden sie doch ohne die nachherige Bewährung seiner Gottessohnschaft durch jene Thatsachen den Glauben daran wieder verloren haben, und sicherlich ist dieser erst durch die Ueberzeugung von der Wiederbelebung und Erhöhung Christi in den Zustand der himmlischen Herrlichkeit ein vollgültiger und weltüberwindender geworden**).

Allerdings ist die Auferstehung Christi als geschichtliche Thatsache wissenschaftlich schwer zu begreifen. Jedoch ist sie nicht unbegreiflicher als die Entstehung des Menschen überhaupt. Alle ursprünglichen persönlichen Werdeprocesse

---

Meinung von Zezschwitz, daß unter den *νεκροῖς* (4, 6) zur Zeit, als der Apostel schrieb, noch nicht Verstorbene zu verstehen seien, verdient keine Widerlegung.

*) Der christl. Glaube, II, §. 99.

**) Man beachte nur den Eindruck, den die Auferstehung auf Thomas macht, Joh. 20, 28, das Hervortreten dieser Thatsache in der apostolischen Predigt, Apostelg. 2, 24, 31 ff.; 3, 15 u. s. w., und das außerordentliche Gewicht, welches Paulus auf diese Thatsache legt, 1 Kor. 15, 14: *Εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα καὶ τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ δὲ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν*, wie denn Paulus durch den auferstandenen Christus bekehrt war. Die herabsetzende Behandlung, die der erhöhte Christus erfährt, ist eine der schwächsten Seiten der Schleiermacher'schen Theologie. Auch Rückert (Theol., II, 168 f.) ist hier noch ganz in Schleiermacher'schen Voraussetzungen und Anschauungen befangen.

sind unbegreiflich, weil ihnen unmittelbare göttliche Schöpferakte zu Grunde liegen, und weil sie daher aus dem Naturzusammenhange nicht erklärt werden können. Allerdings kann die Auferstehung Christi nicht als ein innerhalb seiner Lebensentwicklung vereinzelt dastehender Wunderakt, sie muß, um nicht schlechthin unbegreiflich zu sein, als ein sittlich nothwendiger Vorgang zur Vollendung seines Personlebens aufgefaßt werden. Der Geist als solcher ist untödtlich, das Personleben nach seiner innern unendlichen Seite unzerstörbar. Was in dieser Beziehung von jedem Menschengeiste gilt, das muß bei demjenigen, welcher der vollkommenste Träger und Vertreter der Idee der Menschheit ist, gewiß die volleste Geltung haben. Gehört es nun nothwendig zum Wesen des auf die Welt bezogenen, und darum nach außen begrenzten, endlichen Geistes sich in organischer Beschränkung darzustellen: dann gehörte es auch nothwendig zum Wesen Christi, einen Leib zu haben; und daß dieser nach seinem Tode ein seiner nunmehr errungenen überirdischen Personbeschaffenheit angemessener, ein von dem Centrum seines potenzirten und concentrirten Geistlebens aus durchgeisteter, verklärter, und auf noch herrlichere Verklärung angelegter sein mußte: das ist in der Natur der Sache begründet.

In Folge seiner Personverklärung konnte das Geistleben Christi nach dem Tode den irdischen Naturelementen nicht mehr gleichartig sein, und wenn auch der Erlöser — nach den biblischen Berichten — in der seiner Auferstehung nächstfolgenden Zeit seiner Jüngergemeinde diesseits als Verklärter sich noch offenbarte: so war doch seine eigentliche Heimath bereits die überirdische Welt, der Himmel, die herrliche Stätte der göttlichen Centraloffenbarung innerhalb der vom Leben Gottes schon durchdrungenen Schöpfungskreise. Insofern ist es das Angemessenste, die Auferstehung Christi als den ersten Akt seiner Erhöhung zu betrachten*), welche allerdings erst später in der Thatsache der Himmelfahrt, d. h. in der auch äußerlich vollzogenen Trennung von dem, Christi Geistleben nicht mehr adäquaten, Naturorganismus der Erde und in seiner persönlichen Versetzung in die Lichträume der himmlischen Herrlichkeit, sich vollendete. Demgemäß ist unstreitig die Himmelfahrt — das Faktische an

*) Rothe, th. Ethik, II, 294 f.

derselben mag vorgestellt werden wie es will*) — eine aus der Auferstehung nothwendig hervorgehende Thatsache, die jenseitige Verwirklichung dessen, was in der Auferstehung noch diesseitig geschehen war. In Folge derselben ist Christus den irdischen Naturschranken schlechthin entrückt, der ewig Lebendige, wie unser Lehrsatz sagt, das in himmlischer Herrlichkeit erhöhte Haupt der Menschheit, in welchem die Menschheit selbst erhöht ist. Der Zustand des in den Himmel erhöhten und daselbst verklärten Christus bedarf nun aber allerdings noch einer genaueren Erörterung.

§. 90. Wenn die kritisch-spekulative Theologie mit einem gewissen Widerwillen von allen Lehraussagen über den erhöhten Christus sich abwendet und denselben keine Stelle im Systeme der Dogmatik einzuräumen weiß, so ist die herkömmliche Darstellung an der Entstehung eines solchen Widerwillens nicht ohne Schuld. Die hergebrachten christologischen Irrthümer hatten sich in jenen Aussagen gewissermaßen verkörpert. Nur die reformirte Dogmatik macht hievon insofern eine rühmliche Ausnahme, als sie den menschlichen Charakter des Personlebens Christi auch auf dem Gipfel der Erhöhung und Verklärung desselben zu bewahren ernstlich bemüht war. Das allein war der Grund, weßhalb sie an der geschichtlichen Wirklichkeit der Himmelfahrt so entschieden fest hielt und sich kein „Sitzen zur Rechten Gottes" gefallen lassen wollte, welches irgendwie die von dem Begriffe der menschlichen Persönlichkeit unzertrennliche endliche Begrenzung verkümmert oder aufhebt. Nach reformirter Anschauung ist es wirklich der Ort der himmlischen Herrlichkeit, an welchem Christus als das erhöhte Haupt der Menschheit thront. Der Zustand des erhöhten Christus.

Sollten nun aber nicht doch vielleicht Diejenigen Recht haben, welche behaupten, daß in dem erhöhten und verklärten Er-

*) Es ist uns von keinem Augenzeugen berichtet. Petrus, der, bei der von uns festgehaltenen Aechtheit des ersten Briefes, Augenzeuge war, stellt den Leiden (1, 11) sofort (*μετὰ ταῦτα*) die *δόξαι* gegenüber und erwähnt 3, 22 des *ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ* Seins als der eigentlichen Heilsthatsache, während *πορευθεὶς εἰς οὐρανόν* als erklärender Zwischengedanke zu fassen ist.

löser die Schranken der Endlichkeit aufgehoben und die ganze Summe der göttlichen Eigenschaften wirksam zu denken sei? Das hergebrachte lutherische System vermag unzweifelhaft kein anderes Resultat zu Wege zu bringen. Die während der irdischen Erniedrigung nur verhüllte göttliche Natur ist nach der Erhöhung in der vollen Aktualisirung ihrer Potentialität hervorgetreten. Zwar kann unter dem Gewichte der unzweideutigsten Schriftzeugnisse nicht bestritten werden, daß der Akt der Himmelfahrt ein thatsächliches örtliches Versetztwerden von den irdischen zu den himmlischen Räumen in sich schließt*). Allein gleichwohl soll der Zustand des zum Himmel Gefahrenen lediglich in seiner unbeschränkten Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit bestehen; und zwar, da der erhöhte Christus nicht nur Gott, sondern, vermöge der hypostatischen Einheit der beiden Naturen, auch Mensch ist, so ist er nicht nur nach seinem göttlichen, sondern eben so sehr nach seinem menschlichen Wesen im Besitze der göttlichen Eigenschaften, und darum allgegenwärtig**).

Eine solche Vorstellung konnte augenscheinlich sich nur unter der Voraussetzung bilden, daß Christus nach seinem Personursprunge kein Mensch war, sondern daß die zweite Person der Trinität in ihm die menschliche Natur angenommen, dabei ihre absoluten Eigenschaften niemals abgelegt und nun in der himmlischen Verklärung wieder den vollen Gebrauch davon gemacht hatte. Diese Anschauung ist wenigstens folgerichtig, obwohl der widerspruchsvolle Dualismus, welcher das lutherische Christusbild spaltet, gerade an ihr am Unzweideutigsten sich kundgiebt. Da kann es sich ja dem unbefangenen Denker nicht verbergen, daß ein solcher Christus lediglich Gott, und seine Menschheit lediglich Schein ist.

*) Mark. 16, 19; Luk. 24, 51; Apostelg. 1, 9 f.

**) Hollaz (ex., 785): Proprius et ultimus terminus, ad quem Christus in ascensione sua pervenit, est . . . coelum Dei majestaticum, seu thronus majestatis divinae. . . . Per coelum hic non intelligitur coelum naturae aëreum vel aethereum . . . intelligitur coelum gloriae, vel finitae, vel infinitae. Qua gloriam finitam Christus in που beatorum se utique conspiciendum praebet angelis et beatis, ad veri corporis glorificati modum, ita tamen, ut ipsi etiam communicata sit gloria infinita per sessionem ad dextram Dei. Evectus igitur est Christus in coelum Dei majestaticum, ut omnia impleret.

Indem er von der Rechten Gottes Besitz ergreift, ergreift er von dem vollen Umfange göttlicher Machtvollkommenheit Besitz *). Oder vermag etwa die lutherische Dogmatik zwischen der Machtvollkommenheit des Vaters und derjenigen des erhöhten Sohnes irgend einen Unterschied noch aufzuzeigen? Hat nicht jede wesentliche Verschiedenheit zwischen Vater und Sohn nach der Erhöhung des letzteren aufgehört? Zwar hat der Sohn die menschliche Natur dem Namen nach wohl an sich; allein dieselbe ist so vollständig in die persönliche Einheit mit dem göttlichen Wesen aufgenommen, daß auch sie an den göttlichen Eigenschaften vollkommen Theil nimmt und darum ihre Eigenschaften verliert. Der Leib des erhöhten Christus ist nicht mehr begrenzt, sondern wie ein Nicht-Leib unbegrenzt **). Luther mochte immerhin spotten über den „Gauckelhimmel, darin ein gülden Stuhel stehe und Christus neben dem Vater sitze in einer Chorkappen und gülden Krone" ***), und die „kindischen, fleischlichen" Gedanken der Reformirten belächeln: lag denn nicht ein tiefer Blick des Geistes der Wahrheit darin, daß die Erhöhung der Menschheit Christi von den Reformirten nur als die erhabenste Spitze dessen, was der Mensch in der Schöpfung erreichen kann, nicht aber als die volle Gleichstellung mit der Allmacht und Herrlichkeit der absoluten und darum einzigartigen Persönlichkeit Gottes betrachtet wurde? †) Gleichwohl hat die eigentliche Schwierigkeit der Lehre von der Erhöhung auch in der reformirten Dogmatik ihre Lösung nicht gefunden. Auch sie läßt Christum nach seiner göttlichen Natur an den absoluten Eigenschaften Gottes wirklich theilnehmen, und dasselbe innergöttliche trinitarische Ver-

---

*) Calov (th. pos., 381): Dextra Dei non est locus aliquis in coelo, vel etiam virtus, aut beatitudo finita, sed infinita et divina potestas, majestas et gloria. Hollaz (ex., 788): Per exaltationem ad dextram Dei Patris collatum est Christo dominium vere divinum, universale et omnipraesens.

**) Hollaz (ex., 789): Non est corpus Christi glorificatum inclusive aut circumscriptive in coelo physico et locali.

***) Werke, Erl. A., Bd. 30, 56.

†) Keckermann (systema, 365): Ratione humanae naturae consedit ad dextram Patris, quatenus novam quandam dignitatem et eminentiam supra omnes creaturas adeptus est, quam antea hujus naturae respectu nunquam habuerat.

hältniß einnehmen, das er von Ewigkeit her inne gehabt habe*). Wenn er dagegen nach seiner menschlichen Natur an der Gottheit keinen Theil hat, so zeigt sich ja damit das Personleben Christi in sich selbst unversöhnlich getheilt, und daß Christus dadurch als Mensch unter seine eigene Gottheit gestellt wird, läßt sich keineswegs läugnen.

Auch an diesem Punkte giebt es für die Fortbildung der Christologie nur eine Hülfe. Es muß auch in Beziehung auf den Stand der Erhöhung voller Ernst mit dem menschlichen Personleben Christi gemacht werden. Wohin der entgegengesetzte Weg führt, das zeigt uns ein neuester Versuch von Thomasius. Während seines Erdenlebens war Christus — nach Thomasius — zum bloßen Menschen degradirt; die ihm wesentlichen göttlichen Eigenschaften des Logos waren — man weiß nicht wie — in dieser Zeit gänzlich verschwunden. Mit seiner Erhöhung dagegen erhielt er — man weiß auch nicht wie — die Eigenschaften der Allmacht, Allgegenwart, Allwissenheit, mit einem Schlage wieder. Aus einem endlich begrenzten Menschen wird, ohne daß auch nur im Geringsten eine in der Sache liegende Nothwendigkeit dazu aufgezeigt würde, in Folge eines bloßen dogmatischen Machtspruches, ganz plötzlich ein absoluter, vom Vater eigenschaftlich nicht mehr zu unterscheidender, Gott**). Zwar fühlt Thomasius wohl, daß der hypostatische Unterschied doch nicht so ohne Weiteres aufgegeben werden darf, und

*) Ebendaselbst, 364: Ratione divinae naturae . . . rediit ad pristinam glorificationem, qua ante jacta fundamenta mundi cum Patre et Spiritu S. fruebatur.

**) A. a. O., II, 270 f.: „Wir dürfen also sagen die Allgegenwart des erhöheten Gottmenschen ist der des Vaters gleich . . . . Mit der Allgegenwart ist auch schon die Allmacht gegeben. . . . Nachdem er in's geistliche Leben verklärt ist, giebt es nichts mehr im Himmel und auf Erden, worüber ihm nicht die Vollgewalt zustünde . . . vermöge der absoluten Lebensmacht, in der er nunmehr steht, übt er in der Einheit mit dem Vater die Weltherrschaft aus, die er als der Erniedrigte ermöglicht (?) hat. . . . Beide (Allgegenwart und Allmacht) schließen eo ipso die Allwissenheit, überhaupt den Vollbesitz der absoluten Gottesfülle und Gottesherrlichkeit in sich . . . und sagen wir deßhalb mit Recht, daß der Mensch (!) Christus als der Erhöhete allgegenwärtig, allmächtig und allwissend ist".

er versucht, denselben in einer Verschiedenheit der Art nachzuweisen, wie die göttlichen Eigenschaften dem Vater eignen, und wie Christo. Selbstverständlich dürfen sie als absolute im Sohne nicht einen beschränkteren Umfang haben als im Vater; dagegen soll die Welt „als solche" ein Object des Vaters, „als Stätte des werdenden Reiches Gottes" ein Object des Sohnes sein. Vater und Sohn: — beide sollen die Welt beherrschen, aber die Form der Weltherrschaft soll beim Sohne eine andere sein als beim Vater.

Wenn Thomasius Anspruch auf das Verdienst zu erheben scheint, mit dieser neuen Auffassung des hypostatischen Unterschiedes die rechtlehrige Lösung des christologischen Mysteriums gegeben zu haben:*) so scheint er dabei nur zu übersehen, daß er vermittelst derselben in das absolute Wesen Gottes eine, es dualistisch spaltende, und darum im Grunde aufhebende, Theilung, daß er eine Doppelthätigkeit in den einen und untheilbaren Gott hineinträgt. Nach der Vorstellung von Thomasius haben wir unverkennbar zwei unterschiedliche göttliche Personen vor uns, aber in der Art, daß keine von ihnen die Weltherrschaft ganz besitzt, und bei einigem Nachdenken wird Niemandem entgehen, daß der Vater gegenüber dem Sohne geradezu als benachtheiligt erscheint. Der Vater regiert die Welt lediglich „als solche". Das kann doch nur heißen: er regiert die ihm noch nicht adäquate, von seinem Geiste noch nicht assimilirte, die Welt, wie sie nicht sein soll. Der Sohn dagegen regiert dieselbe in ihrer Erneuerung und Verherrlichung zum Reiche Gottes, die zur Angemessenheit in Gott fortschreitende, die Welt wie sie sein soll. Da nun das Ziel der Welt kein anderes ist, als zur vollendeten Stätte des Gottesreiches sich zu entwickeln: so ist das Reich des Vaters, welches sich lediglich auf die unbekehrte Welt bezieht, immer mehr im Abnehmen, das Reich des Sohnes dagegen, welches die Weltvollendung bewirkt, immer mehr im Wachsen begriffen, und Thomasius muß deßhalb folgerichtig zu einem, den Zeugnissen der h. Schrift geradezu entgegengesetzten, Ergebnisse gelangen. Während nach dem Zeugnisse der Schrift am Ende der Vater Alles in Allen sein wird, so muß nach Tho-

*) A. a. O., II, 272 ff.

masius am Ende der Sohn Alles in Allen werden*). Wenn Thomasius hierbei principiell die Einheit der Weltherrschaft in dem Vater und dem Sohne voraussetzt, aktuell jedoch dem Vater die Herrschaft über die alte, dem Sohne über die neue Welt zuschreibt, so zwar daß die Macht des Sohnes auch auf das absterbende Alte zurück, die des Vaters auf das sich bildende Neue vorwärts weist: ist denn hiernach die göttliche Thätigkeit nicht zugestandenermaßen eine getheilte? Regiert nicht eigentlich sowohl der Vater, als auch der Sohn, wie dies bei zwei für sich subsistirenden Personen freilich nicht anders sein kann, jeder vereinzelt für sich? Treten nicht beide ganz in der Art zweier irdischer Herrscher auf, die sich über die Theilung der Regierungsgeschäfte innerhalb eines und desselben Staatsganzen mit einander verständigt haben, nur mit dem Unterschiede, daß wir hierbei nicht begreifen können, warum der Eine seine weltregierende Thätigkeit lediglich auf Das, was nicht mehr sein soll, der Andere lediglich auf Das, was sein soll, abgrenzt.

Allein Thomasius hat der Wissenschaft noch größere Räthsel aufgegeben. Obwohl der erhöhte Christus dieselben göttlichen Eigenschaften besitzt wie der Vater, und die Verklärung der Welt zu einer Stätte des göttlichen Reiches mit allmächtig gegenwärtiger Kraft bewirkt: so soll, dieser seiner göttlichen Absolutheit ungeachtet, die Realität seiner menschlichen Natur nicht im Mindesten alterirt sein**). Auch an diesem Punkte erinnert man sich mit Achtung der entschlossenen Consequenz der älteren Dogmatik. Wird die menschliche Natur durch die Absolutheit der göttlichen Eigenschaften im Jenseits nicht alterirt, warum — fragen wir — sollte sie denn im Diesseits durch dieselben alterirt werden? Zu welchem Zwecke läßt denn Thomasius den Gottmenschen auf Erden bis zu einer Stufe der Kenosis herabsteigen, auf welcher von dem ihm immanenten göttlichen Wesen gar nichts mehr aufzuweisen ist? Auf dem Gewissensstandpunkte schließt die menschliche Personbeschaffenheit zwar nicht die Mittheilung göttlichen Wesens

*) Vergl. dagegen die gewichtige Stelle 1 Kor. 15, 28: Ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν.

**) A. a. O., II, 274.

überhaupt, aber die Mittheilung des unendlich absoluten, einzigartigen, göttlichen Wesens im Jenseits ebensosehr als im Diesseits aus. Ein erhöhter Christus, wie ihn Thomasius schildert, hat nichts mehr an sich, was er als menschliche Natur geltend zu machen vermöchte. Daß ein Mensch als solcher allwissend und allmächtig sei, das widerspricht nach Thomasius dem Wesen des Menschen nicht. Folglich — setzen wir hinzu — hätte auch der erste Adam bei normaler Entwicklung sich zur Allwissenheit und Allmacht hindurchringen müssen, da er alles Das hätte werden müssen, was zur möglichsten Vollendung des menschlichen Wesens gehört. Die Allgegenwart scheint allerdings auch Thomasius einige Schwierigkeiten zu machen. Ein „allgegenwärtiger" erster Adam paßt denn doch nicht recht in den menschlichen Vorstellungskreis. Allein hier muß Liebig nachhelfen, der entdeckt hat, daß „Alles was wir materiellen Stoff nennen" nur gebundene Kraft, „gleichsam verdichtetes Leben" ist, und es wird daher sogar in Zweifel gezogen, ob Raum und Zeit für den Stoff überhaupt existiren? Es fehlt nur noch eins — denn nur dann hat dieses Argumentationsverfahren einen Sinn — daß auch das letzte Wort dieses Standpunktes offen ausgesprochen wird, welches heißt: Stoff ist verdichteter Geist*).

§. 91. Das Gewissen, und zwar lediglich das Gewissen, vermag einem solchen, die Grundlagen des Christenthums, d. h. der christlichen Gottesidee selbst, in paganisirende Vorstellungen auflösenden, Phantasieren ein entschiedenes Halt zu gebieten. Da nämlich das Gewissen sich Gottes immer nur als Eines und Desselbigen, wenn auch, vom Standpunkte des göttlichen trinitarischen Selbstbewußtseins, in verschiedener Bezogenheit zur Welt, bewußt ist: so wehrt es von vornherein jede Vorstellung von Gott ab, welche seine absolute Wirksamkeit auf die Welt als eine zertheilte erscheinen ließe, und eine Doppelabhängigkeit der Gewissens- Die wahre Menschheit des erhöhten Christus.

---

*) Thomasius wird hierin besonders von Sartorius secundirt. Vergl. dessen Meditationen über die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in seiner Kirche u. s. w., 106, und Ebrard, Theol. Sendschreiben (die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes in dem heil. Nachtmahle J. Chr., 21) dagegen.

funktion von zwei göttlichen Persönlichkeiten, oder einen Dyotheismus in der Art, wie ihn Thomasius aufstellt, zur Folge haben müßte. Alles Heil entspringt nach dem Gewissen lediglich von dem einen persönlichen Gott, außer welchem es keinen Anderen giebt, und mit welchem Christus in Betreff der Absolutheit seines einzigartigen Wesens entschieden nicht gleichgestellt sein wollte*). Sofern also das Heil von Christo kommt — und er ist ja die vollkommene persönliche Heilsoffenbarung des Vaters — ist er immer der Mensch, in welchem Gott sich selbst geoffenbart hat, und welcher darum niemals mit Gott ohne Weiteres verwechselt werden darf.

Aus diesem Grunde muß aber auch mit der wahrhaft menschlichen Personbeschaffenheit des erhöhten Christus eben so rücksichtsloser Ernst gemacht werden, wie mit derjenigen des erniedrigten. Die Eigenthümlichkeit der menschlichen Personbeschaffenheit besteht in der organischen Begrenztheit, die von den endlichen Kategorieen unzertrennlich ist. Eine menschliche Persönlichkeit ist ein Theil der Welt, eine Creatur. Wie hoch potenzirt wir auch das Geistleben, die innere Unendlichkeit eines Menschen, denken mögen: sowie wir die Schranken der Endlichkeit für ihn nicht mehr gelten lassen, zerstören wir den unaustilglichen Unterschied, welchen Gott zwischen sich und der Welt, mithin auch der Menschheit, schon vermöge der Schöpfung gesetzt hat. Die Leiblichkeit ist ihrer Beschaffenheit nach Stofflichkeit, und mögen wir uns diese auch noch so verdünnt und verfeinert denken: so gehört es dennoch zu ihren unabänderlichen Eigenschaften, daß sie als Materialität durch den Raum begrenzt und durch die Zeit bedingt ist. Es giebt keine körperlichen Realitäten außerhalb des Raumes und der Zeit. Ist daher der erhöhte Christus eine wirklich menschliche Persönlichkeit, was auch die herkömmliche Lehre von ihm aussagt, so muß er einen räumlich irgendwie begrenzten und zeitlich irgendwie bedingten Leib haben. Hat er einen solchen

*) Matth. 19, 12; Luc. 18, 19: Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός. Daß Jesus damit nicht das Prädicat des sittlich Gutseins, der Sündlosigkeit, ablehnt, ist klar. Aber die Absolutheit des sittlichen Ursprungs lehnt er ab.

nicht — wie dieß nach Thomasius der Fall sein muß, da ein räumlich begrenzter Leib auch den Raumschranken unterworfen ist, und nicht sein kann wo er will — so ist er auch keine wahre menschliche Persönlichkeit mehr, sondern in die vorweltliche trinitarische Einheit mit Gott zurückgegangen *).

Ist aber — unter einer solchen Voraussetzung — das Erdenleben Christi etwas Anderes gewesen als doketische Theophanie, als eine Gottesincarnation, von der man zweierlei nicht begreift: erstens, warum sie überhaupt sich ereignet hat, und zweitens, warum sie sich nicht immer wieder in infinitum erneuert? Man verweist uns vielleicht auf evidente Schriftzeugnisse, welche mit aller Bestimmtheit aussagen, daß der Sohn aus dem Stande der Erniedrigung in den Stand der Gottgleichheit, oder in diejenige Stellung der Welt gegenüber, welche an sich lediglich dem Vater eignet, zurückgekehrt sei?**) Eine Anzahl von johanneischen Stellen, welche zu diesem Zwecke allerdings beigebracht zu werden pflegen, sagen zunächst nichts Weiteres aus, als daß Christus, nach Vollendung seiner irdischen Laufbahn, in den Himmel, oder zum Vater an den Ort der Herrlichkeit, von wo er ausgegangen, zurückgegangen sei. Daß er vom Vater ausgegangen oder gesandt war, der ihn als die vollkommenste zeitliche Personerscheinung seiner absoluten Persönlichkeit ewig gedacht und verordnet hatte, darüber herrscht kein Streit***). Gerade nun aber im Zusammenhange mit solchen Aussagen spricht Christus das bedeutungsvolle Wort, daß der Vater größer als er sei. Dieses Wort soll freilich nach dem Vorgange Luther's †) nichts Anderes heißen als: der Sohn werde in der Erhöhung gleich groß wie der Vater††). Eine unzweifelhaft eigenthümliche Art, seine Gleichheit mit einem

*) Auf diesem Standpunkte geht Christus in der That auch wieder in die vorirdische, d. h. dieselbe Herrlichkeit, zurück, die er vor seiner Menschwerdung besaß. Vergl. Geß a. a. O., 379.

**) Thomasius a. a. O., II, 277.

***) Joh. 6, 62; 7, 33: ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με; 8, 14; 17, 28; πορεύομαι πρὸς τὸν πατέρα.

†) Erl. Ausg., Bd. 46, zu Joh. 14, 28.

††) Thomasius a. a. O., II, 277 f. Das Richtige zu der Stelle bemerkt Meyer: „Die μειζονότης des Vaters beruht . . . in dem absoluten Monotheismus Jesu und des ganzen neuen Testaments, wornach der Sohn ... dem Vater untergeordnet ist und war und bleibt."

Anderen zu beweisen, daß man seine Unterordnung ihm gegenüber auf's Stärkste versichert. Der jener Stelle zu Grunde liegende Gedanke ist einfach folgender: der Herr ermuntert seine Jünger, sich über seinen Hingang zum Vater zu freuen, da er zu dem Vater gehe, der größer als er, d. h. der Allvermögende sei, um seine Verheißung zu erfüllen; er vertröstet sie also nicht auf seine eigene, sondern auf des Vaters größere Macht.

Wenn aber Christus seinen Jüngern verheißt: er werde ihre Gebete, die in seinem Namen, d. h. in Uebereinstimmung mit seinem Wesen und Willen geschehen, im Stande seiner Erhöhung erhören*): scheint denn nicht hieraus die absolute Machtvollkommenheit des erhöhten Christus zu folgen? Aus dem Zusammenhange der Stelle ergiebt sich am besten, wie wenig Christus selbst daran denkt, seine künftige Erhöhung als eine Gleichstellung seiner Macht mit derjenigen des Vaters zu betrachten. Daß er die Herrlichkeit (Macht) von Gott als eine Gabe Gottes empfängt, das sagt er nicht nur selbst, sondern es ist auch durch das apostolische Zeugniß bestätigt**). Nun schenkt Gott Christo allerdings sich selbst, d. h. in der Erhöhung die vollkommenste Gemeinschaft, wie sie zwischen Gott dem Vater und dem Sohne als dem verherrlichten Haupte möglich ist. Er ist in dem Vater, der Vater ist in ihm***). Im Hinblicke auf diese, in der Erhöhung sich, vollendende, Gemeinschaft mit dem Vater fordert nun Christus seine Jünger auf, in seinem Namen, nicht etwa ihn, sondern den Vater zu bitten. Die verheißene Erhörung beruht also nicht auf einer metaphysischen Allmachtswirkung Christi, sondern auf der ethischen Einheit zwischen seinem und dem väterlichen Willen; sie ist sein Werk, sofern er den einheitlichen Willen mit dem Vater durch sein Wort und seinen Geist auch in den Jüngern gewirkt hat†).

---

*) Joh. 14, 13.

**) Joh. 13, 31 ff. Gott (ὁ θεός) ist das Jesum verklärende Subject: εὐθὺς δοξάσει αὐτόν. Phil. 2, 9: ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα. Man beachte, daß nicht lediglich der Vater, sondern Gott das schenkende Subject ist.

***) Joh. 14, 11.

†) Joh. 14, 21: ὁ δὲ ἀγαπῶν με ἀγαπηθήσεται ὑπὸ τοῦ πατρός μου...

In derselben Weise ist auch die Sendung des h. Geistes nicht als Christi unmittelbares, sondern als ein in seinem Namen, in Uebereinstimmung mit dem Sohne, sich vollziehendes Werk des Vaters bezeichnet *). Auch nimmt der Geist das Seine nicht unmittelbar, sondern nur insofern vom Sohne, als der Sohn Alles, was der Vater hat, auch sein nennen kann, nicht vermöge schlechthiniger Gleichheit mit dem Vater, wodurch der Sohn selbst Vater würde, sondern vermöge der Einheit des Selbstbewußtseins beider **).

Das Einzigartige, worin die Herrlichkeit des erhöhten Christus besteht, hat er übrigens selbst tief ergreifend in dem hohenpriesterlichen Gebete ausgesprochen. Als die vollkommene persönliche Selbstoffenbarung Gottes in der Menschheit hat er den Beruf, das göttliche Leben als ein ewiges der Menschheit mitzutheilen; dieser Beruf ist seine im Stande der Erhöhung ihm eignende Macht ***). So wenig ist dabei seine Meinung, um dieser von dem Vater ihm übertragenen Macht willen sich ihm gleichzustellen, daß er den Vater vielmehr in demselben Zusammenhange als den allein wahren Gott bekennt, sich von ihm, als dessen Gesandten, persönlich auf's Bestimmteste unterscheidet †), und die Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben in dieser specifischen Erkenntniß des schlechthinigen Monotheismus verwirklicht sieht.

Der Umstand, daß Christus seine Herrlichkeit im Stande der Erhöhung mit derjenigen, welche er von Ewigkeit her hatte, als übereinstimmend bezeichnet, steht mit diesem Ergebnisse um so weniger im Widerspruche, als seine vorweltliche Herrlichkeit diejenige des von Gott ewig verordneten Ebenbildes, aber keineswegs die einer neben Gott wesensgleich subsistirenden zweiten göttlichen Persönlichkeit war ††). Das ewige Selbstbewußtsein Gottes von der künftig bevorstehenden Herrlichkeit der Menschheit war ja in dem erhöhten Christus, als dem himmlischen Vertreter der Menschheit, nunmehr ewig erfüllt und reell vollzogen. Als die verklärte

*) Joh. 14, 26.

**) Joh. 16, 15; 17, 10.

***) Joh. 17, 2: Ἔδωκας αὐτῷ ἐξουσίαν πάσης σαρκός, ἵνα πᾶν ὃ δέδωκας αὐτῷ δώσῃ αὐτοῖς ζωὴν αἰώνιον.

†) Joh. 17, 3.

††) Kol. 1, 15; 2 Kor. 4, 4.

Centralpersönlichkeit der Menschheit hat er nothwendig menschliche Personbeschaffenheit auch in der Erhöhung an sich, in der Art, daß die Mittheilung des göttlichen Lebens innerhalb menschlicher Begrenzung, aber als eine wesentliche und wahrhaftige, in ihr stattgefunden hat*). Wie er in seiner himmlischen Verklärung auf der einen Seite in unauflöslicher Gemeinschaft mit dem Vater steht, so auf der andern eben so mit der von seiner persönlichen Lebensfülle durchdrungenen Menschheit**).

Demzufolge beruht das Wesen der himmlischen Verklärung Christi auf der irdisch vollbrachten Vollendung seines sündlosen Personlebens, darin, daß er, von der Versuchbarkeit und Leidensfähigkeit des irdischen Naturorganismus befreit, aus dem Streite mit den feindseligen Naturgewalten des Kosmos hinweggerückt, nunmehr die ganze errungene Macht seiner ewig auf Gott bezogenen Persönlichkeit in durch nichts getrübter Gottesgemeinschaft offenbaren und vermittelst des heiligen Geistes der Menschheit, die mit ihm als ihrem Haupte in Ewigkeit auf's Innigste verknüpft ist, fortwährend als ewiger Lebens- und Heilsquell das göttliche Leben als menschlich verherrlichtes mittheilen kann. Mit einer solchen Wirksamkeit in Beziehung auf die sittlich noch unvollendete Welt ist der Besitz der absoluten Eigenschaften Gottes nicht nur nicht nothwendig verbunden, sondern derselbe würde jede ethische Einwirkung der verklärten Persönlichkeit Christi auf die Welt geradezu unmöglich machen, ja den Zweck der Menschwerdung Gottes selbst vereiteln. Ethische Eigenschaften sind es, um deren willen Gott Christum erhöht und verherrlicht hat im Himmel, als ein wohlverdienter Lohn wird seine Erhöhung bezeichnet. Diese ethischen Eigenschaften haben aber nur insofern heilsmittlerische Bedeutung, sofern es seine Aufgabe war, Naturschranken zu überwinden, und innerhalb der von ihm überwundenen Naturorganismen die Herrlichkeit des göttlichen Geistes in seinem Siege über die Welt zu manifestiren. Ein Christus, der nicht mehr innerhalb der Weltschöpfung als der Ueberwinder der Creatürlichkeit thront, der die göttliche Siegeskraft des

*) Joh. 17, 10.

**) Joh. 17, 20—23: ἐγὼ ἐν αὐτοῖς καὶ σὺ ἐν ἐμοί . . .

Geistes nicht mehr in der Welt bewährt, für den die Naturschranke schlechthin nicht mehr da ist: der ist nicht mehr unser mit uns fühlender Bruder, für den hat unser Gewissen keine Sympathie, unsere Vernunft keinen Maßstab, der ist für unsern Willen kein Sporn der Nacheiferung, für unser Gemüth keine Quelle des Trostes mehr.

Wenn nun aber, wie behauptet wird, gleichwohl einige Schriftstellen uns geradezu nöthigten, Christo im Stande seiner Erhöhung absolute göttliche Eigenschaften beizulegen? Wenn er z. B. ausdrücklich erklärt, daß ihm alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben sei*): wird denn da seiner verklärten Persönlichkeit nicht von ihm selbst das Attribut der Allmacht zugeschrieben? Sowohl der Umstand, daß er dort seine Macht als eine ihm gegebene bezeichnet, als die Thatsache, daß es sich im Zusammenhange jener Stelle nicht um Ausübung jeder beliebigen, sondern einer ganz besonderen, Machtvollkommenheit handelt, beweist, daß Christus dort sich nicht ein göttliches Allmachtsprädicat im Allgemeinen beilegen will. Wie er im Evangelium des Matthäus überall keine andere Macht beansprucht als die, das Reich Gottes zu stiften**); wie er auch Matth. 11, 27 unter dem „Allem, was ihm vom Vater übergeben worden", nur seine durch sein Evangelium der Menschheit geoffenbarte Erlösermacht versteht, die um so weniger die Bestimmung hat, die Welt zu regieren, als er im Stande seiner Erniedrigung, selbst nach dem Zeugnisse der orthodoxesten Theologen, die Welt nicht wirklich regiert hat, sondern die Herrlichkeit des Vaters zu offenbaren und die Mühseligen und Beladenen zu erquicken***): so spricht er auch in jenen Abschiedsworten lediglich von seiner messianischen Machtfülle, die er als das Haupt der wiederhergestellten Menschheit besitzt, und vermöge welcher er den Auftrag ertheilt, Jünger zu machen, zu taufen und zu belehren. Auch in der

*) Matth. 28, 18.

**) Matth. 4, 23.

***) Matth. 11, 27 f.: *οὐδεὶς ἐπιγινώσκει . . . τὸν πατέρα . . . εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι. Δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι, κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς.* Worin seine Macht bestand, sagt Christus auch Matth. 11, 5; vergl. die früher besprochene Stelle Joh. 17, 2.

Stelle Phil. 2, 9 ff. geschieht einer Mittheilung absoluter Eigenschaften von Seite Gottes an den erhöhten Christus keine Erwähnung. Dadurch, daß Gott ihm den höchsten Namen, d. h. eine über alle Creaturen erhabene Würde, schenkt, macht er ihn nicht zum schlechthin überweltlichen, durch keine Schranke der Unterordnung mehr von seiner eigenen absoluten Persönlichkeit geschiedenen, zweiten Gott, sondern er erhebt ihn zum Herrn oder Haupte innerhalb der geschöpflichen Welt. Die Huldigung, welche von dieser ihm dargebracht werden soll, soll daher auch in ihrer letzten Abzweckung nicht der Verherrlichung Christi, sondern der Verherrlichung des, über die Welt schlechthin erhabenen und mit ihr schlechterdings unvergleichlichen, Gottes des Vaters gelten *).

Darum ist er, wie vor seiner geschichtlichen Personerscheinung das ewige Ebenbild Gottes, der ideale Quell- und Mittelpunkt der Weltschöpfung: so jetzt nach seiner geschichtlichen Personvollendung das erhöhte persönliche Haupt der durch seine Opferwilligkeit erworbenen Gemeinde**), und alle Creaturen, soweit die Grenze der geschöpflichen Welt geht, sind ihm deßhalb unterworfen, weil er das schöpferische Centrum, der ewige persönliche Bewegungs- und Lebenspunkt der geschöpflichen Welt ist***).

Oder sollte etwa mit den Worten, daß Christus in Folge seiner Erhöhung sich zur Rechten Gottes gesetzt habe, ausgesagt sein, „daß er mit Gott das All beherrsche", d. h. an der göttlichen Macht- und Weltherrschaft theilnehme? †) Hiegegen streitet schon, daß jener von der orientalischen Hofsitte hergenommene Ausdruck, wornach der König hochgestellten Unterthanen einen Ehrensitz zu seiner Rechten einräumte, zunächst nicht Theilnahme an der Regierung, noch weniger Gleichstellung des Geehrten mit dem ihn Ehrenden

---

*) Wie man die Schlußworte: *εἰς δόξαν θεοῦ πατρός*, verbinden möge, so viel geht unwiderleglich aus der Stelle hervor, daß die dem Sohne von dem Vater geschenkte Herrlichkeit nur dazu dienen soll, den Vater zu verherrlichen; vergl. auch Joh. 15, 8; 17, 4.

**) Kol. 1, 18 f.: *ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος . . . ἀρχὴ, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων . . .*

***) 1 Petr. 3, 22: *ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.*

†) Thomasius a. a. O., II, 285.

bedeutet*). Daher ist es auch eine durchaus unerwiesene Behauptung, daß Christo an denjenigen Schriftstellen, wo das Sitzen zur Rechten Gottes von ihm ausgesagt ist, die Eigenschaften der Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, und zwar sogar in leiblicher Beziehung, beigelegt werden. Umgekehrt erhellt aus dem herkömmlichen Gebrauche jenes Ausdruckes, daß er in Beziehung auf den, zu dessen Seite das Sitzen stattfindet, ein Unterordnungsverhältniß in sich schließt. Er bedeutet, daß Christus an dem Orte der Herrlichkeit, im Mittelpunkte der Weltschöpfung, als das nach dem Vorbilde von Psalm 110, 1 ff. von Gott verordnete Haupt der wiederhergestellten Menschheit, als das ewige Urbild aller Creaturen, als der in Leiden, Kampf und Sieg verklärte Menschen- und Gottessohn, durch den Vater erhöht ist**).

---

*) Man vergl. die Commentare zu Ps. 110, 1, besonders de Wette, der reichliche archäologische Nachweisungen über die Bedeutung des Ausdruckes „zur Rechten sitzen" giebt. S. auch Josephus (ant. VI, 11, 9) zu 1 Sam. 20, 25, wornach Jonathan und Abner zur Rechten und Linken Sauls saßen. Daß er nicht an sich Theilnahme an der Regierung, sondern ein Rangverhältniß bezeichnet, ergiebt sich auch aus 1 Kön 2, 19, wo sich Bathseba zur Rechten Salomo's setzt. Unbefangen genug das anzuerkennen ist Knapp (scripta var. arg. in seiner Abh. de Jesu Christo ad dextram Dei sedente, 49): Nulla hic imperii societas, sed mera honoris significatio. Aber auch bei solchen Stellen, wo der Ausdruck eine Theilnahme an der Regierung zu bezeichnen scheint, wie Matth. 20, 21; Mark. 10, 37, woselbst die Söhne Zebedäi zur Rechten und Linken Christi im Stande seiner Erhöhung zu sitzen wünschen, bedeutet es nicht Gleichstellung; denn das sinnlos arrogante Verlangen, Christo gleichgestellt zu werden, wird Niemand den Söhnen Zebedäi unterstellen. Auch Ps. 110, 1 liegt in dem Ausdrucke nicht Gleichstellung des Angeredeten mit Gott, sondern hohe Beehrung desselben durch Gott, am allerwenigsten Mitherrschaft oder gar Theilnahme an der göttlichen Weltregierung, was mit V. 2 geradezu streitet. (Vergl. hierüber Ewald und Olshausen z. d. St.)

**) Christus gebraucht den Ausdruck selbst Matth. 26, 64, indem er sich mit Absicht als τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως bezeichnet, und eben mit dieser Bezeichnung die Gleichstellung mit dem Vater ablehnt. Vgl. noch Apost. 2, 33 τῇ δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς, in Folge welcher Erhöhung er nicht die Welt regiert, sondern über seine Gemeinde den heil. Geist ausgießt. Eph. 1, 20 f., in welcher Stelle das Primat des erhöhten Christus über alle Creaturen entschieden hervorgehoben wird, handelt nicht entfernt von der Welt-

Der erhöhte Christus oder der Geist der Gemeinde.

§. 92. Gestützt auf die Aussagen unseres Gewissens und die Zeugnisse der h. Schrift lehren wir also, daß der erhöhte Christus im Vollbesitze der himmlischen Herrlichkeit als menschlich-vollendete Persönlichkeit, mit verklärter Leiblichkeit nach Analogie der Menschheit selbst, deren Haupt er ist, und die innerhalb der Schöpfung einen begränzten Kreis, im Weltganzen eine besondere Stelle einnimmt, in organischer Begrenzung und herrlicher Gestalt lebt und thront. Die Stätte, an welcher Christus in seiner Herrlichkeit sich befindet, und an welcher die erlöste, zur Seligkeit eingegangene, Menschheit sich um ihn sammelt, ist ein wirklicher Ort. Es ist nicht die Raumlosigkeit, nicht das Vakuum, nicht die Ueberräumlichkeit, es ist das Raum-Centrum, die kosmische Offenbarungsstätte der verklärten Schöpfung, innerhalb welcher das erhöhte Haupt der Menschheit die aus Kampf und Noth zu Sieg und Ruhm hindurchgedrungene, auf Erden verborgen gebliebene, Herrlichkeit seines Personlebens in der Einheit mit dem Vater offenbart. Denn Christus, als das von Ewigkeit her zur Offenbarung Gottes in der Welt verordnete Ebenbild des unsichtbaren Vaters, ist nach seiner Erhöhung dazu bestimmt, den Vater im Mittelpunkte der Welt zu verherrlichen, und vom Centrum der Schöpfungskreise aus das Leben Gottes nach der Peripherie auszustrahlen.

---

regierung, sondern von dem Range Christi, den er vor allen andern Creaturen einnimmt, in welcher Beziehung er schlechterdings den Vorrang hat. Eine eigentlich herrschende Stellung hat er aber nach V. 22 nur in Beziehung auf seine Gemeinde: *καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν τῇ ἐκκλησίᾳ*. — Wenn er nach Hebr. 1, 4 in Folge seines Sitzens *ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλοσύνης ἐν ὑψηλοῖς* um so viel vorzüglicher geworden ist als die Engel, *ὅσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα*, so ist der Comparativ im Verhältnisse zu den Engeln der schlagendste Beweis, daß sich der Apostel die Würde des erhöhten Christus nicht als eine absolute denkt. Noch ist zu bemerken, daß Thomasius mit Unrecht die Worte (Apok. 1, 8) *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος ὁ παντοκράτωρ* auf Christum bezieht, zum Beweise, daß er die Eigenschaft der Allmacht besessen, während alle guten Ausleger sie auf Gott beziehen (vgl. a. a. O. II, 286).

*) Die Christum in die Raumlosigkeit hinaussetzende monophysitische Dogmatik verwickelt sich besonders in Betreff der Thatsache der Himmelfahrt in die bedenklichsten Widersprüche. Einerseits soll dieselbe, in der Art wie sie Luc. 24, 51 und Apost. 1, 9 erzählt ist: *βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλ-*

Ist nun aber demzufolge der in die himmlische Herrlichkeit erhöhte Christus nicht allmächtig und allgegenwärtig, so kann er auch der

---

μῶν αὐτῶν — ein geschichtlicher Vorgang sein; andererseits soll aber doch nicht der Hingang an einen räumlichen Ort damit gemeint sein (Thomasius a. a. O. II, 283); also Weggang von einem räumlichen Ort an keinen räumlichen Ort, ein plötzliches überräumlich und ubiquitistisch Werden des Menschen Christus und nachheriges Nirgendswomehrsein! Die Behauptung, daß die h. Schrift sich den Himmel nicht innerräumlich denke, ist eine Verläugnung der biblischen Weltanschauung, wornach (1 Mos. 1, 1; Ps. 50, 4 u. s. w.) die Welt aus zwei Theilen, Himmel und Erde, besteht, der Himmel selbst (das ist die neutestamentliche Anschauung, 2 Kor. 12, 2) in eine Anzahl besonderer Räume eingetheilt erscheint. Die Annahme, daß es immaterielle Himmel gebe (Auberlen, Realencykl. VI, 100 f.) ist biblisch nicht begründet; denn auch von der σκηνὴ ἡ ἀληθινή heißt es Hebr. 8, 2 ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, sie ist also geschaffen, und das himmlische Heiligthum, τὰ ἅγια, ist nicht ungeschaffen, wie z. B. Delitzsch in seiner Erörterung zu Hebr. 8, 2 meint. Wenn es Hebr. 9, 24 heißt: οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα ἅγια εἰσῆλθεν ὁ χριστός, so ist der Gegensatz zu χειροποίητος, von Menschenhand gemacht, θεοποίητος, von Gott geschaffen, wie denn auch aus den Worten νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν deutlich erhellt, daß der Verfasser des Hebr. Briefes jenes Heiligthum als eine Stätte der Erscheinung Christi denkt. Der Raum ist aber die nothwendige Bedingung des Sichtbarwerdens. Eben weil Christus Abbild Gottes ist, und die Herrlichkeit Gottes in der Erscheinungswelt offenbaren muß, darum heißt es sein Wesen, seine wahre Menschheit, geradezu aufheben, wenn er in die Raumlosigkeit hinausgesetzt wird. Hiermit steht Hebr. 7, 20: ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος nicht im Widerspruche, da dort, wie Eph. 4, 10, nicht von dem himmlischen Wohnorte, sondern von der himmlischen Würde Christi, welche diejenige aller Creaturen übertrifft, die Rede ist. Wenn der Verf. des Hebräerbriefs (4, 14) Christum ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς nennt, so giebt ja auch Delitzsch zu, daß hier von geschaffenen Himmeln die Rede ist; er soll nun durch diese räumlich hindurchgegangen sein, um in den unerschaffenen Himmel zu gelangen. Es ist dabei nur Eins zu berücksichtigen, daß nämlich die h. Schrift von einem ungeschaffenen Himmel nichts weiß, daß dieser lediglich eine Fiktion der ubiquitistischen Dogmatik ist, daß es nach der reinen Schrift- und Heilslehre nichts Ungeschaffenes giebt außer Gott. So lange das Wort 1 Mos. 1, 1: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" noch feststeht, so lange wird auch der Himmel als ein Theil des Schöpfungsganzen nach der Grundanschauung der Schrift ein geschaffener bleiben. Mit Recht sagt Ebrard gegen Schöberlein, der (Grundlehren des Heils, 67) ebenfalls die Begriffe

Zeit nicht leiblich gegenwärtig auf Erden gedacht werden*). In der That hat er selbst so entschieden erklärt, er werde die Erde leiblich verlassen**), daß, wenn er doch, und zwar viel herrlicher als vorher, mit seinem Leibe auf ihr zurückgeblieben wäre, jene Erklärung eben so unbegreiflich wäre, als die Verheißung seiner Wiederkunft. Ist es dagegen sicher, daß er im Himmel als das Haupt auch seiner irdischen Gemeinde lebt und mit derselben in persönlich-lebendiger Gemeinschaft steht: so kann die letztere, da sie für einmal nicht mehr leiblich vermittelt ist, bis zu seiner leiblichen Wiederkunft nur eine durch die Kraft des h. Geistes bewirkte sein. Indem nämlich der zur himmlischen Herrlichkeit erhöhte Christus mit dem Vater, als dessen menschgewordenes ewiges Ebenbild, in der innigsten Persongemeinschaft lebt, sendet er vermittelst dieser seiner unauflöslichen Gemeinschaft mit dem Vater den h. Geist aus, d. h. den Geist, welcher des Vaters und sein eigener Geist ist, durch welchen sein Werk innerhalb der Menschheit fortgesetzt wird bis zur Vollendung seines Reiches auf Erden.

Der h. Geist ist ja jene dritte trinitarische Personoffenbarung Gottes an die Welt, durch welche die Welt für Gott ge-

---

Himmel und Allgegenwart Gottes vermischt (Realencyel. VI, 103): „Das mag der Himmel der (und zwar einer etwas absonderlichen) Speculation sein, es ist aber nicht der der h. Schrift."

*) Für die ganze und ungetheilte persönliche Gegenwart Christi in seiner geistleiblichen Wesenheit auf Erden, nicht minder da, wo er sich durch seinen Geist an seiner Gemeinde bezeugt, als da, wo er ihr seinen Leib im Sacramente mittheilt, nimmt Thomasius (a. a. O. II, 289) den Consensus der gesammten Kirche in Anspruch. Darunter kann er wohl nur die ältere lutherische Kirche meinen, da die Ubiquitätslehre ihr eigenthümlich ist. Die evangelische Kirche besteht aber bekanntlich zu mehr als zwei Drittheilen aus Reformirten, oder doch dem reformirten Bekenntnisse wesentlich angehörigen Denominationen, welche als nicht zu der Gesammtheit der protestantischen Kirche gehörig zu betrachten, etwas gewagt erscheinen möchte.

**) Joh. 13, 1, 36; 14, 3, 28; 16, 5, 7, 19; 17, 11: *καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ*, Die Verheißung Matth. 28, 20: *καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος* steht damit nicht in Widerspruch, da *μετά* mit dem Genitiv sehr oft von ethischem Zusammensein, Mitwirkung, Unterstützung gebräuchlich ist, gerade bei Matthäus, vgl. 12, 30 *ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ, ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ*. Aehnlich *μετ' Ἀθηναίης* bei Homer, *μετά τινος εἶναι*, auf jemandes Seite sein, Thuc. 3, 56.

wonnen, die Natur in ein Werkzeug des göttlichen Lebens verklärt wird. Als lediglich immaterieller, überräumlicher, an das Personleben Christi auf Erden jedoch geschichtlich gebundener, Geist wird er in schöpferischer Art denen mitgetheilt, welche in Folge höherer Gewissenserregung die erforderliche Empfänglichkeit zu seiner Aufnahme in sich tragen. War er vor dem Hingange Christi in die Herrlichkeit lediglich innergöttlich vorhanden: so ist er in Folge jenes Hinganges dagegen innerweltlich geworden. Christus als Geist, und zwar als der Geist des mit ihm vereinigten Vaters, d. h. als der Geist der durch die persönliche Selbstoffenbarung Gottes in ihm verklärten und erhöhten Menschheit, wirkt in der Gemeinde und auf die durch sie von der Wahrheit des Heils noch nicht durchdrungene Welt*). Sonach ist der h. Geist der Stellvertreter des in den Himmel erhöhten Personlebens Christi auf Erden**), und zwar in der Art, daß Christus in ihm, in seiner erlösenden und heiligenden Wirksamkeit, nicht aber auch noch außer ihm, in der weltregierenden des Vaters, seiner Gemeinde gegenwärtig ist***). Demgemäß geht auch das Personleben Christi, so weit es sich während der Zeit seiner Erhöhung bis zum Zeitpunkte seiner Wiederkunft auf die Menschheit bezieht, in das Leben des h. Geistes über, der in den Angehörigen Christi wohnt†), ihre Gemeinschaft mit Gott vermittelt††), und ihr eigener persönlicher Lebensgeist immer mehr werden soll†††). Aus diesem Grunde ist der Herr auf Erden nunmehr lediglich Geist geworden und sein leibliches Personleben auf so lange ganz zurückgetreten, bis sein ewiges Geistleben der Menschheit völlig eingelebt sein wird*†). Die gegenwärtige heilsgeschichtliche Periode der Menschheit ist daher

---

*) Joh. 14, 26; 16, 13.

**) Joh. 14, 11: *Κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν ἵνα ᾖ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα.*

***) Joh. 16, 14: *Ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.*

†) 1 Kor. 3, 16.

††) Röm. 8, 14 ff.

†††) Gal. 5, 16 f.

*†) Daher das merkwürdige Wort 2 Kor. 3, 17: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστιν.* 5, 16: *Εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.*

diejenige der Herrschaft des h. Geistes, und sie wird so lange dauern, bis die gottwidrige Naturbestimmtheit der Menschheit durch die Kraft des Geistes Christi im Wesentlichen überwunden, bis aus demselben Kosmos, welcher den Heiland der Welt in blinder Widerwilligkeit gegen das Heil gekreuzigt hat, ein dienstwilliges Organ der Geistesherrlichkeit dieses Gekreuzigten und Auferstandenen geworden ist.

Fünfzehntes Lehrstück.

Das Werk der Versöhnung.

*Augustinus, de natura et gratia contra Pelagium. — *Anselmus, cur Deus homo. — *H. Grotius, defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus F. Socinum. — Cotta, dissertatio, historiam doctrinae de redemtione ecclesiae exhibens (J. Gerhard, loci th. IV, 108 f.). — *De Wette, de morte Christi expiatoria commentatio, 1813. — Klaiber, die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung der Menschen, 1823 (Vgl. auch Klaiber, Studien der ev. Geistlichkeit Würtembergs, VIII, 1 u. 2.). — Bähr, die Lehre der Kirche vom Tode Jesu, in den ersten drei Jahrhunderten, vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, 1832. — *Baur, die chr. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1838. — *Hofmann, Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren, 1—4, 1857 ff.

In der Person Jesu Christi, als dem ewigen in der Erfüllung der Zeit geschichtlich gewordenen göttlichen Ebenbilde, dem einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, hat Gott mit der Menschheit sich versöhnt. Vermöge seiner versöhnenden Thätigkeit hat Jesus Christus die durch die Sünde in ihrer Gemeinschaft mit Gott gestörte Mensch-

heit in diese Gemeinschaft wieder aufgenommen und zugleich die Wirkungen der Sünde, Schuld und Strafe, aufgehoben. Dieser Erfolg ist aber nur dadurch möglich geworden, daß Jesus Christus in seiner Person das Wesen der Menschheit zur vollendeten sittlichen Darstellung gebracht, und insbesondere in seinem Leiden und Sterben, d. h. in seinem, dem Bösen gegenüber bewiesenen, siegreichen Widerstande, die Sünde in ihrer Ohnmacht eben so sehr gerichtet, als seine opferwillige, gottinnige Liebe in ihrer Herrlichkeit geoffenbart hat. Indem Gott diese sittlich vollendete Opferthat nicht bloß als einen individuellen Vorgang, sondern als eine, der gesammten in Jesu Christo vertretenen Menschheit gemeinsame, That anschaut, beurtheilt und behandelt, schaut, beurtheilt und behandelt er die Menschheit überhaupt so, als ob die durch Jesum Christum in ihr begonnene normale Entwicklung bereits vollendet wäre. Dieses Verhalten ist von Seite Gottes um so begründeter, als die in Christo vollzogene Versöhnung nicht bloß ein menschheitliches Ereigniß, sondern ein ewiges Werk Gottes selbst ist.

§. 93. Wir erinnern uns hier zunächst eines frühern Ergebnisses unserer christologischen Untersuchungen: daß nämlich die Menschwerdung Gottes in Christo als solche nicht durch die Sünde bedingt ist, sondern als das Centrum aller Selbstoffenbarungen Gottes zum Zwecke der sittlichen Vollendung der Menschheit unter allen Umständen stattgefunden haben würde. Allerdings ist nun aber in Folge der in der sittlichen Entwicklung der Menschheit durch die Sünde herbeigeführten Störung das Personleben Christi in ein ganz besonderes, auf die Sünde bezogenes, Verhältniß zur Menschheit getreten und das Werk des Mittlers hat eine andere Bedeutung gewonnen, als dies ohne das Eindringen der Sünde in das menschheitliche Gesammtleben der Fall gewesen wäre. Ist nämlich durch die Sünde — wie von uns gezeigt worden ist — die Gemeinschaft zwischen Gott und der Mensch- Das Wesen der Versöhnung.

Stelle nicht, daß die heileröffnende Wirksamkeit Christi sich auf alle Bewohner des Todtenreiches erstreckt habe. Allein, indem er eben diejenigen hervorhob, welche der alttestamentischen Heilswahrheit den beharrlichsten Widerstand entgegengestellt und das furchtbarste Strafgericht über sich herabgerufen hatten, konnte es unmöglich seine Meinung sein, die übrigen vor Christi Tod Abgeschiedenen von seiner die Todtenwelt umfassenden Heilsthätigkeit ausschließen zu wollen*).

---

legenheit und exegetischen Willkür erfundene, und später verschieden benützte und ausgeführte, Ansicht nimmt sich bei dem großen Kirchenvater immer viel erträglicher aus, als bei ihrem Restaurator Hofmann. Die Hauptschwierigkeit fand schon Augustinus in dem Umstande, quia illo tempore (Noë) Christus nondum venerat. Er sucht sie folgendermaßen zu lösen: Nondum enim venerat scilicet in carne, sicut venit quando post haec in terra visus est et cum hominibus conversatus est. Verumtamen ab initio generis humani vel ad arguendos malos sicut ad Cain ac prius ad ipsum Adam uxoremque ejus, vel ad consolandos bonos . . . ipse utique non in carne, sed in spiritu veniebat visis congruis adloquens quos volebat, sicut volebat... Ipse quidem Filius in substantia Deitatis, quoniam corpus non est, utique spiritus est. Auch zugegeben, 1 Kor. 10, 4, woselbst der den Israeliten nachfolgende Fels in der Wüste als Christus bezeichnet wird, biete eine Analogie mit unserer Stelle, was jedoch nicht zutreffend ist, da dort der Fels dem Apostel als Christus galt, während hier Christus vor seiner Menschwerdung bereits als Person messianische Wirkungen ausgeübt hätte (*πορευθεὶς*): so ist die Hofmann'sche Erklärung syntaktisch geradezu unmöglich; denn 1 Petr. 3, 18 ist wie 2, 21 lediglich von der menschgewordenen geschichtlichen Persönlichkeit Christi die Rede, von dem, der als *δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν* und *θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι — πορευθεὶς ἐκήρυξεν.* Zugleich werden die Geister, denen gepredigt wurde, als *τὰ ἐν φυλακῇ πνεύματα*, d. h. als im Hades befindliche Abgeschiedene, bezeichnet, und es bedarf einer seltsamen Umdeutungskunst, um aus dem voranstehenden *καὶ*, das auf die Lebenden, für die Christus gestorben, zurückweist, den Sinn herauszufinden, daß der Apostel mit jener Bezeichnung nicht sagen wolle, sie seien schon in Haft gewesen, als Christus ihnen predigte. Zezschwitz hat in neuerer Zeit (a. a. O., 38 f.) wieder den Beweis zu führen gesucht, daß die Hadespredigt Christi praedicatio terribilis gewesen sei, und zwar so, daß er auf 2, 4 ff. des kritisch sehr zweifelhaften zweiten Petrinischen Briefes zurückgeht und dabei übersieht, daß die *εἰς ἡμέραν κρίσεως* Aufbewahrten (2, 9) die 2, 4 erwähnten Engel, und nicht Menschen sind.

*) Vergl. besonders 4, 6, woraus deutlich hervorgeht, daß die Heilspredigt allen Todten gegolten hat. (Vergl. Weiß a. a. O., 228 ff.) Die

will, was in der Welt überhaupt nicht sein soll, was, wo es ist, nur so zu sein vermag, daß es doch eigentlich nicht ist, darum stets wieder aufgehoben und in den Entwicklungsproceß des Guten aufgenommen werden muß: so muß Gott sie verwerfen, und, was die Schrift den Zorn Gottes über die Sünde nennt, ist — der bildlichen Vorstellung entkleidet — das schlechthinige Nichtwollen Gottes in Betreff der Sünde, welches bei fortgesetztem Sündigen ein Wollen der verderblichen Wirkungen der Sünde mit Beziehung auf den Sünder, d. h. der Strafe, ist *).

Insofern nun aber jeder Mensch in Folge seiner Naturbeschaffenheit ein Sünder ist, so ist auch in Beziehung auf jeden Menschen, d. h. auf die Menschheit als solche, ein Verhältniß Gottes eingetreten, welches mit dem ursprünglichen Liebeswillen Gottes in Betreff derselben anscheinend in Widerspruch steht. Gott hat innerhalb der sündlichen Entwicklung der Menschheit zu dem Menschen als solchem ein Doppelverhältniß; er will ihn (als Menschen), und will ihn auch wieder nicht (als Sünder); und so ist die Menschheit in Gottes Augen Beides: angenommen und verworfen, in Gemeinschaft mit Gott und in Entfremdung von Gott.

Unstreitig ist sie beides nicht auf gleiche Weise. Sie ist angenommen und in Gemeinschaft mit Gott in ewiger, verworfen und in Entfremdung von Gott in zeitlicher, und darum lediglich vorübergehender Weise. Die Erwählung der Menschheit für Gott ist ein ewiger Akt Gottes selbst; die Entfremdung der Menschheit von Gott ist ein zeitgeschichtlicher Akt lediglich des Menschen. Daher kann auch das Mißwollen Gottes in Betreff der Menschheit nicht ihrer letzten und höchsten Bestimmung, sondern nur ihrer vorübergehenden zeitlichen Abweichung

*) Es ist ein grundloses Vorurtheil zu meinen, daß die Vorstellung eines göttlichen Zorns über die Sünde lediglich dem alttestamentlichen Ideenkreise angehöre. Nennt doch Paulus (Eph. 2, 3) die Menschen τέκνα φύσει ὀργῆς. Man vgl. noch Röm. 1, 18 und den Ausdruck ἡμέρα ὀργῆς (Röm. 2, 5) vom göttlichen Gerichtstage. Gott als ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν (Röm. 3, 5) wird vom Apostel gerechtfertigt. Siehe noch Eph. 5, 6; Kol. 3, 6 u. s. w., wo mit dem zukünftigen Zorne Gottes gedroht wird. Auch Christus gebraucht den Ausdruck ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, Joh. 3, 36.

heit theilweise unterbrochen worden; ist die letztere der Schuld und Strafe verfallen; ist eine begriffswidrige Verwicklung an die Stelle der begriffsgemäßen Entwicklung in ihr getreten; klafft ein tiefer Riß durch das menschheitliche Gesammtleben hindurch, zu dessen Heilung es an ihr innewohnenden ausreichenden Kräften gänzlich mangelt: wie hätte denn das unaufhaltsame Vorschreiten der verderblichen Macht der Sünde in seinem Laufe anders gehemmt, wie die unterdrückte Herrschaft des Guten anders wiederhergestellt werden können, als durch eine unmittelbare Lebensmittheilung Gottes, als durch einen derartigen Umschwung, eine so beschaffene sittliche Krise im innersten Lebenspunkte der Menschheit selbst, daß die Wiederherstellung nicht als ein ihr zufällig begegnendes Schicksal, sondern als ihre eigne, mit sittlicher Nothwendigkeit aus ihr hervorgehende, That begriffen werden muß?

Jene göttliche Lebensmittheilung mußte nothwendig dem Wesen der Menschheit gleichartig, der Gottesempfänglichkeit derselben angemessen sein. Wie die Sünde eine sittliche Unthat war, so mußte die Heilung von der Sünde eine sittliche Machtthat sein; wie jene ihre tiefste Wurzel in einem mißbräuchlichen Akte der Freiheit hatte, so mußte diese umgekehrt ein Akt des rechten Freiheitsgebrauches sein. Nicht wie durch einen Zauberschlag, nicht durch plötzlich wirkende Wundermagie, konnte das große Werk der Befreiung von der Sünde, und der Erhebung der Menschheit zu erneuerter herrlicher Gottesgemeinschaft, zu Stande kommen; es hätte in diesem Falle der Menschheit nicht als ihr eigenes angehört. Auf dem Wege sittlicher Arbeit und ausdauernden Kampfes, auf demselben Wege, auf welchem Jesus Christus selbst die Krone persönlicher Vollendung errungen hatte, sollte die Menschheit, ihrem verklärten Vorkämpfer nacheifernd, das höchste Ziel erringen.

Als Jesus Christus seine messianische Laufbahn eröffnete, ruhte auf der Menschheit drückender als je das Bewußtsein ihrer Gottentfremdung, des auf ihr lastenden göttlichen Zornes. Wie auf der einen Seite das Gewissen uns die Stärke der göttlichen Liebe bezeugt, die ja gerade darin am Entschiedensten hervortritt, daß Gott auch in dem Sünder noch unmittelbar sich selbst mittheilt, eben so bezeugt es uns auf der anderen die Stärke des göttlichen Zornes: die Stärke der Liebe gegen die Sünder, des Zornes gegen die Sünde. Da die Sünde ist, was Gott nicht

will, was in der Welt überhaupt nicht sein soll, was, wo es ist, nur so zu sein vermag, daß es doch eigentlich nicht ist, darum stets wieder aufgehoben und in den Entwicklungsproceß des Guten aufgenommen werden muß: so muß Gott sie verwerfen, und, was die Schrift den Zorn Gottes über die Sünde nennt, ist — der bildlichen Vorstellung entkleidet — das schlechthinige Nichtwollen Gottes in Betreff der Sünde, welches bei fortgesetztem Sündigen ein Wollen der verderblichen Wirkungen der Sünde mit Beziehung auf den Sünder, d. h. der Strafe, ist *).

Insofern nun aber jeder Mensch in Folge seiner Naturbeschaffenheit ein Sünder ist, so ist auch in Beziehung auf jeden Menschen, d. h. auf die Menschheit als solche, ein Verhältniß Gottes eingetreten, welches mit dem ursprünglichen Liebeswillen Gottes in Betreff derselben anscheinend in Widerspruch steht. Gott hat innerhalb der sündlichen Entwicklung der Menschheit zu dem Menschen als solchem ein Doppelverhältniß; er will ihn (als Menschen), und will ihn auch wieder nicht (als Sünder); und so ist die Menschheit in Gottes Augen Beides: angenommen und verworfen, in Gemeinschaft mit Gott und in Entfremdung von Gott.

Unstreitig ist sie beides nicht auf gleiche Weise. Sie ist angenommen und in Gemeinschaft mit Gott in ewiger, verworfen und in Entfremdung von Gott in zeitlicher, und darum lediglich vorübergehender Weise. Die Erwählung der Menschheit für Gott ist ein ewiger Akt Gottes selbst; die Entfremdung der Menschheit von Gott ist ein zeitgeschichtlicher Akt lediglich des Menschen. Daher kann auch das Mißwollen Gottes in Betreff der Menschheit nicht ihrer letzten und höchsten Bestimmung, sondern nur ihrer vorübergehenden zeitlichen Abweichung

*) Es ist ein grundloses Vorurtheil zu meinen, daß die Vorstellung eines göttlichen Zorns über die Sünde lediglich dem alttestamentlichen Ideenkreise angehöre. Nennt doch Paulus (Eph. 2, 3) die Menschen τέκνα φύσει ὀργῆς. Man vgl. noch Röm. 1, 18 und den Ausdruck ἡμέρα ὀργῆς (Röm. 2, 5) vom göttlichen Gerichtstage. Gott als ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν (Röm. 3, 5) wird vom Apostel gerechtfertigt. Siehe noch Eph. 5, 6; Kol. 3, 6 u. s. w., wo mit dem zukünftigen Zorne Gottes gedroht wird. Auch Christus gebraucht den Ausdruck ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, Joh. 3, 36.

von ihrer ewigen Bestimmung gelten. Muß nun die ewige Abzweckung Gottes in Beziehung auf die Menschheit, sofern Gottes Allmacht nicht unwirksam bleiben kann*), sich nothwendig verwirklichen, so entsteht die Frage: auf welchem Wege dies nun geschehen kann? Da, wie wir gesehen haben, die Menschheit als solche innerhalb ihrer gottwidrigen Selbstbestimmung sich nicht selbst gottgemäß zu vollenden im Stande ist: so ist eine Herstellung ihrer normalen Entwicklung nur möglich durch Gott selbst, d. h. durch eine derartige göttliche Selbstmittheilung, daß ein neuer, die Sünde und ihre verderblichen Wirkungen überwindender, Lebensquell in ihrer Mitte sich eröffnet. Damit dieser Quell nun aber ihren Organismus wirksam durchströmen und sittliche schöpferische Wirkungen in ihr erzeugen kann, zu dem Zwecke muß er aus dem Mittelpunkte der Menschheit heraus sich durch alle ihre Theile bis nach der äußersten Peripherie ergießen; es muß, was an sich Gottes heilskräftige That ist, zeitgeschichtlich der Menschheit heilswirksame That werden. In diesem Punkte liegt das Problem des ersten Werkes Jesu Christi, der Versöhnung, beschlossen.

An und für sich ist es allerdings eine nicht durchaus begriffsgemäße Vorstellung, wenn wir uns Gott in seinem Verhältnisse zur Menschheit unversöhnt, d. h. in einer mißwollenden Spannung zu ihr sich verhaltend, vorstellen. Wäre eine solche Spannung in Gott wirklich vorhanden: so ließe sich bei der Unveränderlichkeit Gottes nicht denken, wie sie wieder aufgehoben werden sollte? Und doch ist es augenscheinlich nicht der Mensch, der sie wieder aufzuheben vermag. Wenn ohne alle Frage der die Sünde nicht wollende und den Sünder fortwährend unter die Wirkungen der Sünde, d. h. die Strafe, stellende Gott ausschließlich diejenigen Veranstaltungen trifft, welche die Sünde in ihrem Wesen wie in ihren Wirkungen wieder aufzuheben vermögen: ist denn das nicht ein unwidersprechlicher Beweis dafür, daß jene Spannung keine wirklich innergöttliche ist, daß sie nicht in dem Wesen Gottes, welches die Liebe ist, wurzelt, und daß sie in dem Selbstbewußtsein Gottes von seinem Sohne in ewiger Lösung begriffen ist? Die zeitgeschichtliche Erscheinung Jesu Christi ist in der That die

*) Vgl. oben, S. 478.

reelle Lösung jener Spannung; in dem auf Erden vollkommen bewährten und zum Himmel siegreich erhöhten Menschen versöhnt Gott sich mit der Menschheit selbst.

Nicht sind es also die Menschen, welche sich mit Gott versöhnen; denn dies könnte ja nur durch Aufhebung der Sünde vermittelst einer menschlichen Kraftanstrengung geschehen, wie sie in Folge ihrer gottwidrigen Entwicklung der Menschheit unmöglich geworden ist. Es ist Gott selbst, der sich mit den Menschen versöhnt; Gott ist es, der ungeachtet des Umstandes, daß die Menschen Sünder und die Sünde ein Gegenstand seines Zorns ist, sich in der Person Jesu Christi den Sündern selbst mittheilt, und in dieser Selbstmittheilung sie als solche behandelt, die er liebt, und deren Heilsvollendung er von Ewigkeit her beschlossen hat.

Daß es nicht der Mensch ist, welcher sich mit Gott, sondern Gott, welcher sich mit dem Menschen versöhnt: das ist die gewichtige Wahrheit, welche durch Gewissen, Schrift und Ueberlieferung, trotz so vielfach dagegen erhobener Einsprüche, immer aufs Neue wieder mächtig bezeugt wird. Sie ist durch das Gewissen bezeugt; denn dieses ist sich der Gemeinschaft mit Gott als einer Thatsache, welche lediglich durch Gott, der Entfremdung von Gott als einer Thatsache, welche lediglich durch den Menschen gesetzt ist, bewußt. Die Aufhebung der Entfremdung kann mithin unmöglich durch den Faktor bewirkt werden, der sie ausschließlich und fortwährend verschuldet, sondern nur durch denjenigen, von dem die Gottesgemeinschaft ausschließlich und fortwährend ausgeht. Sie ist durch die Schrift bezeugt; denn von dem ersten Augenblicke der gottwidrigen Selbstbestimmung des Menschen an thut diese kund, wie Gott sich dem von ihm entfremdeten Menschen heilsgeschichtlich geoffenbart, insbesondere thut sie dar, wie die Erscheinung Christi in der Welt Gottes ewiges Werk, wie Gott selbst es ist, der in Christo sich mit der Menschheit versöhnt*). Sie ist durch die

*) Er ist beachtenswerth, wie dem gefallenen Menschen, der nicht mehr an Gott, sondern nur noch an sich selbst dachte, zuerst Gottes Stimme (1 Mos. 3, 8) entgegenkommt, und wie ihn Gott ruft. So gehen auch die alttestamentischen Bundesstiftungen niemals von

Ueberlieferung bezeugt; denn wie viele Mißverständnisse und Mißdeutungen innerhalb des kirchlichen Lehrtropus gerade an diese Lehre sich auch angeschlossen haben: darin, daß das kirchliche Dogma gegen jeden Versuch, die Menschheit aus ihrer eigenen, sündlich bestimmten, Entwicklung sich mit Gott versöhnen zu lassen, entschiedenen Protest einlegte, hat es einem tiefen Wahrheitsbedürfnisse gefolgt. Zweimal vor der Reformation war die Kernwahrheit dieses Dogmas ernstlich bedroht: erstens durch den Pelagianismus, zweitens durch den Romanismus; durch den ersteren, so fern er die sittliche Entwicklung des Menschen als einen schlechthin in dessen Willkür gelegenen Akt der Freiheit betrachtete *),

dem Menschen, sondern immer von Gott aus. Gott redet zuerst zu Noah, nicht Noah zuerst zu Gott (1 Mos. 6, 13); eben so redet Gott zuerst zu Abraham (1 Mos. 12, 1 f.); Gott erwählt Mose, um durch ihn dem ebenfalls von ihm erwählten Volke seinen Heilswillen kund zu thun (2 Mos. 3, 2 f.). Die theokratischen Heilsveranstaltungen gehen, wie das Gesetz, nicht von den Israeliten, sondern immer von Gott aus, der auch eine vorläufige Versöhnungsstätte unter ihnen aufrichten läßt, das Versammlungszelt, wo er mit seinem Volke, d. h. seinen priesterlichen Vertretern, zusammenkommt (2 Mos. 30, 36). Die ganze alttestamentische Heilsgeschichte hat zum Zwecke, das gnädige Walten Gottes über seinem Volke, trotz des Ungehorsams desselben und der dadurch unvermeidlich gewordenen-Strafgerichte, darzustellen, vgl. Ps. 135 und 136; Jerem. 32, 17 f. Gott sendet die Propheten — die Friedensboten (Jes. 41, 27). Er hat schon im alten Bunde den großen Wiederhersteller, den Messias, verheißen. Er hat zuerst die Zeichen der Versöhnung, den Regenbogen und das Opfer, gestiftet, und den Geist der Versöhnung der zukünftigen Gemeinde (Joel 3, 1) verheißen. Er hat zur Zeit der Erfüllung Jesum Christum gesandt. Ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ — sagt Röm. 5, 10 Paulus, vgl. 2 Kor. 5, 19 f.: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ. Daher auch Röm. 5, 11 der Ausdruck καταλλαγὴν λαμβάνειν.

*) Pelagius ep. ad Demetr., 73: Si vis propositi tui magnitudinem aequare moribus et per omnia Deo copulari, si leve ac suave jugum Christi suavius tibi leviusque vis facere, nunc maxime in beata vita curam impende, nunc stude, ut calentem recentis fidem conversionis novus semper ardor accendat . . . Quidquid in te primum institueris, hoc manebit, et ad initiorum tuorum regulam reliqua vita decurret. Finis in ipso exordio cogitandus est, qualis ad illum ultimum diem pervenire cupis, talis nunc jam esse conare. Eine schlechthinige Selbstversicherungstheorie. Vgl. noch den Ausspruch des Julianus (op. imp. I, 96): Et in peccante hanc esse liberi arbitrii naturam, per quam potest a peccato desinere, quae fuit in eo ut posset a justitia deviare.

durch den letzteren, so fern er an die Stelle der versöhnenden Kraft des Personlebens Christi die Genugthuungskraft der kirchlichen Satisfactionen setzte *). Um so entschiedener mußte auf Seite des Protestantismus das Bedürfniß hervortreten, das menschliche Verdienst als solches für durchaus unfähig und ungenügend zur Erwirkung der Versöhnung mit Gott zu erklären, und diese ausschließlich als ein Werk und eine Wirkung Gottes zur Anerkennung zu bringen.

Gleichwohl ist die Versöhnung nicht ein Werk Gottes schlechthin. Wenn auch im Alten Testamente manche Aussprüche vorkommen, welche die Sündenvergebung, die ja nichts anderes als die Inswerksetzung der Versöhnung ist, an gar keine Bedingung auf Seite des Menschen zu knüpfen scheinen: **) so

---

*) Thomas von Aquino (Summa, III., Suppl. qu. V, 1 f.): Dicendum, quod solus Deus est causa efficiens principalis remissionis peccati, sed causa dispositiva potest etiam esse ex nobis. Daher der Satz art. 2: contritio sive ex parte caritatis sive ex parte doloris sensibilis consideretur, tanta esse potest, ut ad plenam culpae et poenae deletionem sufficiat. . . . Und dem Einwande, der dolor contritionis sei doch immer quantitativ nur von endlicher Wirkung, wird mit der Antwort begegnet: habet tamen infinitam virtutem ex caritate, qua informatur et secundum hoc potest valere ad deletionem culpae et poenae. Die tridentinischen Beschlüsse lehnen sich an die von Thomas ausgebildete Theorie an (Conc. trid. sess., XIV, 8 f.). Es heißt: Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum. Die Theilung zwischen der von Christo und der von dem Menschen ausgehenden Kraft ist also in der Art, daß der Mensch die Versöhnung wirkt, Christus mitwirkt: eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus; wozu noch kommt: tantam esse divinae munificentiae largitatem, ut non solum poenis sponte a nobis pro vindicando peccato susceptis, aut sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis, sed etiam . . . temporalibus flagellis a Deo inflictis et a nobis patienter toleratis apud Deum Patrem per Jesum Christum satisfacere valeamus. Vgl. auch die treffliche Schrift von Steitz, das römische Bußsacrament, 166 f., 190 f.

**) Wir verweisen beispielsweise auf Ps. 130 und den merkwürdigen V. 4: כִּי־עִמְּךָ הַסְּלִיחָה לְמַעַן תִּוָּרֵא bei dir ist die Vergebung, d. h. es gehört zu deinem Wesen zu vergeben, um auf diesem Wege Gottesfurcht unter den Menschen hervorzubringen, so daß die vergebende Gnade Gottes damit als heilsschöpferische anerkannt ist.

Der erhöhte Christus oder der Geist der Gemeinde.

§. 92. Gestützt auf die Aussagen unseres Gewissens und die Zeugnisse der h. Schrift lehren wir also, daß der erhöhte Christus im Vollbesitze der himmlischen Herrlichkeit als menschlich-vollendete Persönlichkeit, mit verklärter Leiblichkeit nach Analogie der Menschheit selbst, deren Haupt er ist, und die innerhalb der Schöpfung einen begränzten Kreis, im Weltganzen eine besondere Stelle einnimmt, in organischer Begrenzung und herrlicher Gestalt lebt und thront. Die Stätte, an welcher Christus in seiner Herrlichkeit sich befindet, und an welcher die erlöste, zur Seligkeit eingegangene, Menschheit sich um ihn sammelt, ist ein wirklicher Ort. Es ist nicht die Raumlosigkeit, nicht das Vakuum, nicht die Ueberräumlichkeit, es ist das Raum-Centrum, die kosmische Offenbarungsstätte der verklärten Schöpfung, innerhalb welcher das erhöhte Haupt der Menschheit die aus Kampf und Noth zu Sieg und Ruhm hindurchgedrungene, auf Erden verborgen gebliebene, Herrlichkeit seines Personlebens in der Einheit mit dem Vater offenbart. Denn Christus, als das von Ewigkeit her zur Offenbarung Gottes in der Welt verordnete Ebenbild des unsichtbaren Vaters, ist nach seiner Erhöhung dazu bestimmt, den Vater im Mittelpunkte der Welt zu verherrlichen, und vom Centrum der Schöpfungskreise aus das Leben Gottes nach der Peripherie auszustrahlen.

---

regierung, sondern von dem Range Christi, den er vor allen andern Creaturen einnimmt, in welcher Beziehung er schlechterdings den Vorrang hat. Eine eigentlich herrschende Stellung hat er aber nach V. 22 nur in Beziehung auf seine Gemeinde: *καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν τῇ ἐκκλησίᾳ.* — Wenn er nach Hebr. 1, 4 in Folge seines Sitzens *ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλοσύνης ἐν ὑψηλοῖς* um so viel vorzüglicher geworden ist als die Engel, *ὅσῳ διαφορώτερον παρ᾽ αὐτοὺς κεκληρονόμηκεν ὄνομα*, so ist der Comparativ im Verhältnisse zu den Engeln der schlagendste Beweis, daß sich der Apostel die Würde des erhöhten Christus nicht als eine absolute denkt. Noch ist zu bemerken, daß Thomasius mit Unrecht die Worte (Apok. 1, 8) *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος ὁ παντοκράτωρ* auf Christum bezieht, zum Beweise, daß er die Eigenschaft der Allmacht besessen, während alle guten Ausleger sie auf Gott beziehen (vgl. a. a. O. II, 286).

*) Die Christum in die Raumlosigkeit hinaussetzende monophysitische Dogmatik verwickelt sich besonders in Betreff der Thatsache der Himmelfahrt in die bedenklichsten Widersprüche. Einerseits soll dieselbe, in der Art wie sie Luc. 24, 51 und Apost. 1, 9 erzählt ist: *βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλ-*

Ist nun aber demzufolge der in die himmlische Herrlichkeit erhöhte Christus nicht allmächtig und allgegenwärtig, so kann er auch der

---

μῶν αὐτῶν — ein geschichtlicher Vorgang sein; andererseits soll aber doch nicht der Hingang an einen räumlichen Ort damit gemeint sein (Thomasius a. a. O. II, 283); also Weggang von einem räumlichen Ort an keinen räumlichen Ort, ein plötzliches überräumlich und ubiquitistisch Werden des Menschen Christus und nachheriges Nirgendswomehrsein! Die Behauptung, daß die h. Schrift sich den Himmel nicht innerräumlich denke, ist eine Verläugnung der biblischen Weltanschauung, wornach (1 Mos. 1, 1; Ps. 50, 4 u. s. w.) die Welt aus zwei Theilen, Himmel und Erde, besteht, der Himmel selbst (das ist die neutestamentliche Anschauung, 2 Kor. 12, 2) in eine Anzahl besonderer Räume eingetheilt erscheint. Die Annahme, daß es immaterielle Himmel gebe (Auberlen, Realencykl. VI, 100 f.) ist biblisch nicht begründet; denn auch von der σκηνή ἡ ἀληθινή heißt es Hebr. 8, 2 ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, sie ist also geschaffen, und das himmlische Heiligthum, τὰ ἅγια, ist nicht ungeschaffen, wie z. B. Delitzsch in seiner Erörterung zu Hebr. 8, 2 meint. Wenn es Hebr. 9, 24 heißt: οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα ἅγια εἰςῆλθεν ὁ χριστός, so ist der Gegensatz zu χειροποίητος, von Menschenhand gemacht, θεοποίητος, von Gott geschaffen, wie denn auch aus den Worten νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν deutlich erhellt, daß der Verfasser des Hebr. Briefes jenes Heiligthum als eine Stätte der Erscheinung Christi denkt. Der Raum ist aber die nothwendige Bedingung des Sichtbarwerdens. Eben weil Christus Abbild Gottes ist, und die Herrlichkeit Gottes in der Erscheinungswelt offenbaren muß, darum heißt es sein Wesen, seine wahre Menschheit, geradezu aufheben, wenn er in die Raumlosigkeit hinausgesetzt wird. Hiermit steht Hebr. 7, 20: ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος nicht im Widerspruche, da dort, wie Eph. 4, 10, nicht von dem himmlischen Wohnorte, sondern von der himmlischen Würde Christi, welche diejenige aller Creaturen übertrifft, die Rede ist. Wenn der Verf. des Hebräerbriefs (4, 14) Christum ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς nennt, so giebt ja auch Delitzsch zu, daß hier von geschaffenen Himmeln die Rede ist; er soll nun durch diese räumlich hindurchgegangen sein, um in den unerschaffenen Himmel zu gelangen. Es ist dabei nur Eins zu berücksichtigen, daß nämlich die h. Schrift von einem ungeschaffenen Himmel nichts weiß, daß dieser lediglich eine Fiktion der ubiquitistischen Dogmatik ist, daß es nach der reinen Schrift- und Heilslehre nichts Ungeschaffenes giebt außer Gott. So lange das Wort 1 Mos. 1, 1: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" noch feststeht, so lange wird auch der Himmel als ein Theil des Schöpfungsganzen nach der Grundanschauung der Schrift ein geschaffener bleiben. Mit Recht sagt Ebrard gegen Schöberlein, der (Grundlehren des Heils, 67) ebenfalls die Begriffe

Zeit nicht leiblich gegenwärtig auf Erden gedacht werden*). In der That hat er selbst so entschieden erklärt, er werde die Erde leiblich verlassen**), daß, wenn er doch, und zwar viel herrlicher als vorher, mit seinem Leibe auf ihr zurückgeblieben wäre, jene Erklärung eben so unbegreiflich wäre, als die Verheißung seiner Wiederkunft. Ist es dagegen sicher, daß er im Himmel als das Haupt auch seiner irdischen Gemeinde lebt und mit derselben in persönlich-lebendiger Gemeinschaft steht: so kann die letztere, da sie für einmal nicht mehr leiblich vermittelt ist, bis zu seiner leiblichen Wiederkunft nur eine durch die Kraft des h. Geistes bewirkte sein. Indem nämlich der zur himmlischen Herrlichkeit erhöhte Christus mit dem Vater, als dessen menschgewordenes ewiges Ebenbild, in der innigsten Persongemeinschaft lebt, sendet er vermittelst dieser seiner unauflöslichen Gemeinschaft mit dem Vater den h. Geist aus, d. h. den Geist, welcher des Vaters und sein eigener Geist ist, durch welchen sein Werk innerhalb der Menschheit fortgesetzt wird bis zur Vollendung seines Reiches auf Erden.

Der h. Geist ist ja jene dritte trinitarische Personoffenbarung Gottes an die Welt, durch welche die Welt für Gott ge-

---

Himmel und Allgegenwart Gottes vermischt (Realencykl. VI, 103): „Das mag der Himmel der (und zwar einer etwas absonderlichen) Speculation sein, es ist aber nicht der der h. Schrift.“

*) Für die ganze und ungetheilte persönliche Gegenwart Christi in seiner geistleiblichen Wesenheit auf Erden, nicht minder da, wo er sich durch seinen Geist an seiner Gemeinde bezeugt, als da, wo er ihr seinen Leib im Sacramente mittheilt, nimmt Thomasius (a. a. O. II, 289) den Consensus der gesammten Kirche in Anspruch. Darunter kann er wohl nur die ältere lutherische Kirche meinen, da die Ubiquitätslehre ihr eigenthümlich ist. Die evangelische Kirche besteht aber bekanntlich zu mehr als zwei Drittheilen aus Reformirten, oder doch dem reformirten Bekenntnisse wesentlich angehörigen Denominationen, welche als nicht zu der Gesammtheit der protestantischen Kirche gehörig zu betrachten, etwas gewagt erscheinen möchte.

**) Joh. 13, 1, 36; 14, 3, 28; 16, 5, 7, 19; 17, 11: *καὶ οὐκέτι εἰμὶ ἐν τῷ κόσμῳ*, Die Verheißung Matth. 28, 20: *καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμὶ πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος* steht damit nicht in Widerspruch, da *μετά* mit dem Genitiv sehr oft von ethischem Zusammensein, Mitwirkung, Unterstützung gebräuchlich ist, gerade bei Matthäus, vgl. 12, 30 *ὁ μὴ ὢν μετ' ἐμοῦ, ὁ μὴ συνάγων μετ' ἐμοῦ.* Aehnlich *μετ' Ἀθηναίης* bei Homer, *μετά τινος εἶναι*, auf jemandes Seite sein, Thuc. 3, 56.

wonnen, die Natur in ein Werkzeug des göttlichen Lebens verklärt wird. Als lediglich immaterieller, überräumlicher, an *das Personleben Christi auf Erden jedoch geschichtlich gebundener*, Geist wird er in schöpferischer Art denen mitgetheilt, welche in Folge höherer Gewissenserregung die erforderliche Empfänglichkeit zu seiner Aufnahme in sich tragen. War er vor dem Hingange Christi in die Herrlichkeit lediglich *innergöttlich* vorhanden: so ist er in Folge jenes Hinganges dagegen *innerweltlich* geworden. Christus *als Geist*, und zwar als der Geist des mit ihm vereinigten Vaters, d. h. als der Geist der durch die persönliche Selbstoffenbarung Gottes in ihm verklärten und erhöhten Menschheit, wirkt in der Gemeinde und auf die durch sie von der Wahrheit des Heils noch nicht durchdrungene Welt*). Sonach ist der h. Geist der *Stellvertreter* des in den Himmel erhöhten Personlebens Christi *auf Erden***), und zwar in der Art, daß Christus *in ihm*, in seiner erlösenden und heiligenden Wirksamkeit, nicht aber *auch noch außer ihm*, in der weltregierenden des Vaters, seiner Gemeinde *gegenwärtig* ist***). Demgemäß *geht* auch das Personleben Christi, *so weit* es sich während der Zeit seiner Erhöhung bis zum Zeitpunkte seiner Wiederkunft *auf die Menschheit* bezieht, *in das Leben des h. Geistes über*, der in den Angehörigen Christi wohnt†), ihre Gemeinschaft mit Gott vermittelt††), und ihr eigener persönlicher Lebensgeist immer mehr werden soll†††). Aus diesem Grunde ist der Herr auf Erden nunmehr *lediglich Geist* geworden und sein leibliches Personleben auf so lange ganz zurückgetreten, bis sein ewiges Geistleben der Menschheit völlig eingelebt sein wird*†). Die gegenwärtige heilsgeschichtliche Periode der Menschheit ist daher

---

*) Joh. 14, 26; 16, 13.

**) Joh. 14, 11: *Κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν ἵνα ᾖ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα.*

***) Joh. 16, 14: *Ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.*

†) 1 Kor. 3, 16.

††) Röm. 8, 14 ff.

†††) Gal. 5, 16 f.

*†) Daher das merkwürdige Wort 2 Kor. 3, 17: *ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν*. 5, 16: *Εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.*

diejenige der Herrschaft des h. Geistes, und sie wird so lange dauern, bis die gottwidrige Naturbestimmtheit der Menschheit durch die Kraft des Geistes Christi im Wesentlichen überwunden, bis aus demselben Kosmos, welcher den Heiland der Welt in blinder Widerwilligkeit gegen das Heil gekreuzigt hat, ein dienstwilliges Organ der Geistesherrlichkeit dieses Gekreuzigten und Auferstandenen geworden ist.

Fünfzehntes Lehrstück.

Das Werk der Versöhnung.

*Augustinus, de natura et gratia contra Pelagium. — *Anselmus, cur Deus homo. — *H. Grotius, defensio fidei catholicae de satisfactione Christi adversus F. Socinum. — Cotta, dissertatio, historiam doctrinae de redemtione ecclesiae exhibens (J. Gerhard, loci th. IV, 108 f.). — *De Wette, de morte Christi expiatoria commentatio, 1813. — Klaiber, die Lehre von der Versöhnung und Rechtfertigung der Menschen, 1823 (Vgl. auch Klaiber, Studien der ev. Geistlichkeit Würtembergs, VIII, 1 u. 2.). — Bähr, die Lehre der Kirche vom Tode Jesu, in den ersten drei Jahrhunderten, vollständig und mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, 1832. — *Baur, die chr. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 1838. — *Hofmann, Schutzschriften für eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren, 1—4, 1857 ff.

In der Person Jesu Christi, als dem ewigen in der Erfüllung der Zeit geschichtlich gewordenen göttlichen Ebenbilde, dem einigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, hat Gott mit der Menschheit sich versöhnt. Vermöge seiner versöhnenden Thätigkeit hat Jesus Christus die durch die Sünde in ihrer Gemeinschaft mit Gott gestörte Mensch-

heit in diese Gemeinschaft wieder aufgenommen und zugleich die Wirkungen der Sünde, Schuld und Strafe, aufgehoben. Dieser Erfolg ist aber nur dadurch möglich geworden, daß Jesus Christus in seiner Person das Wesen der Menschheit zur vollendeten sittlichen Darstellung gebracht, und insbesondere in seinem Leiden und Sterben, d. h. in seinem, dem Bösen gegenüber bewiesenen, siegreichen Widerstande, die Sünde in ihrer Ohnmacht eben so sehr gerichtet, als seine opferwillige, gottinnige Liebe in ihrer Herrlichkeit geoffenbart hat. Indem Gott diese sittlich vollendete Opferthat nicht bloß als einen individuellen Vorgang, sondern als eine, der gesammten in Jesu Christo vertretenen Menschheit gemeinsame, That anschaut, beurtheilt und behandelt, schaut, beurtheilt und behandelt er die Menschheit überhaupt so, als ob die durch Jesum Christum in ihr begonnene normale Entwicklung bereits vollendet wäre. Dieses Verhalten ist von Seite Gottes um so begründeter, als die in Christo vollzogene Versöhnung nicht bloß ein menschheitliches Ereigniß, sondern ein ewiges Werk Gottes selbst ist.

§. 93. Wir erinnern uns hier zunächst eines frühern Ergebnisses unserer christologischen Untersuchungen: daß nämlich die Menschwerdung Gottes in Christo als solche nicht durch die Sünde bedingt ist, sondern als das Centrum aller Selbstoffenbarungen Gottes zum Zwecke der sittlichen Vollendung der Menschheit unter allen Umständen stattgefunden haben würde. Allerdings ist nun aber in Folge der in der sittlichen Entwicklung der Menschheit durch die Sünde herbeigeführten Störung das Personleben Christi in ein ganz besonderes, auf die Sünde bezogenes, Verhältniß zur Menschheit getreten und das Werk des Mittlers hat eine andere Bedeutung gewonnen, als dies ohne das Eindringen der Sünde in das menschheitliche Gesammtleben der Fall gewesen wäre. Ist nämlich durch die Sünde — wie von uns gezeigt worden ist — die Gemeinschaft zwischen Gott und der Mensch- Das Wesen der Versöhnung.

heit theilweise unterbrochen worden; ist die letztere der Schuld und Strafe verfallen; ist eine begriffswidrige Verwicklung an die Stelle der begriffsgemäßen Entwicklung in ihr getreten; klafft ein tiefer Riß durch das menschheitliche Gesammtleben hindurch, zu dessen Heilung es an ihr innewohnenden ausreichenden Kräften gänzlich mangelt: wie hätte denn das unaufhaltsame Vorschreiten der verderblichen Macht der Sünde in seinem Laufe anders gehemmt, wie die unterdrückte Herrschaft des Guten anders wiederhergestellt werden können, als durch eine unmittelbare Lebensmittheilung Gottes, als durch einen derartigen Umschwung, eine so beschaffene sittliche Krise im innersten Lebenspunkte der Menschheit selbst, daß die Wiederherstellung nicht als ein ihr zufällig begegnendes Schicksal, sondern als ihre eigne, mit sittlicher Nothwendigkeit aus ihr hervorgehende, That begriffen werden muß?

Jene göttliche Lebensmittheilung mußte nothwendig dem Wesen der Menschheit gleichartig, der Gottesempfänglichkeit derselben angemessen sein. Wie die Sünde eine sittliche Unthat war, so mußte die Heilung von der Sünde eine sittliche Machtthat sein; wie jene ihre tiefste Wurzel in einem mißbräuchlichen Akte der Freiheit hatte, so mußte diese umgekehrt ein Akt des rechten Freiheitsgebrauches sein. Nicht wie durch einen Zauberschlag, nicht durch plötzlich wirkende Wundermagie, konnte das große Werk der Befreiung von der Sünde, und der Erhebung der Menschheit zu erneuerter herrlicher Gottesgemeinschaft, zu Stande kommen; es hätte in diesem Falle der Menschheit nicht als ihr eigenes angehört. Auf dem Wege sittlicher Arbeit und ausdauernden Kampfes, auf demselben Wege, auf welchem Jesus Christus selbst die Krone persönlicher Vollendung errungen hatte, sollte die Menschheit, ihrem verklärten Vorkämpfer nacheifernd, das höchste Ziel erringen.

Als Jesus Christus seine messianische Laufbahn eröffnete, ruhte auf der Menschheit drückender als je das Bewußtsein ihrer Gottentfremdung, des auf ihr lastenden göttlichen Zornes. Wie auf der einen Seite das Gewissen uns die Stärke der göttlichen Liebe bezeugt, die ja gerade darin am Entschiedensten hervortritt, daß Gott auch in dem Sünder noch unmittelbar sich selbst mittheilt, eben so bezeugt es uns auf der anderen die Stärke des göttlichen Zornes: die Stärke der Liebe gegen die Sünder, des Zornes gegen die Sünde. Da die Sünde ist, was Gott nicht

will, was in der Welt überhaupt nicht sein soll, was, wo es ist, nur so zu sein vermag, daß es doch eigentlich nicht ist, darum stets wieder aufgehoben und in den Entwicklungsproceß des Guten aufgenommen werden muß: so muß Gott sie verwerfen, und, was die Schrift den Zorn Gottes über die Sünde nennt, ist — der bildlichen Vorstellung entkleidet — das schlechthinige Nichtwollen Gottes in Betreff der Sünde, welches bei fortgesetztem Sündigen ein Wollen der verderblichen Wirkungen der Sünde mit Beziehung auf den Sünder, d. h. der Strafe, ist *).

Insofern nun aber jeder Mensch in Folge seiner Naturbeschaffenheit ein Sünder ist, so ist auch in Beziehung auf jeden Menschen, d. h. auf die Menschheit als solche, ein Verhältniß Gottes eingetreten, welches mit dem ursprünglichen Liebeswillen Gottes in Betreff derselben anscheinend in Widerspruch steht. Gott hat innerhalb der sündlichen Entwicklung der Menschheit zu dem Menschen als solchem ein Doppelverhältniß; er will ihn (als Menschen), und will ihn auch wieder nicht (als Sünder); und so ist die Menschheit in Gottes Augen Beides: angenommen und verworfen, in Gemeinschaft mit Gott und in Entfremdung von Gott.

Unstreitig ist sie beides nicht auf gleiche Weise. Sie ist angenommen und in Gemeinschaft mit Gott in ewiger, verworfen und in Entfremdung von Gott in zeitlicher, und darum lediglich vorübergehender Weise. Die Erwählung der Menschheit für Gott ist ein ewiger Akt Gottes selbst; die Entfremdung der Menschheit von Gott ist ein zeitgeschichtlicher Akt lediglich des Menschen. Daher kann auch das Mißwollen Gottes in Betreff der Menschheit nicht ihrer letzten und höchsten Bestimmung, sondern nur ihrer vorübergehenden zeitlichen Abweichung

---

*) Es ist ein grundloses Vorurtheil zu meinen, daß die Vorstellung eines göttlichen Zorns über die Sünde lediglich dem alttestamentlichen Ideenkreise angehöre. Nennt doch Paulus (Eph. 2, 3) die Menschen τέκνα φύσει ὀργῆς. Man vgl. noch Röm. 1, 18 und den Ausdruck ἡμέρα ὀργῆς (Röm. 2, 5) vom göttlichen Gerichtstage. Gott als ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν (Röm. 3, 5) wird vom Apostel gerechtfertigt. Siehe noch Eph. 5, 6; Kol. 3, 6 u. s. w., wo mit dem zukünftigen Zorne Gottes gedroht wird. Auch Christus gebraucht den Ausdruck ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ, Joh. 3, 36.

von ihrer ewigen Bestimmung gelten. Muß nun die ewige Abzweckung Gottes in Beziehung auf die Menschheit, sofern Gottes Allmacht nicht unwirksam bleiben kann*), sich nothwendig verwirklichen, so entsteht die Frage: auf welchem Wege dies nun geschehen kann? Da, wie wir gesehen haben, die Menschheit als solche innerhalb ihrer gottwidrigen Selbstbestimmung sich nicht selbst gottgemäß zu vollenden im Stande ist: so ist eine Herstellung ihrer normalen Entwicklung nur möglich durch Gott selbst, d. h. durch eine derartige göttliche Selbstmittheilung, daß ein neuer, die Sünde und ihre verderblichen Wirkungen überwindender, Lebensquell in ihrer Mitte sich eröffnet. Damit dieser Quell nun aber ihren Organismus wirksam durchströmen und sittliche schöpferische Wirkungen in ihr erzeugen kann, zu dem Zwecke muß er aus dem Mittelpunkte der Menschheit heraus sich durch alle ihre Theile bis nach der äußersten Peripherie ergießen; es muß, was an sich Gottes heilskräftige That ist, zeitgeschichtlich der Menschheit heilswirksame That werden. In diesem Punkte liegt das Problem des ersten Werkes Jesu Christi, der Versöhnung, beschlossen.

An und für sich ist es allerdings eine nicht durchaus begriffsgemäße Vorstellung, wenn wir uns Gott in seinem Verhältnisse zur Menschheit unversöhnt, d. h. in einer mißwollenden Spannung zu ihr sich verhaltend, vorstellen. Wäre eine solche Spannung in Gott wirklich vorhanden: so ließe sich bei der Unveränderlichkeit Gottes nicht denken, wie sie wieder aufgehoben werden sollte? Und doch ist es augenscheinlich nicht der Mensch, der sie wieder aufzuheben vermag. Wenn ohne alle Frage der die Sünde nicht wollende und den Sünder fortwährend unter die Wirkungen der Sünde, d. h. die Strafe, stellende Gott ausschließlich diejenigen Veranstaltungen trifft, welche die Sünde in ihrem Wesen wie in ihren Wirkungen wieder aufzuheben vermögen: ist denn das nicht ein unwidersprechlicher Beweis dafür, daß jene Spannung keine wirklich innergöttliche ist, daß sie nicht in dem Wesen Gottes, welches die Liebe ist, wurzelt, und daß sie in dem Selbstbewußtsein Gottes von seinem Sohne in ewiger Lösung begriffen ist? Die zeitgeschichtliche Erscheinung Jesu Christi ist in der That die

*) Vgl. oben, S. 478.

reelle Lösung jener Spannung; in dem auf Erden vollkommen bewährten und zum Himmel siegreich erhöhten Menschen versöhnt Gott sich mit der Menschheit selbst.

Nicht sind es also die Menschen, welche sich mit Gott versöhnen; denn dies könnte ja nur durch Aufhebung der Sünde vermittelst einer menschlichen Kraftanstrengung geschehen, wie sie in Folge ihrer gottwidrigen Entwicklung der Menschheit unmöglich geworden ist. Es ist Gott selbst, der sich mit den Menschen versöhnt; Gott ist es, der ungeachtet des Umstandes, daß die Menschen Sünder und die Sünde ein Gegenstand seines Zorns ist, sich in der Person Jesu Christi den Sündern selbst mittheilt, und in dieser Selbstmittheilung sie als solche behandelt, die er liebt, und deren Heilsvollendung er von Ewigkeit her beschlossen hat.

Daß es nicht der Mensch ist, welcher sich mit Gott, sondern Gott, welcher sich mit dem Menschen versöhnt: das ist die gewichtige Wahrheit, welche durch Gewissen, Schrift und Ueberlieferung, trotz so vielfach dagegen erhobener Einsprüche, immer aufs Neue wieder mächtig bezeugt wird. Sie ist durch das Gewissen bezeugt; denn dieses ist sich der Gemeinschaft mit Gott als einer Thatsache, welche lediglich durch Gott, der Entfremdung von Gott als einer Thatsache, welche lediglich durch den Menschen gesetzt ist, bewußt. Die Aufhebung der Entfremdung kann mithin unmöglich durch den Faktor bewirkt werden, der sie ausschließlich und fortwährend verschuldet, sondern nur durch denjenigen, von dem die Gottesgemeinschaft ausschließlich und fortwährend ausgeht. Sie ist durch die Schrift bezeugt; denn von dem ersten Augenblicke der gottwidrigen Selbstbestimmung des Menschen an thut diese kund, wie Gott sich dem von ihm entfremdeten Menschen heilsgeschichtlich geoffenbart, insbesondere thut sie dar, wie die Erscheinung Christi in der Welt Gottes ewiges Werk, wie Gott selbst es ist, der in Christo sich mit der Menschheit versöhnt*). Sie ist durch die

*) Es ist beachtenswerth, wie dem gefallenen Menschen, der nicht mehr an Gott, sondern nur noch an sich selbst dachte, zuerst Gottes Stimme (1 Mos. 3, 8) entgegenkommt, und wie ihn Gott ruft. So gehen auch die alttestamentischen Bundesstiftungen niemals von

Ueberlieferung bezeugt; denn wie viele Mißverständnisse und Mißdeutungen innerhalb des kirchlichen Lehrtropus gerade an diese Lehre sich auch angeschlossen haben: darin, daß das kirchliche Dogma gegen jeden Versuch, die Menschheit aus ihrer eigenen, sündlich bestimmten, Entwicklung sich mit Gott versöhnen zu lassen, entschiedenen Protest einlegte, hat es einem tiefen Wahrheitsbedürfnisse gefolgt. Zweimal vor der Reformation war die Kernwahrheit dieses Dogmas ernstlich bedroht: erstens durch den Pelagianismus, zweitens durch den Romanismus; durch den ersteren, so fern er die sittliche Entwicklung des Menschen als einen schlechthin in dessen Willkür gelegenen Akt der Freiheit betrachtete *),

dem Menschen, sondern immer von Gott aus. Gott redet zuerst zu Noah, nicht Noah zuerst zu Gott (1 Mos. 6, 13); eben so redet Gott zuerst zu Abraham (1 Mos. 12, 1 f.); Gott erwählt Mose, um durch ihn dem ebenfalls von ihm erwählten Volke seinen Heilswillen kund zu thun (2 Mos. 3, 2 f.). Die theokratischen Heilsveranstaltungen gehen, wie das Gesetz, nicht von den Israeliten, sondern immer von Gott aus, der auch eine vorläufige Versöhnungsstätte unter ihnen aufrichten läßt, das Versammlungszelt, wo er mit seinem Volke, d. h. seinen priesterlichen Vertretern, zusammenkommt (2 Mos. 30, 36). Die ganze alttestamentische Heilsgeschichte hat zum Zwecke, das gnädige Walten Gottes über seinem Volke, trotz des Ungehorsams desselben und der dadurch unvermeidlich gewordenen Strafgerichte, darzustellen, vgl. Ps. 135 und 136; Jerem. 32, 17 f. Gott sendet die Propheten — die Friedensboten (Jes. 41, 27). Er hat schon im alten Bunde den großen Wiederhersteller, den Messias, verheißen. Er hat zuerst die Zeichen der Versöhnung, den Regenbogen und das Opfer, gestiftet, und den Geist der Versöhnung der zukünftigen Gemeinde (Joel 3, 1) verheißen. Er hat zur Zeit der Erfüllung Jesum Christum gesandt. Ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ — sagt Röm. 5, 10 Paulus, vgl. 2 Kor. 5, 19 f.: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ. Daher auch Röm. 5, 11 der Ausdruck καταλλαγὴν λαμβάνειν.

*) Pelagius ep. ad Demetr., 73: Si vis propositi tui magnitudinem aequare moribus et per omnia Deo copulari, si leve ac suave jugum Christi suavius tibi leviusque vis facere, nunc maxime in beata vita curam impende, nunc stude, ut calentem recentis fidem conversionis novus semper ardor accendat . . . Quidquid in te primum institueris, hoc manebit, et ad initiorum tuorum regulam reliqua vita decurret. Finis in ipso exordio cogitandus est, qualis ad illum ultimum diem pervenire cupis, talis nunc jam esse conare. Eine schlechthinige Selbstversicherungstheorie. Vgl. noch den Ausspruch des Julianus (op. imp. I, 96): Et in peccante hanc esse liberi arbitrii naturam, per quam potest a peccato desinere, quae fuit in eo ut posset a justitia deviare.

durch den letzteren, so fern er an die Stelle der versöhnenden Kraft des Personlebens Christi die Genugthuungskraft der kirchlichen Satisfactionen setzte *). Um so entschiedener mußte auf Seite des Protestantismus das Bedürfniß hervortreten, das menschliche Verdienst als solches für durchaus unfähig und ungenügend zur Erwirkung der Versöhnung mit Gott zu erklären, und diese ausschließlich als ein Werk und eine Wirkung Gottes zur Anerkennung zu bringen.

Gleichwohl ist die Versöhnung nicht ein Werk Gottes schlechthin. Wenn auch im Alten Testamente manche Aussprüche vorkommen, welche die Sündenvergebung, die ja nichts anderes als die Inswerksetzung der Versöhnung ist, an gar keine Bedingung auf Seite des Menschen zu knüpfen scheinen: **) so

---

*) Thomas von Aquino (Summa, III., Suppl. qu. V, 1 f.): Dicendum, quod solus Deus est causa efficiens principalis remissionis peccati, sed causa dispositiva potest etiam esse ex nobis. Daher der Satz art. 2: contritio sive ex parte caritatis sive ex parte doloris sensibilis consideretur, tanta esse potest, ut ad plenam culpae et poenae deletionem sufficiat. . . . Und dem Einwande, der dolor contritionis sei doch immer quantitativ nur von endlicher Wirkung, wird mit der Antwort begegnet: habet tamen infinitam virtutem ex caritate, qua informatur et secundum hoc potest valere ad deletionem culpae et poenae. Die tridentinischen Beschlüsse lehnen sich an die von Thomas ausgebildete Theorie an (Conc. trid. sess., XIV, 8 f.). Es heißt: Neque vero ita nostra est satisfactio haec, quam pro peccatis nostris exsolvimus, ut non sit per Christum Jesum. Die Theilung zwischen der von Christo und der von dem Menschen ausgehenden Kraft ist also in der Art, daß der Mensch die Versöhnung wirkt, Christus mitwirkt: eo cooperante, qui nos confortat, omnia possumus; wozu noch kommt: tantam esse divinae munificentiae largitatem, ut non solum poenis sponte a nobis pro vindicando peccato susceptis, ant sacerdotis arbitrio pro mensura delicti impositis, sed etiam . . . temporalibus flagellis a Deo inflictis et a nobis patienter toleratis apud Deum Patrem per Jesum Christum satisfacere valeamus. Vgl. auch die treffliche Schrift von Steitz, das römische Bußsacrament, 166 f., 190 f.

**) Wir verweisen beispielsweise auf Ps. 130 und den merkwürdigen V. 4: כִּי־עִמְּךָ הַסְּלִיחָה לְמַעַן תִּוָּרֵא bei dir ist die Vergebung, d. h. es gehört zu deinem Wesen zu vergeben, um auf diesem Wege Gottesfurcht unter den Menschen hervorzubringen, so daß die vergebende Gnade Gottes damit als heilsschöpferische anerkannt ist.

beweist jedoch sowohl die Einrichtung des theokratischen Opfer- und Priesterinstitutes, als die Verkündigung der messianischen Verheißung, daß dieselbe auch innerhalb der alttestamentischen Heilsökonomie eine *bedingte* ist. Allerdings ist diese Bedingung nicht in menschlicher Willkür gelegen, sondern ewig von Gott selbst geordnet. Wenn nämlich dem Menschen das Heil *nur von Gott* kommen kann, so soll es sich doch nach göttlicher Anordnung *durch den Menschen mittheilen*, d. h. es bedarf zum Zwecke seiner Aneignung von Seite der Menschheit *eines Mittlers*, welcher als eine wahrhaft menschliche Persönlichkeit dasselbe *persönlich in sich aufgenommen hat, um es auf die Menschheit zu übertragen*. Demzufolge versöhnt sich Gott mit der sündigen Menschheit *nicht ohne Weiteres*, sondern durch den *ewig von ihm verordneten Mittler*, der vermöge eigener persönlicher sittlicher Vollendung ein vollkommenes Offenbarungsorgan des göttlichen Heilswillens für die Menschheit geworden ist.

Keine Selbstversöhnung des Menschen möglich.

§. 94. An diesem Punkte beginnt nun eigentlich auch die Schwierigkeit, welche das Dogma von der Versöhnung zu einem der verwickeltsten in der Dogmatik macht. Wie die Thatsache der Versöhnung der Menschheit, d. h. die Aufhebung der zwischen Gott und ihr vorhandenen Spannung und der damit verknüpften Wirkungen, *durch die Person des Mittlers* zu Stande gekommen ist: Das ist die Frage, Das ist das Problem. Daß die zeitgeschichtliche Erscheinung des Mittlers *als solche noch nicht* die Versöhnung selbst ist, ist sicher. Die Annahme, daß ja in dieser an und für sich thatsächlich ausgesprochen sei, wie Gott der Menschheit in Wirklichkeit nicht mißwolle, wie seine Liebe, der Sünde der Menschheit ungeachtet, gegen die Menschheit fortdauere, wie er sie nichtsdestoweniger als eine solche betrachte, die niemals gesündigt habe*): vernichtet den *sittlichen Werth* des Heils-

*) Es ist dieß die Ansicht des Rationalismus, wie er auf *Kant*'schen Principien ruht, wornach der sündige Mensch nichts Weiteres zu thun hat, als sich zu dem Ideale der moralischen Vollkommenheit, dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit, *zu erheben*. (Rel. innerhalb der Gränzen d. bloßen Vern., 74). Doch werden wir später sehen, daß *Kant* in der Versöhnungslehre tiefer geht, als die aus ihm

werkes Christi geradezu. Ist, in Folge der auf Seite der Menschheit stattgefundenen sündlichen Selbstbestimmung, auf Seite Gottes nothwendig gegen die Sünde ein entsprechendes Strafverfahren angeordnet; ist jeder Mensch als Sünder selbstverantwortlich, als Schuldiger straffällig: so muß die Sünde auch durch den Mittler in irgend einer Weise gestraft, d. h. gerichtet werden, damit durch ihn die Menschheit mit Gott wirklich versöhnt wird.

Es ist insbesondere der Tod Christi, welcher als höchster Erweis der göttlichen Liebe, und insofern als Grund der Sündenvergebung, in dem vorhin entwickelten Sinne aufgefaßt wird. Allein, wenn um der im Tode Christi manifestirten göttlichen Liebe willen der gesammten, in einer sündlichen Grundrichtung befindlichen, Menschheit ohne Weiteres Sündenvergebung, d. h. Straflosigkeit, zugesichert wird: heißt denn das nicht die Sünde als Nicht-Sünde, d. h. als nicht nothwendig Strafe bedingend und Schuld begründend, erklären?

Hier tritt uns nun jener Widerspruch entgegen, welchen die kirchliche Versöhnungslehre in das Wesen Gottes selbst hineinzutragen scheint. Ist Gott seinem Wesen nach die Liebe, so ist es unmöglich, daß der Liebeszweck seiner Weltschöpfung an der Menschheit unerreicht bleibt. Ist er seinen Eigenschaften nach aber auch zugleich heilig und gerecht, so verträgt es sich mit dem Charakter einer heiligen und gerechten Liebe nicht, daß sie, was nicht sein soll, die Sünde, behandelt, als ob es zu sein ein Recht hätte; daß sie anstatt das Böse zu bestrafen, d. h. in seinen Wirkungen sich

---

schöpfenden Theologen. Nach Tieftrunk (Censur, III, 141) hat Gott zur Aussöhnung mit sich die Herzensbesserung, etwas, das an sich selbst schon Pflicht ist, allein zur Bedingung seines Wohlgefallens gegemacht. Röhr dagegen (christol. Predigten, 94) sagt: „Die Vergebung der Sünden besteht nicht in dem Erlaß der Schuld und Strafe derselben, sondern in der Ueberzeugung des Sünders von der unveränderlichen Liebe Gottes gegen ihn, und ist einzig und allein durch die selbstthätige Besserung des Sünders bedingt." Vergl. noch Wegscheider (inst. th. chr., 525): Prout vera virtus et cum ea persuasio de immutabili Dei amore ac conscientia melioris Deoque probatae conditionis in animo peccatoris crescent, ita, metu poenarum futurarum minuto, fiducia et spes laetioris sortis ei restituentur. Aehnlich Bretschneider, Dogmatik, II, 326.

selbst zerstören zu lassen, es lediglich vergiebt, d. h. die mit sittlicher Nothwendigkeit dadurch bedingten Strafwirkungen aufhebt.

In der That — würde Gott die Sünde ohne Weiteres vergeben; hätte das Werk der Versöhnung in Christo keinen anderen Sinn und Zweck, als auf die Menschheit den Eindruck hervorzubringen: wie Gott, der sündlichen Grundrichtung und des wachsenden Sündenverderbens in der Menschheit ungeachtet, gegen dieselbe schlechthin gnädig gesinnt und jeden Augenblick die schlimmen Folgen davon aufzuheben bereit sei: dann wäre eine derartige Selbstoffenbarung Gottes in Christo, statt einer wirklichen Versöhnung, d. h. Aufhebung der durch die Sünde zwischen Gott und der Menschheit verursachten Spannung, eine thatsächliche Erweiterung der zwischen beiden Theilen bereits vorhandenen Kluft, eine schlechthinige Indifferenzerklärung der Sünde von Seite Gottes. Die Sünde wäre jetzt göttlich legalisirt; ihre immer weitere Verbreitung würde jetzt die gänzliche Zersetzung und schließliche Zerrüttung der Menschheit nothwendig zur Folge haben.

Wenn, um solchen Consequenzen zu entgehen, der Versuch gemacht worden ist, die göttliche Sündenvergebung an eine, jedoch einseitig menschliche, Bedingung, die Besserung des Sünders, zu knüpfen: so genügt auch die Annahme einer solchen Bedingung nicht, um die eben dargelegten Schwierigkeiten zu beseitigen. Einmal ist der Begriff der „Besserung" an und für sich ein unbestimmter und mit derselben selbstverständlich nicht die sittliche Vollendung, sondern nur der innere Anfang, d. h. zunächst der Entschluß des Sünders, ein Besserer zu werden, bezeichnet. Ist aber mit einem solchen, durch göttlichen Kraftbeistand in keiner Weise getragenen, Entschluß irgend eine Bürgschaft gegeben, daß, was einstweilen lediglich innerliche Willensrichtung ist, zu einer das ganze Personleben umfassenden That werden könne? Bezeugt doch, wie wir erkannt haben, Gewissen und Erfahrung in Verbindung mit der h. Schrift, daß der, in der sündigenden Grundrichtung begriffene, Mensch als solcher seine sittliche Erneuerung nicht mehr in seiner Gewalt hat, mithin, wenn er auf seine eigene Hand hin Gott Besserung verspricht, über das Maß der ihm zustehenden ethischen Förderungsmittel hinausgeht. Würde der Mensch, während er innerhalb der von der Sünde umschriebenen

Kreise im Zwiespalte mit Gott sich bewegt, wirklich das Vermögen in sich tragen, vermittelst energischer Willenszusammenfassung sich selbst zu *dem* zu machen, was er vor Gott werden sollte: dann würde es ja der vergebenden göttlichen Liebe, d. h. der Versöhnung, der Sünde gegenüber *überhaupt nicht mehr bedürfen*. Als der aus eigenem Kraftzuwachse sittlich sich selbst Erneuernde und Vollendende wäre dann der Sünder zugleich sein eigener Mittler.

Ergiebt sich aus allem Dem unzweifelhaft, daß die Versöhnung der Menschheit mit Gott an eine Bedingung, zugleich aber auch, daß sie nicht an die Bedingung der „Besserung", von Seite der Menschen geknüpft ist, da die letztere nicht ohne Weiteres in der Macht des Sünders steht, so bleibt nichts Anderes übrig, *als daß Gott eine Bedingung auf seiner Seite, und zwar in der Art erfüllt, daß sie in dem Mittler, also auch zugleich auf Seite der Menschheit, d. h. von Gott und dem Menschen zugleich, erfüllt wird.*

§. 95. Es ist die Idee des *Opfers*, auf welche wir durch den Verlauf unserer Untersuchungen geführt worden sind. Die Kunde von freiwilligen religiösen Darbringungen der Menschen an die Gottheit reicht so weit hinauf als das Gedächtniß der Religion überhaupt. Ihrem Wesen nach sind solche Darbringungen, d. h. die *Opfer*, immer *Gaben der Menschen* an die Gottheit*). Auf dem Verhältnisse von Geben und Nehmen beruht jede Gemeinschaft; und insofern ist es richtig, daß das Opfer der bezeichnendste Ausdruck für die Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist**). Daß bei der Opferdarbringung diese Gemeinschaft *als eine durch die Sünde gestörte* vorausgesetzt wird, liegt nicht nothwendig in der Natur der Sache; dagegen mußte in Folge des Sündenbewußtseins und des dadurch erzeugten Be- Das Opfer der Versöhnung.

*) קָרְבָּן 3 Mos. 7, 38; מִנְחָה 2 Mos. 28, 38; nach dem alten Verse des Hesiodus bei Plato, Rep. 3, 390 sq.: *δῶρα θεοὺς πείθει, δῶρ' αἰδοίους βασιλῆας*. Opfern = *offerre*.

**) Vergl. *Hermann*, Lehrbuch der griech. Antiquitäten, 162 f. Richtig *Oehler* (Herzogs Realencyklop. X, 620): „Um die Pflege der wechselseitigen persönlichen Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen handelt es sich beim Opfer."

heit theilweise unterbrochen worden; ist die letztere der Schuld und Strafe verfallen; ist eine begriffswidrige Verwicklung an die Stelle der begriffsgemäßen Entwicklung in ihr getreten; klafft ein tiefer Riß durch das menschheitliche Gesammtleben hindurch, zu dessen Heilung es an ihr innewohnenden ausreichenden Kräften gänzlich mangelt: wie hätte denn das unaufhaltsame Vorschreiten der verderblichen Macht der Sünde in seinem Laufe anders gehemmt, wie die unterdrückte Herrschaft des Guten anders wiederhergestellt werden können, als durch eine unmittelbare Lebensmittheilung Gottes, als durch einen derartigen Umschwung, eine so beschaffene sittliche Krise im innersten Lebenspunkte der Menschheit selbst, daß die Wiederherstellung nicht als ein ihr zufällig begegnendes Schicksal, sondern als ihre eigne, mit sittlicher Nothwendigkeit aus ihr hervorgehende, That begriffen werden muß?

Jene göttliche Lebensmittheilung mußte nothwendig dem Wesen der Menschheit gleichartig, der Gottesempfänglichkeit derselben angemessen sein. Wie die Sünde eine sittliche Unthat war, so mußte die Heilung von der Sünde eine sittliche Machtthat sein; wie jene ihre tiefste Wurzel in einem mißbräuchlichen Akte der Freiheit hatte, so mußte diese umgekehrt ein Akt des rechten Freiheitsgebrauches sein. Nicht wie durch einen Zauberschlag, nicht durch plötzlich wirkende Wundermagie, konnte das große Werk der Befreiung von der Sünde, und der Erhebung der Menschheit zu erneuerter herrlicher Gottesgemeinschaft, zu Stande kommen; es hätte in diesem Falle der Menschheit nicht als ihr eigenes angehört. Auf dem Wege sittlicher Arbeit und ausdauernden Kampfes, auf demselben Wege, auf welchem Jesus Christus selbst die Krone persönlicher Vollendung errungen hatte, sollte die Menschheit, ihrem verklärten Vorkämpfer nacheifernd, das höchste Ziel erringen.

Als Jesus Christus seine messianische Laufbahn eröffnete, ruhte auf der Menschheit drückender als je das Bewußtsein ihrer Gottentfremdung, des auf ihr lastenden göttlichen Zornes. Wie auf der einen Seite das Gewissen uns die Stärke der göttlichen Liebe bezeugt, die ja gerade darin am Entschiedensten hervortritt, daß Gott auch in dem Sünder noch unmittelbar sich selbst mittheilt, eben so bezeugt es uns auf der anderen die Stärke des göttlichen Zornes: die Stärke der Liebe gegen die Sünder, des Zornes gegen die Sünde. Da die Sünde ist, was Gott nicht

Gott, welchem er, weil er ihm Alles verdankt, auch allseitig angehören sollte, sich in ein die Wirkungen seiner Strafgerechtigkeit nach sich ziehendes Verhältniß gesetzt habe, muß da nicht mit verdoppelter Stärke das Verlangen in ihm erwachen, durch außerordentliche Leistungen von seiner Seite das ihm verloren gegangene göttliche Wohlgefallen wieder zu erwerben?

Von diesem Gesichtspunkte aus erhält das Opfer die Bedeutung einer Leistung, mit welcher Gott etwas Angenehmes erwiesen, seine verloren gegangene Gunst wieder gewonnen, sein entbrannter Zorn noch rechtzeitig abgewendet werden soll. Als menschliche Leistung muß es immer in einem Akte persönlicher Selbstverläugnung Gott gegenüber bestehen. Und darum steht es — insbesondere auf dem Gebiete der alttestamentischen Religion — mit der Sünde in unauflöslichem Zusammenhange. Ist die Sünde ihrem innersten Wesen nach eine Unterordnung des Geistes unter den sinnlichen Beweggrund, ein Sichgefangengeben desselben in Natur- und Weltdienst: so kann sie auch nur dadurch gebrochen, und nur dadurch kann das normale Verhältniß mit Gott wiederhergestellt werden, daß der Mensch von Dem, woran sein Geist verkehrter Weise hängt, d. h. von seinem sinnlichen Eigenthume, aus freiem sittlichem Antriebe etwas wegnimmt und es Gott opfert. Das Opfer ist in diesem Sinne eine Umkehr des Menschen vom Weltsinne zu göttlicher Gesinnung; ein Befreiungsversuch von dem, den Geist begriffswidrig gefangen nehmenden, irdischen Besitz und Genuß; eine Selbstentscheidung des Personlebens gegen das Endliche und für das Ewige, in der Art, daß durch dasselbe das irdische Gut Dem auf's Neue zugewendet wird, auf Den bezogen es allein zur rechten Verwendung gelangt.

In seinem bloß religionsgesetzlichen Vollzuge wird nun freilich der Opferakt, wie dieß unter dem alten Bunde der Fall war, ein gesinnungsloses todtes Werk. Es wird mit demselben eine äußere Religionspflicht formell abgemacht, ohne daß ein inneres religiöses Leben reell hervorgebracht würde*). Das Opfer war zwar ursprünglich keine symbolische Handlung; die Gabe selbst

*) Daher die Opposition der sittlichen Geister gegen die Veräußerlichung der Opferidee, Ps. 50, 8 ff., 23; Amos 5, 22; Jes. 1, 11 f.; Micha 6, 6 ff.

von ihrer ewigen Bestimmung gelten. Muß nun die ewige Abzweckung Gottes in Beziehung auf die Menschheit, sofern Gottes Allmacht nicht unwirksam bleiben kann*), sich nothwendig verwirklichen, so entsteht die Frage: auf welchem Wege dies nun geschehen kann? Da, wie wir gesehen haben, die Menschheit als solche innerhalb ihrer gottwidrigen Selbstbestimmung sich nicht selbst gottgemäß zu vollenden im Stande ist: so ist eine Herstellung ihrer normalen Entwicklung nur möglich durch Gott selbst, d. h. durch eine derartige göttliche Selbstmittheilung, daß ein neuer, die Sünde und ihre verderblichen Wirkungen überwindender, Lebensquell in ihrer Mitte sich eröffnet. Damit dieser Quell nun aber ihren Organismus wirksam durchströmen und sittliche schöpferische Wirkungen in ihr erzeugen kann, zu dem Zwecke muß er aus dem Mittelpunkte der Menschheit heraus sich durch alle ihre Theile bis nach der äußersten Peripherie ergießen; es muß, was an sich Gottes heilskräftige That ist, zeitgeschichtlich der Menschheit heilswirksame That werden. In diesem Punkte liegt das Problem des ersten Werkes Jesu Christi, der Versöhnung, beschlossen.

An und für sich ist es allerdings eine nicht durchaus begriffsgemäße Vorstellung, wenn wir uns Gott in seinem Verhältnisse zur Menschheit unversöhnt, d. h. in einer mißwollenden Spannung zu ihr sich verhaltend, vorstellen. Wäre eine solche Spannung in Gott wirklich vorhanden: so ließe sich bei der Unveränderlichkeit Gottes nicht denken, wie sie wieder aufgehoben werden sollte? Und doch ist es augenscheinlich nicht der Mensch, der sie wieder aufzuheben vermag. Wenn ohne alle Frage der die Sünde nicht wollende und den Sünder fortwährend unter die Wirkungen der Sünde, d. h. die Strafe, stellende Gott ausschließlich diejenigen Veranstaltungen trifft, welche die Sünde in ihrem Wesen wie in ihren Wirkungen wieder aufzuheben vermögen: ist denn das nicht ein unwidersprechlicher Beweis dafür, daß jene Spannung keine wirklich innergöttliche ist, daß sie nicht in dem Wesen Gottes, welches die Liebe ist, wurzelt, und daß sie in dem Selbstbewußtsein Gottes von seinem Sohne in ewiger Lösung begriffen ist? Die zeitgeschichtliche Erscheinung Jesu Christi ist in der That die

---

*) Vgl. oben, S. 478.

Zusammenhange der angeführten drei Opfermomente unter einander erhellt, so stehen die beiden ersteren im Dienste des letzteren, und das eigentliche *Ergebniß*, welches der Opfernde bei *jedem* Opfer in irgend einer Weise zu erzielen wünscht, ist der *liebliche Feuerduft*, an welchem *Gott sein Wohlgefallen* hat *).

Unstreitig trat bei keinem Opfer dieser Zweck, den Gott wohlgefälligen Feuerduft darzubringen, so entschieden hervor, wie in dem täglich zweimal, zur Morgen- und zur Abendstunde, veranstalteten Brand- oder Feueropfer **). Hier gab der Opfernde sein sinnliches Eigenthum im Dienste seines Gottes *ganz* dahin, indem die irdische Gabe in der Flamme des Altars sich gleichsam in himmlischen *Feuergeist* verwandelte, der zum Geiste der Geister und Herrn der Herrn, ihn erfreuend, emporstieg. Wenn auch diesem feierlichen Schlusse der Opferhandlung die Handauflegung auf das Haupt des Opferthiers und die Besprengung der Ecken, der Wände, des Fußes des Altars u. s. w. mit dem in den Opferschalen aufgefangenen frischen Blute des eben geschlachteten Thiers vorangehen mußte: so ist doch nirgends gesagt, daß mit der Handauflegung und Besprengung der Zweck verbunden war, Gottes Wohlgefallen zu bewirken, und daß die Opferhandlung hierin als vollzogen galt. So bedeutsam und unerläßlich jene beiden Momente bei Thieropfern sind: so sind sie augenscheinlich doch nur *vorbereitender* Natur; das Opfer wird *in ihnen nicht wirklich*, es wird *durch sie nur möglich* gemacht.

Unzweifelhaft erscheint *das Blut*, nach alttestamentlicher Anschauung, als *Träger der Seele*, d. h. nicht etwa des höheren Geistlebens, das unmittelbar von Gott stammt und *Personleben* ist, sondern der irdischen *niedern organischen* Lebenskraft.

---

*) Das Opfer soll 3 Mos. 3, 3 überhaupt dienen לְרָצֹנוֹ לִפְנֵי יְהוָה. Seiner Wirkung nach soll es sein als tägliches Feueropfer אִשֵּׁה רֵיחַ־נִיחוֹחַ לַיהוָה. Vergl. 3 Mos. 1, 13, 17; 2, 2, 9; 3, 5 u. s. w.

**) Vergl. über die Bezeichnung עֹלָה *Ewald* a. a. O., 50, Anmerk.; *Oehler* a. a. O., 635: „Durch dieses Opfer vollzog das Volk und der Einzelne im Allgemeinen seine Verehrung Jehovas und seine Hingabe an ihn. Es ist, wie man es passend genannt hat, das sacrificium latreuticum."

Hiernach war das Blut ein das Princip der Sinnlichkeit, der thierischen Erregbarkeit im Menschen, zur Darstellung bringendes Organ. Indem das Thier geschlachtet ward, floß in seinem dabei vergossenen Blute der sinnlich gemeine Lebensgrund, die organische Quelle aller Sünde, dahin. Indem der Opfernde damit sich selbst seines besten sinnlichen Eigenthumes um Gotteswillen entäußerte, gab er zugleich seinen Entschluß kund, seinen eigenpersönlichen sinnlichen Lebensgrund, diese Wurzel- und Werkstätte des Bösen in seinem individuellen Leben, in gleicher Weise an Gott hinzugeben, auch seine sinnlichen Vermögen Gott zu weihen, damit sie von nun an nur noch Gott dienten. Damit ist aufgezeigt, daß das Blut nicht die eigentliche Opfergabe sein konnte. Durfte es bei den Hebräern überhaupt nicht genossen werden*), wie hätte es Gott zum angenehmen Genusse dargereicht werden dürfen? Nur die edeln Fleischtheile können als Opfer dargebracht werden. Das Blut ist ein Darstellungsmittel des mit Sünde behafteten sinnlichen Lebens; es ist das Symbolische im Thieropfer; und es wird darum bei der Opferhandlung in ganz anderem Sinne hingegeben, als die in Feuerduft sich verwandelnde, zu Gott emporsteigende, Speise.

Nur mit dem tiefen Gefühl persönlicher Unwürdigkeit und Verwerflichkeit wagt der Israelite als Opfernder dem heiligen Gott zu nahen. Er weiß seine Gemeinschaft mit Gott in Folge der Sünde unterbrochen, sich vor Gott darum schuldig und dem göttlichen Zorne verfallen**). Wie gern möchte er Gott seine Gabe darbringen, damit dieser ein Wohlgefallen daran habe, und seine Gnade ihm wieder zuwende. Allein hat er nicht alle Ursache zur Besorgniß, daß Gott sie verschmähe, wie er des Sünders Kain Opfergabe verschmähte?***) Demzufolge sind die beiden ersten Opfermomente als vorläufige Beschwichtigungsmittel zu betrachten, wodurch Gott zur gnädigen Annahme der beabsichtigten Opfergabe, zur willigen Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Lebensgemeinschaft mit dem Sünder, bewogen werden soll. Wäre die Sünde nicht trennend zwischen Gott und den Menschen getreten: so würde

*) 3 Mose 3, 17; 7, 26; 17, 10 f.; 19, 26; 5 Mos. 12, 16 u. s. w.
**) 2 Mose 33, 5.
***) 1 Mose 4, 5.

die Verbrennung der Opferstücke auf dem Altare ein vollständiges Opfer sein. Weil dieselbe nun aber als thatsächliches Hinderniß der Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen vorhanden ist, so muß dasselbe vor der eigentlichen Opferhandlung erst hinweggeräumt werden, damit diese nicht erfolglos wird *). Das geschieht nun einerseits durch die Handauflegung auf das Haupt des Opferthiers, wodurch dasselbe aus dem Kreise gemeiner sinnlicher Gegenstände ausgesondert und Gott geweiht oder zugeeignet wird, andererseits durch die Blutbesprengung, wodurch das organische Thierleben zwar nicht unmittelbar Gott dargebracht — denn es ist als Thierleben (trotz der levischen Makellosigkeit) unrein — sondern um Gottes willen von dem Opfernden mit dem Vorsatze preisgegeben wird, auch sein sinnliches Naturleben um Gottes willen dahin zu geben, und mit seiner ganzen Persönlichkeit Gott zu leben.

Erst von diesem Gesichtspunkte aus gewinnt die vielfach mißverstandene Stelle 3. Mos. 17, 11 die rechte Beleuchtung. Zweierlei ist in jener Stelle behauptet: erstens, daß die Seele des Thiers im Blute sei; zweitens, daß das Blut durch seine Seele die Seele des Opfernden bedecke **). Also das preisgegebene Leben des Opferthieres bedeckt, verhüllt das Leben des Opfernden vor den Augen Gottes; Gott sieht in Folge des, mit der Opferschale aufgefangenen und an die heiligen Stätten gesprengten, Blutes des Thieres, d. h. in Folge dieses Aktes freier Dahingabe von dem Eigensten und Besten des sinnlichen Eigenthums des Sünders, die Sünde des Opfernden nicht mehr an;

---

*) Das ist der Grund, warum dem unblutigen Opfer als solchem gar nichts fehlt, und weßhalb es irrig ist, zu meinen, der Kern des Opfers bestehe in der Blutbesprengung. Vergl. Ewald a. a. O., 37: „Für eine so entschiedene Bevorzugung des Thieropfers liegt im reinen Wesen des Opfers selbst kein Grund.“ Auch Auberlen geht (die messianischen Weissagungen der mos. Zeit, Jahrbücher f. d. Th., III, 4, 821) von der irrthümlichen Voraussetzung aus, daß das Blut die Grundbedingung für die Heiligkeit des Volks und die Herrlichkeit des Reichs sei.

**) Daß das Blut nicht als solches, am allerwenigsten als ausgeströmtes, also als nicht mehr lebendiges bedecke, ist eigentlich selbstverständlich, vergl. Hofmann (Schriftbeweis, II, 1, 152) und Knobel (kurzgef. exeget. Handbuch, 12, 498).

nicht als ob sie ausgetilgt wäre, sonst müßte das Opfer nicht wiederholt werden; aber sie ist für Gott während der Opferhandlung unsichtbar geworden, Gott übersieht sie auf so lange*). Jetzt erst darf der Opfernde die sichere Hoffnung auf eine wohlgefällige Annahme seiner Gabe von Seite Gottes hegen.

Hiernach handelt es sich bei der Blutbesprengung weder um eine wirkliche Lebensgemeinschaft, in welche der Opfernde mit Gott tritt**), noch um eine stellvertretende Todesstrafe, welche an dem Leben des Opferthiers, anstatt an dem Leben des Opfernden, vollzogen werden soll***), sondern um eine, wenn auch nur transitorische, Beseitigung des göttlichen Zornes über die Sünde durch Bedeckung derselben vermittelst eines von dem opfernden Sünder an dem Thierleben, als seinem besten sinnlichen Eigenthume, vollzogenen Aktes dahingebender Selbstverläugnung. Erst wenn dieser Akt, der seinem innersten Grunde nach ein ethischer ist, und, wenn er aufhört dieß zu sein, gar keinen Werth vor Gott mehr hat†), vollzogen ist, tritt vermittelst der eigentlichen Opferdarbringung, die in der Verbrennung der edelsten Opfertheile ihren Höhepunkt erreicht, die ersehnte Ge-

*) Der Begriff des כִּפֶּר entspricht am meisten dem neutestamentlichen *πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων*, Röm. 3, 25, und ist eine Folge der *ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ*, 3, 26. Auch Oehler, a. a. O., 632, so viel Treffendes er über den Act der Blutbesprengung bemerkt, ist noch in dem Irrthume befangen, daß das fehlerlose Opferthier mit seiner reinen und schuldlosen Seele die unreine schuldige Seele des Sünders bedecken müsse. Als ob das geistlose Thierleben rein und schuldlos in Gottes Augen wäre! Die Makellosigkeit des Opferthieres ist erforderlich, weil der Opfernde sein bestes sinnliches Eigenthum Gott zum Opfer darbringen muß, weil nur in einer makellosen irdischen Gabe sich eine selbstsuchtslose höhere Gesinnung Gott gegenüber abspiegelt.

**) Bähr a. a. O., II, 210 f., 263 f. Obwohl die Ansicht Bähr's mit der oben entwickelten einige Verwandtschaft hat, so unterscheidet sie sich von derselben doch dadurch wesentlich, daß ihr das Blut als das von Gott verordnete Mittel erscheint, die Seele des Opfernden mit Jehova in Verbindung zu bringen und zu heiligen.

***) So neuerlich noch Kurtz (das mosaische Opfer, 84) und Knobel (a. a. O., 380 f.). Treffend hiegegen Oehler a. a. O., 641: „Im Cultus heiligt sich Gott nicht durch Strafjustizacte."

†) Ps. 51, 18 ff. und die S. 803 a. Stellen.

meinschaft mit Gott wieder ein. Die Blutbesprengung ist mithin eine sinnbildliche Handlung, wie die Handauflegung. Durch dieselbe wird die Möglichkeit der Sündenvergebung, unter der Bedingung der Hingabe des sinnlichen Naturlebens vermittelst eines Aktes des höheren Geistlebens, ausgedrückt *). Was der Mensch dabei thut, ist allerdings nicht das Entscheidende, sondern was Gott dabei thut. Die Hingabe des Thierlebens auf Seite des Sünders ist als solche für Gott noch kein vollgewichtiger Grund, denselben als einen seiner Strafgerechtigkeit nicht mehr verfallenen zu betrachten. Allein Gott sieht vermöge seiner, von Ewigkeit her das Heil des Menschen bezweckenden, Liebe den Sünder während der Opferhandlung nicht so an, wie derselbe in Wirklichkeit ist, sondern wie er — was er durch den Act der Hingabe des ihm angehörigen thierischen Lebens bewiesen hat — gern sein möchte, so daß das Opfer seinem Wesen nach wie eine selbstverläugnende sittliche That des Menschen, so auch eine Offenbarung der versöhnenden göttlichen Liebe ist.

Es ist insbesondere das Sünd- und Schuldopfer, welches die versöhnende Liebe Gottes ins Licht stellt. Eigentlich waren alle Opfer mit Sühnung verbunden, da die Sünde des Opfernden

*) Hieraus wird nun auch erklärlich, weßhalb mit unblutigen Opfern derselbe Zweck erreicht werden konnte. Wäre, wie Bähr u. A. der Meinung sind, das Blut ausschließliches Sühnungsmittel, so wäre die ausdrückliche Gestattung von unblutigen Sündopfern (3 Mose 5, 11) rein unbegreiflich. Wenn Knobel (a. a. O., 381) bemerkt: der an dieser Stelle angeführte Ausnahmsfall beweise gegen jene Auffassung nichts, weil ja dem Gesetzgeber, wenn er doch auch bei dem ganz Armen eine Sühne festsetzen wollte, nichts als dieser Nothbehelf übrig geblieben sei, so liegt es keineswegs in der Natur der Sache, daß aus rein äußerlichen Zweckmäßigkeitsgründen der Gesetzgeber die Grundidee des Opfers selbst preisgeben würde. In jenem Falle hätte ja für den Armen wohl aus öffentlichen Mitteln gesorgt werden können. Allein es ist eben nicht das Blut, auch nicht das Thierleben als solches, sondern die Hingabe des organisch-sinnlichen Lebens, des Princips der Sünde, auf welche es dem Gesetzgeber ankommt. Diese wird im Blute des Thierlebens weit anschaulicher dargestellt, als in den Erträgnissen des allerdings auch organischen Pflanzenlebens, wozu noch kommt, daß je werthvoller das Hingegebene, desto augenscheinlicher die darin gezeigte Selbstverläugnung ist. Willkürlich Keil (Handbuch der bibl. Archäologie, 1, 240): mittelst der Blutbesprengung sei die Seele des Opfernden symbolisch in das göttliche Gnadenreich versetzt worden.

immer bedeckt werden mußte, bevor er zur Darbringung der Gabe schreiten konnte. Im Sündopfer bezog sich aber die Sühne nicht mehr auf die menschliche Sündhaftigkeit im Allgemeinen, auch nicht bloß auf die unwissentlichen oder verborgen gebliebenen Sünden im Besonderen, sondern namentlich auf die notorisch gewordenen, zum Aergernisse gereichenden, Verfehlungen, so fern sie nicht bis zum absichtlichen Bruche mit dem göttlichen Bundesgesetze sich steigerten, in welchem Falle sie die Todesstrafe zur Folge hatten*). Unter diesen Umständen trat im Sündopfer der allgemeine Opferzweck der Darbringung der Opfergabe zurück; die Blutbesprengung bildete hier nicht bloß einen vorbereitenden, sondern einen wesentlichen Bestandtheil der Opferhandlung.

Aber eben deßhalb war das Sündopfer mit dem ihm nahe verwandten Schuldopfer**) nicht ein Centralopfer in dem Ganzen des alttestamentlichen Opfercultus, sondern ein Hülfsopfer, welches die Bestimmung hatte, den in besondere Verfehlungen verfallenen Einzelpersonen oder Genossenschaften es zu ermöglichen, über die Grenze der allgemeinen Sündhaftigkeit hinausgehende, die Gemeinschaft mit Gott im Besonderen störende, Sünden durch specielle Sühnacte unschädlich zu machen, und, ohne tiefer gehende Benachtheiligung, in das allgemeine Bundesverhältniß mit Gott wieder zurückzutreten. Wo ein solches specielles Sühnebedürfniß eintrat, da waren auch specielle, durch Besprengung des Innersten des Heiligthumes mit dem Opferblute ausgezeichnete, Sühnungen nöthig, damit die Sünde des Opfernden recht stark bedeckt werde***), obwohl auch in diesem Falle der sinnbildliche Vorgang keineswegs genügte, sondern das bußfertige Sündenbekenntniß nothwendig voranzugehen hatte†). Wenn dann nach dem Vollzuge des Sühnactes bei besonders feierlichen Veranlassungen noch die Opferreste verbrannt wurden††), so war das nicht mehr eine Darbringung des Opfers für Gott, sondern eine symbolische Aeußerung

*) Vergl. 4 Mos. 15, 30 f; 3 Mos. 4, 2 f.; 5, 15 f. Diese Opfer wurden hiernach dargebracht בִּשְׁגָגָה d. h. „in Verfehlung".

**) Ueber den Unterschied beider Opferarten vergl. oben S. 382, über das Sündopfer insbesondere Ewald, a. a. O., 67 f.

***) 3 Mos. 4, 16 ff.

†) 3 Mos. 5, 5.

††) Z. B. am großen Versöhnungstage, 3 Mos. 16, 27.

des Wunsches, daß, was an die Opfertrauerfeier irgend erinnern konnte, gründlich hinweggetilgt werden möchte.

Das Eigenthümliche in diesem Opferakte war also unverkennbar die gesteigerte Bedeckung der Sünde des Opfernden vor Gott. Derselbe gab das ihm angehörige thierische Leben in Verbindung mit bußfertigem Sündenbekenntnisse um Gottes willen dahin, damit Gott wieder geneigt werden möchte, bei späterer vollständiger Opferdarbringung die, durch ein besonderes Hinderniß jetzt gestörte, Gemeinschaft aufs Neue anzuknüpfen. So angesehen ist das Sündopfer ein unvollzogenes Opfer, bei welchem das dritte Opfermoment, die Spitze der ganzen Opferhandlung, nicht zu Stande kommen konnte, weil das vorbereitende Thun den Opfernden bei dessen individueller Mißstellung zu Gott für einmal gänzlich in Anspruch nahm *).

Schon aus dem bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung geht hervor, daß die Idee der stellvertretenden Strafe nicht in dem Sündopfer ausgedrückt sein kann. Allein auch das Verhältniß, in welchem das Sündopfer zum Ganzopfer steht, macht diese Auffassung unmöglich. Hat das Opfer in seiner höchsten Bedeutung augenscheinlich den Zweck, die gestörte Gemeinschaft mit Gott neu zu begründen, und kommt in ihm die vergebende Liebe Gottes im alten Bunde zu ihrer centralsten Erscheinung: wie könnte denn dasselbe eine einseitige Aeußerung der göttlichen Gerechtigkeit, ein zürnender Strafakt Gottes sein? Die Strafe als solche vernichtet; das Opfer als solches erhält**). Ist nun das Sündopfer ein unvollzogenes Ganzopfer mit besonderer Beziehung auf eine, an einem Gemeindegenossen oder an der ganzen Gemeinde zu sühnende, Verfehlung, und muß es mithin, gerade vermittelst des in ihm energisch hervortretenden Sühnaktes, auf die im Ganzopfer zu vollziehende Gemeinschaft mit Gott hinstreben: so kann es auch aus diesem Grunde nicht den Charakter eines Strafaktes an sich tragen. Gleichwohl ist bis in die neueste Zeit ins-

*) Weil das Sündopfer ein unvollzogenes Opfer war, welches nur der Sühnung galt, darum fehlt auch das Speisopfer dabei.

**) Ueber das Verhältniß von Sühne und Strafe und den entgegengesetzten Charakter beider Begriffe findet sich Treffendes bei Stahl (Phil. des Rechts, II, 1, 179 ff.).

dürfnisses nach Wiederherstellung der gestörten Gemeinschaft mit Gott auch das Opfer ein Ausdruck dieses Bedürfnisses werden. Wenn bis auf die neueste Zeit die Vorstellung Eingang gefunden hat, daß dem Opfer ursprünglich die Bedeutung eines der Gottheit von dem Menschen zugerichteten Mahles innegewohnt habe*), so ist dieselbe damit allerdings noch nicht widerlegt, daß auf das Blut als Hauptopferbestandtheil hingewiesen und entgegengehalten wird, wie Blut nicht wohl als angenehme Speise dienen könnte. Erwiesener Maßen hat es nicht nur bei allen Völkern, sondern auch in der alttestamentlichen Gemeinde unblutige Opfer gegeben, woraus folgt, daß das Blut kein unentbehrliches Erforderniß der Opfergabe ist. Insofern behauptet das blutige Opfer unstreitig durchgängig den Vorrang, als das Thierleben schon an sich höheren Werth vor dem Pflanzenleben hat, und es erklärt sich daher leicht, weßhalb alle feierlicheren und bedeutungsvolleren Opfer Thierdarbringungen zu ihrem Gegenstande hatten. Dagegen war es im mosaischen Cultus dem Armen sogar beim Sündopfer gestattet, statt der sonst vorgeschriebenen blutigen unblutige Gaben darzubringen**). Nicht Hingabe des Blutes, sondern daß überhaupt etwas an Gott hingegeben, d. h. von dem Eigenen hinweggenommen und im Dienste der Gottheit verwendet wird: Das ist es, was den wesentlichen Inhalt jedes Opfers bildet***).

Wenn der Mensch als ein religiöser überhaupt das Bewußtsein in sich trägt, daß er lediglich durch Gott Persönlichkeit ist: so ist er sich damit zugleich dessen bewußt, lediglich Gott Alles zu verdanken. Wenn nun aber zu diesem ursprünglichen Bewußtsein das nachträgliche noch hinzutritt, daß er in Beziehung auf den

---

*) Die sog. anthropopathische Ansicht findet sich auch neuestens noch vertreten und aus den Classikern begründet bei Hermann, a. a. O., 164. Dagegen Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus, II, 270 f.

**) 3 Mos. 5, 11 ff.

***) Man vergl. die geistvolle Ausführung von Ewald über das Eigenthumsopfer, die Alterthümer des Volkes Israel, 25 f. Auch Hengstenberg (in der Abhandlung: das Opfer, Evang. Kirchenztg., 1852, Nr. 12) bemerkt richtig, das Blutvergießen lasse sich nicht als „die Wurzel des Opfers“ nachweisen. Aehnlich Delitzsch (nach Thalhofer, über die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus, 1848) in seinem Commentar, a. a. O. 737.

Gott, welchem er, weil er ihm Alles verdankt, auch allseitig angehören sollte, sich in ein die Wirkungen seiner Strafgerechtigkeit nach sich ziehendes Verhältniß gesetzt habe, muß da nicht mit verdoppelter Stärke das Verlangen in ihm erwachen, durch außerordentliche Leistungen von seiner Seite das ihm verloren gegangene göttliche Wohlgefallen wieder zu erwerben?

Von diesem Gesichtspunkte aus erhält das Opfer die Bedeutung einer Leistung, mit welcher Gott etwas Angenehmes erwiesen, seine verloren gegangene Gunst wieder gewonnen, sein entbrannter Zorn noch rechtzeitig abgewendet werden soll. Als menschliche Leistung muß es immer in einem Akte persönlicher Selbstverläugnung Gott gegenüber bestehen. Und darum steht es — insbesondere auf dem Gebiete der alttestamentischen Religion — mit der Sünde in unauflöslichem Zusammenhange. Ist die Sünde ihrem innersten Wesen nach eine Unterordnung des Geistes unter den sinnlichen Beweggrund, ein Sichgefangengeben desselben in Natur- und Weltdienst: so kann sie auch nur dadurch gebrochen, und nur dadurch kann das normale Verhältniß mit Gott wiederhergestellt werden, daß der Mensch von Dem, woran sein Geist verkehrter Weise hängt, d. h. von seinem sinnlichen Eigenthume, aus freiem sittlichem Antriebe etwas wegnimmt und es Gott opfert. Das Opfer ist in diesem Sinne eine Umkehr des Menschen vom Weltsinne zu göttlicher Gesinnung; ein Befreiungsversuch von dem, den Geist begriffswidrig gefangen nehmenden, irdischen Besitz und Genuß; eine Selbstentscheidung des Personlebens gegen das Endliche und für das Ewige, in der Art, daß durch dasselbe das irdische Gut Dem auf's Neue zugewendet wird, auf Den bezogen es allein zur rechten Verwendung gelangt.

In seinem bloß religionsgesetzlichen Vollzuge wird nun freilich der Opferakt, wie dieß unter dem alten Bunde der Fall war, ein gesinnungsloses todtes Werk. Es wird mit demselben eine äußere Religionspflicht formell abgemacht, ohne daß ein inneres religiöses Leben reell hervorgebracht würde*). Das Opfer war zwar ursprünglich keine symbolische Handlung; die Gabe selbst

*) Daher die Opposition der sittlichen Geister gegen die Veräußerlichung der Opferidee, Ps. 50, 8 ff., 23; Amos 5, 22; Jes. 1, 11 f.; Micha 6, 6 ff.

war Opferzweck. Je mehr aber die religiöse Idee sich läuterte und entwickelte, desto nothwendiger war es, daß die Darbringung zugleich auch das mit ihr unerläßlich zu verbindende innere sittliche Verhalten bedeutete: die Hingabe des Geistes an seinen göttlichen Urquell, die Wiederanknüpfung der beseligenden Lebensgemeinschaft zwischen dem sündigenden Menschen und dem heiligen Gott. Daher kommt es denn auch, daß fast bei allen Opfergattungen die Verbrennung der Opfergabe schlechterdings Erforderniß ist*); insbesondere bildet bei dem Ganz- oder Glühopfer des alten Bundes die zum Himmel aufsteigende Feuergarbe, dieser gottwohlgefällige Flammenduft, die Spitze und Krone der Opferfeier.

Gerade nun aber die letztere Wahrnehmung veranlaßt uns, das Verhältniß des Blutes zum Opfer, insbesondere zum Sündopfer, näher zu erörtern. Beim alttestamentlichen Thieropferdienste vollzieht der Opfercultus sich wesentlich in drei Momenten: der Handauflegung des Opfernden auf das Haupt des Opferthiers, der Blutbesprengung durch den Priester, der Verbrennung der edleren Opfertheile auf dem Altare**). Nach der herrschenden Vorstellung würde die Blutbesprengung den eigentlichen Kern des Opfers bilden***). Allein abgesehen davon, daß diese Vorstellung von der irrthümlichen Voraussetzung ausgeht, daß dem unblutigen Opfer innerhalb des mosaischen Opferinstitutes eine durchaus untergeordnete Stelle zukomme, während dasselbe doch im Principe dem blutigen als ebenbürtig erscheint, und erst allmälig von dem Thieropfer zurückgedrängt worden ist†): so hat außerdem das spätere Uebergewicht des Thieropfers nicht in dem Umstande seinen Grund, daß mit der Blutbesprengung der eigentliche Zweck des Opfers erreicht werden wollte. Wie aus dem

---

*) Hermann, a. a. O., 140 f.; Wachsmuth, hellenische Alterthumskunde, II, 558.

**) Ohne Noth unterscheidet Oehler a. a. O., 626, fünf Momente: 1) die Darstellung des Opferthiers vor dem Altar; 2) die Handauflegung, 3) die Schlachtung, 4) die Blutmanipulation, 5) die Verbrennung auf dem Altar.

***) Sie ist besonders von Bähr vertreten, a. a. O., II, 198 ff.

†) Vergl. 3 Mos. 2, 1 ff. Nach 3 Mos. 5, 11 f. darf der Arme auch das Sündopfer mit Mehl darbringen.

Zusammenhange der angeführten drei Opfermomente unter einander erhellt, so stehen die beiden ersteren im Dienste des letzteren, und das eigentliche *Ergebniß*, welches der Opfernde bei *jedem* Opfer in irgend einer Weise zu erzielen wünscht, ist der *liebliche Feuerduft*, *an welchem Gott sein Wohlgefallen* hat *).

Unstreitig trat bei keinem Opfer dieser Zweck, den Gott wohlgefälligen Feuerduft darzubringen, so entschieden hervor, wie in dem täglich zweimal, zur Morgen- und zur Abendstunde, veranstalteten Brand- oder Feueropfer **). Hier gab der Opfernde sein sinnliches Eigenthum im Dienste seines Gottes *ganz* dahin, indem die irdische Gabe in der Flamme des Altars sich gleichsam in himmlischen *Feuergeist* verwandelte, der zum Geiste der Geister und Herrn der Herrn, ihn erfreuend, emporstieg. Wenn auch diesem feierlichen Schlusse der Opferhandlung die Handauflegung auf das Haupt des Opferthiers und die Besprengung der Ecken, der Wände, des Fußes des Altars u. s. w. mit dem in den Opferschalen aufgefangenen frischen Blute des eben geschlachteten Thiers vorangehen mußte: so ist doch nirgends gesagt, daß mit der Handauflegung und Besprengung der Zweck verbunden war, Gottes Wohlgefallen zu bewirken, und daß die Opferhandlung hierin als vollzogen galt. So bedeutsam und unerläßlich jene beiden Momente bei Thieropfern sind: so sind sie augenscheinlich doch nur *vorbereitender* Natur; das Opfer wird in *ihnen nicht wirklich*, es wird *durch sie nur möglich* gemacht.

Unzweifelhaft erscheint *das Blut*, nach alttestamentlicher Anschauung, als *Träger der Seele*, d. h. nicht etwa des höheren Geistlebens, das unmittelbar von Gott stammt und *Person*leben ist, sondern der irdischen *niedern organischen* Lebenskraft.

*) Das Opfer soll 3 Mos. 3, 3 überhaupt dienen לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי יְהוָה. Seiner Wirkung nach soll es sein als tägliches Feueropfer אִשֵּׁה רֵיחַ־נִיחוֹחַ לַיהוָה. Vergl. 3 Mos. 1, 13, 17; 2, 2, 9; 3, 5 u. s. w.

**) Vergl. über die Bezeichnung עֹלָה *Ewald* a. a. O., 50, Anmerk.; *Oehler* a. a. O., 635: „Durch dieses Opfer vollzog das Volk und der Einzelne im Allgemeinen seine Verehrung Jehovas und seine Hingabe an ihn. Es ist, wie man es passend genannt hat, das sacrificium latreuticum.“

Hiernach war das Blut ein das Princip der Sinnlichkeit, der thierischen Erregbarkeit im Menschen, zur Darstellung bringendes Organ. Indem das Thier geschlachtet ward, floß in seinem dabei vergossenen Blute der sinnlich gemeine Lebensgrund, die organische Quelle aller Sünde, dahin. Indem der Opfernde damit sich selbst seines besten sinnlichen Eigenthumes um Gotteswillen entäußerte, gab er zugleich seinen Entschluß kund, seinen eigenpersönlichen sinnlichen Lebensgrund, diese Wurzel- und Werkstätte des Bösen in seinem individuellen Leben, in gleicher Weise an Gott hinzugeben, auch seine sinnlichen Vermögen Gott zu weihen, damit sie von nun an nur noch Gott dienten. Damit ist aufgezeigt, daß das Blut nicht die eigentliche Opfergabe sein konnte. Durfte es bei den Hebräern überhaupt nicht genossen werden*), wie hätte es Gott zum angenehmen Genusse dargereicht werden dürfen? Nur die edeln Fleischtheile können als Opfer dargebracht werden. Das Blut ist ein Darstellungsmittel des mit Sünde behafteten sinnlichen Lebens; es ist das Symbolische im Thieropfer; und es wird darum bei der Opferhandlung in ganz anderem Sinne hingegeben, als die in Feuerduft sich verwandelnde, zu Gott emporsteigende, Speise.

Nur mit dem tiefen Gefühl persönlicher Unwürdigkeit und Verwerflichkeit wagt der Israelite als Opfernder dem heiligen Gott zu nahen. Er weiß seine Gemeinschaft mit Gott in Folge der Sünde unterbrochen, sich vor Gott darum schuldig und dem göttlichen Zorne verfallen**). Wie gern möchte er Gott seine Gabe darbringen, damit dieser ein Wohlgefallen daran habe, und seine Gnade ihm wieder zuwende. Allein hat er nicht alle Ursache zur Besorgniß, daß Gott sie verschmähe, wie er des Sünders Kain Opfergabe verschmähte?***) Demzufolge sind die beiden ersten Opfermomente als vorläufige Beschwichtigungsmittel zu betrachten, wodurch Gott zur gnädigen Annahme der beabsichtigten Opfergabe, zur willigen Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Lebensgemeinschaft mit dem Sünder, bewogen werden soll. Wäre die Sünde nicht trennend zwischen Gott und den Menschen getreten: so würde

*) 3 Mose 3, 17; 7, 26; 17, 10 f.; 19, 26; 5 Mos. 12, 16 u. s. w.
**) 2 Mose 33, 5.
***) 1 Mose 4, 5.

die Verbrennung der Opferstücke auf dem Altare ein vollständiges Opfer sein. Weil dieselbe nun aber als thatsächliches Hinderniß der Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen vorhanden ist, so muß dasselbe vor der eigentlichen Opferhandlung erst hinweggeräumt werden, damit diese nicht erfolglos wird *). Das geschieht nun einerseits durch die Handauflegung auf das Haupt des Opferthiers, wodurch dasselbe aus dem Kreise gemeiner sinnlicher Gegenstände ausgesondert und Gott geweiht oder zugeeignet wird, andererseits durch die Blutbesprengung, wodurch das organische Thierleben zwar nicht unmittelbar Gott dargebracht — denn es ist als Thierleben (trotz der levischen Makellosigkeit) unrein — sondern um Gottes willen von dem Opfernden mit dem Vorsatze preisgegeben wird, auch sein sinnliches Naturleben um Gottes willen dahin zu geben, und mit seiner ganzen Persönlichkeit Gott zu leben.

Erst von diesem Gesichtspunkte aus gewinnt die vielfach mißverstandene Stelle 3. Mos. 17, 11 die rechte Beleuchtung. Zweierlei ist in jener Stelle behauptet: erstens, daß die Seele des Thiers im Blute sei; zweitens, daß das Blut durch seine Seele die Seele des Opfernden bedecke **). Also das preisgegebene Leben des Opferthieres bedeckt, verhüllt das Leben des Opfernden vor den Augen Gottes; Gott sieht in Folge des, mit der Opferschale aufgefangenen und an die heiligen Stätten gesprengten, Blutes des Thieres, d. h. in Folge dieses Aktes freier Dahingabe von dem Eigensten und Besten des sinnlichen Eigenthums des Sünders, die Sünde des Opfernden nicht mehr an;

*) Das ist der Grund, warum dem unblutigen Opfer als solchem gar nichts fehlt, und weßhalb es irrig ist, zu meinen, der Kern des Opfers bestehe in der Blutbesprengung. Vergl. Ewald a. a. O., 37: „Für eine so entschiedene Bevorzugung des Thieropfers liegt im reinen Wesen des Opfers selbst kein Grund." Auch Auberlen geht (die messianischen Weissagungen der mos. Zeit, Jahrbücher f. d. Th., III, 4, 621) von der irrthümlichen Voraussetzung aus, daß das Blut die Grundbedingung für die Heiligkeit des Volks und die Herrlichkeit des Reichs sei.

**) Daß das Blut nicht als solches, am allerwenigsten als ausgeströmtes, also als nicht mehr lebendiges bedecke, ist eigentlich selbstverständlich, vergl. Hofmann (Schriftbeweis, II, 1, 152) und Knobel (kurzgef. exeget. Handbuch, 12, 498).

nicht als ob sie ausgetilgt wäre, sonst müßte das Opfer nicht wiederholt werden; aber sie ist für Gott während der Opferhandlung unsichtbar geworden, Gott übersieht sie auf so lange*). Jetzt erst darf der Opfernde die sichere Hoffnung auf eine wohlgefällige Annahme seiner Gabe von Seite Gottes hegen.

Hiernach handelt es sich bei der Blutbesprengung weder um eine wirkliche Lebensgemeinschaft, in welche der Opfernde mit Gott tritt**), noch um eine stellvertretende Todesstrafe, welche an dem Leben des Opferthiers, anstatt an dem Leben des Opfernden, vollzogen werden soll***), sondern um eine, wenn auch nur transitorische, Beseitigung des göttlichen Zornes über die Sünde durch Bedeckung derselben vermittelst eines von dem opfernden Sünder an dem Thierleben, als seinem besten sinnlichen Eigenthume, vollzogenen Aktes dahingebender Selbstverläugnung. Erst wenn dieser Akt, der seinem innersten Grunde nach ein ethischer ist, und, wenn er aufhört dieß zu sein, gar keinen Werth vor Gott mehr hat†), vollzogen ist, tritt vermittelst der eigentlichen Opferdarbringung, die in der Verbrennung der edelsten Opfertheile ihren Höhepunkt erreicht, die ersehnte Ge-

---

*) Der Begriff des כִּפֶּר entspricht am meisten dem neutestamentlichen *πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων*, Röm. 3, 25, und ist eine Folge der *ἀνοχὴ τοῦ θεοῦ*, 3, 26. Auch Oehler, a. a. O., 632, so viel Treffendes er über den Act der Blutbesprengung bemerkt, ist noch in dem Irrthume befangen, daß das fehlerlose Opferthier mit seiner reinen und schuldlosen Seele die unreine schuldige Seele des Sünders bedecken müsse. Als ob das geistlose Thierleben rein und schuldlos in Gottes Augen wäre! Die Makellosigkeit des Opferthieres ist erforderlich, weil der Opfernde sein bestes sinnliches Eigenthum Gott zum Opfer darbringen muß, weil nur in einer makellosen irdischen Gabe sich eine selbstsuchtslose höhere Gesinnung Gott gegenüber abspiegelt.

**) Bähr a. a. O., II, 210 f., 263 f. Obwohl die Ansicht Bähr's mit der oben entwickelten einige Verwandtschaft hat, so unterscheidet sie sich von derselben doch dadurch wesentlich, daß ihr das Blut als das von Gott verordnete Mittel erscheint, die Seele des Opfernden mit Jehova in Verbindung zu bringen und zu heiligen.

***) So neuerlich noch Kurtz (das mosaische Opfer, 84) und Knobel (a. a. O., 380 f.). Treffend hiegegen Oehler a. a. O., 641: „Im Cultus heiligt sich Gott nicht durch Strafjustizacte."

†) Ps. 51, 18 ff. und die S. 803 a. Stellen.

meinschaft mit Gott wieder ein. Die Blutbesprengung ist mithin eine sinnbildliche Handlung, wie die Handauflegung. Durch dieselbe wird die Möglichkeit der Sündenvergebung, unter der Bedingung der Hingabe des sinnlichen Naturlebens vermittelst eines Aktes des höheren Geistlebens, ausgedrückt *). Was der Mensch dabei thut, ist allerdings nicht das Entscheidende, sondern was Gott dabei thut. Die Hingabe des Thierlebens auf Seite des Sünders ist als solche für Gott noch kein vollgewichtiger Grund, denselben als einen seiner Strafgerechtigkeit nicht mehr verfallenen zu betrachten. Allein Gott sieht vermöge seiner, von Ewigkeit her das Heil des Menschen bezweckenden, Liebe den Sünder während der Opferhandlung nicht so an, wie derselbe in Wirklichkeit ist, sondern wie er — was er durch den Act der Hingabe des ihm angehörigen thierischen Lebens bewiesen hat — gern sein möchte, so daß das Opfer seinem Wesen nach wie eine selbstverläugnende sittliche That des Menschen, so auch eine Offenbarung der versöhnenden göttlichen Liebe ist.

Es ist insbesondere das Sünd- und Schuldopfer, welches die versöhnende Liebe Gottes ins Licht stellt. Eigentlich waren alle Opfer mit Sühnung verbunden, da die Sünde des Opfernden

---

*) Hieraus wird nun auch erklärlich, weßhalb mit unblutigen Opfern derselbe Zweck erreicht werden konnte. Wäre, wie Bähr u. A. der Meinung sind, das Blut ausschließliches Sühnungsmittel, so wäre die ausdrückliche Gestattung von unblutigen Sündopfern (3 Mose 5, 11) rein unbegreiflich. Wenn Knobel (a. a. O., 381) bemerkt: der an dieser Stelle angeführte Ausnahmsfall beweise gegen jene Auffassung nichts, weil ja dem Gesetzgeber, wenn er doch auch bei dem ganz Armen eine Sühne festsetzen wollte, nichts als dieser Nothbehelf übrig geblieben sei, so liegt es keineswegs in der Natur der Sache, daß aus rein äußerlichen Zweckmäßigkeitsgründen der Gesetzgeber die Grundidee des Opfers selbst preisgeben würde. In jenem Falle hätte ja für den Armen wohl aus öffentlichen Mitteln gesorgt werden können. Allein es ist eben nicht das Blut, auch nicht das Thierleben als solches, sondern die Hingabe des organisch-sinnlichen Lebens, des Princips der Sünde, auf welche es dem Gesetzgeber ankommt. Diese wird im Blute des Thierlebens weit anschaulicher dargestellt, als in den Erträgnissen des allerdings auch organischen Pflanzenlebens, wozu noch kommt, daß je werthvoller das Hingegebene, desto augenscheinlicher die darin gezeigte Selbstverläugnung ist. Willkürlich Keil (Handbuch der bibl. Archäologie, 1, 240): mittelst der Blutbesprengung sei die Seele des Opfernden symbolisch in das göttliche Gnadenreich versetzt worden.

immer bedeckt werden mußte, bevor er zur Darbringung der Gabe schreiten konnte. Im Sündopfer bezog sich aber die Sühne nicht mehr auf die menschliche Sündhaftigkeit im Allgemeinen, auch nicht bloß auf die unwissentlichen oder verborgen gebliebenen Sünden im Besonderen, sondern namentlich auf die notorisch gewordenen, zum Aergernisse gereichenden, Verfehlungen, so fern sie nicht bis zum absichtlichen Bruche mit dem göttlichen Bundesgesetze sich steigerten, in welchem Falle sie die Todesstrafe zur Folge hatten*). Unter diesen Umständen trat im Sündopfer der allgemeine Opferzweck der Darbringung der Opfergabe zurück; die Blutbesprengung bildete hier nicht bloß einen vorbereitenden, sondern einen wesentlichen Bestandtheil der Opferhandlung.

Aber eben deßhalb war das Sündopfer mit dem ihm nahe verwandten Schuldopfer**) nicht ein Centralopfer in dem Ganzen des alttestamentlichen Opfercultus, sondern ein Hülfsopfer, welches die Bestimmung hatte, den in besondere Verfehlungen verfallenen Einzelpersonen oder Genossenschaften es zu ermöglichen, über die Grenze der allgemeinen Sündhaftigkeit hinausgehende, die Gemeinschaft mit Gott im Besonderen störende, Sünden durch specielle Sühnacte unschädlich zu machen, und, ohne tiefer gehende Benachtheiligung, in das allgemeine Bundesverhältniß mit Gott wieder zurückzutreten. Wo ein solches specielles Sühnebedürfniß eintrat, da waren auch specielle, durch Besprengung des Innersten des Heiligthumes mit dem Opferblute ausgezeichnete, Sühnungen nöthig, damit die Sünde des Opfernden recht stark bedeckt werde***), obwohl auch in diesem Falle der sinnbildliche Vorgang keineswegs genügte, sondern das bußfertige Sündenbekenntniß nothwendig voranzugehen hatte†). Wenn dann nach dem Vollzuge des Sühnactes bei besonders feierlichen Veranlassungen noch die Opferreste verbrannt wurden††), so war das nicht mehr eine Darbringung des Opfers für Gott, sondern eine symbolische Aeußerung

*) Vergl. 4 Mos. 15, 30 f; 3 Mos. 4, 2 f.; 5, 15 f. Diese Opfer wurden hiernach dargebracht בִּשְׁגָגָה d. h. „in Verfehlung“.

**) Ueber den Unterschied beider Opferarten vergl. oben S. 382, über das Sündopfer insbesondere Ewald, a. a. O., 67 f.

***) 3 Mos. 4, 16 ff.

†) 3 Mos. 5, 5.

††) Z. B. am großen Versöhnungstage, 3 Mos. 16, 27.

des Wunsches, daß, was an die Opfertrauerfeier irgend erinnern konnte, gründlich hinweggetilgt werden möchte.

Das Eigenthümliche in diesem Opferakte war also unverkennbar die gesteigerte Bedeckung der Sünde des Opfernden vor Gott. Derselbe gab das ihm angehörige thierische Leben in Verbindung mit bußfertigem Sündenbekenntnisse um Gottes willen dahin, damit Gott wieder geneigt werden möchte, bei späterer vollständiger Opferdarbringung die, durch ein besonderes Hinderniß jetzt gestörte, Gemeinschaft aufs Neue anzuknüpfen. So angesehen ist das Sündopfer ein unvollzogenes Opfer, bei welchem das dritte Opfermoment, die Spitze der ganzen Opferhandlung, nicht zu Stande kommen konnte, weil das vorbereitende Thun den Opfernden bei dessen individueller Mißstellung zu Gott für einmal gänzlich in Anspruch nahm *).

Schon aus dem bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung geht hervor, daß die Idee der stellvertretenden Strafe nicht in dem Sündopfer ausgedrückt sein kann. Allein auch das Verhältniß, in welchem das Sündopfer zum Ganzopfer steht, macht diese Auffassung unmöglich. Hat das Opfer in seiner höchsten Bedeutung augenscheinlich den Zweck, die gestörte Gemeinschaft mit Gott neu zu begründen, und kommt in ihm die vergebende Liebe Gottes im alten Bunde zu ihrer centralsten Erscheinung: wie könnte denn dasselbe eine einseitige Aeußerung der göttlichen Gerechtigkeit, ein zürnender Strafakt Gottes sein? Die Strafe als solche vernichtet; das Opfer als solches erhält**). Ist nun das Sündopfer ein unvollzogenes Ganzopfer mit besonderer Beziehung auf eine, an einem Gemeindegenossen oder an der ganzen Gemeinde zu sühnende, Verfehlung, und muß es mithin, gerade vermittelst des in ihm energisch hervortretenden Sühnaktes, auf die im Ganzopfer zu vollziehende Gemeinschaft mit Gott hinstreben: so kann es auch aus diesem Grunde nicht den Charakter eines Strafaktes an sich tragen. Gleichwohl ist bis in die neueste Zeit ins-

---

*) Weil das Sündopfer ein unvollzogenes Opfer war, welches nur der Sühnung galt, darum fehlt auch das Speisopfer dabei.

**) Ueber das Verhältniß von Sühne und Strafe und den entgegengesetzten Charakter beider Begriffe findet sich Treffendes bei Stahl (Phil. des Rechts, II, 1, 179 ff.).

besondere dieses Opfer als eine Strafhandlung aufgefaßt worden. Die herrschende Vorstellung hierbei ist folgende. Eigentlich wäre in Folge jeder Pflichtverletzung das Leben jedes Sünders vor Gott verwirkt und der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallen gewesen. Bei unvorsätzlichen Verfehlungen beschloß Gott dennoch das Leben des Sünders zu verschonen, und das Leben des Thieres stellvertretend für jenes anzunehmen*). Daß das Alte Testament eine solche Stellvertretung des Menschenlebens durch das Thierleben zum Zwecke göttlicher Sühnung nirgends lehrt, wird zum Theil bereitwillig zugestanden**), und die einzige Stelle, auf welche die Verfechter der Stellvertretungstheorie mit einigem Rechte sich berufen könnten (3 Mos. 16, 21), sagt im Gegentheile aus, daß das die Sünde wirklich stellvertretende Thier nicht getödtet, sondern in die Wüste lebendig entlassen worden ist. Die Verfehlungen, für welche Sündopfer dargebracht werden konnten, waren ja überhaupt solche, um welcher willen der Mensch nach dem Gesetze dem Tode nicht verfallen war. Wie konnte aber das Thier an der Stelle eines Menschen sterben, welcher den Tod gesetzlich gar nicht verdient hatte? Wie konnte endlich der Tod eines Thieres als Tod des Menschen von Gott betrachtet werden?

Wenn unter diesen Umständen Hofmann die Vorstellung eines stellvertretenden Strafaktes mit Beziehung auf das Sühnopfer mit vollem Rechte abgewehrt hat***): so hat er jedoch damit, daß er dieses Opfer als eine Gott geleistete Zahlung betrachtet, den ent-

---

*) Vergl Knobel a. a. O., 380 f. Ebrard: Ist die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi in der heiligen Schrift begründet? Allg. Kirchenztg., 1856, Nr. 121. Kurtz, a. a. O., 69 f. Delitzsch, über den festen Schriftgrund der Kirchenlehre von der stellvertretenden Genugthuung, zweite Schlußabhandlung seines Commentars zum Briefe an die Hebr., 708 ff.

**) Ebrard a. a. O., 1415. Wenn Delitzsch sich zu Gunsten der Stellvertretungstheorie auf 3 Mos. 17, 11 beruft, so ist dort nur davon die Rede, daß das Blut als Darstellungsmittel des thierischen Lebens, d. h. des lebendigen, werthvollen Thieres, die Sünden des Opfernden bedeckt. Das heißt: weil der Opfernde um Gottes willen das Leben des Thiers hingegeben hat, so schaut Gott seine Sünde nicht an.

***) Schriftbeweis, II, 1, 191 f. Vergl. noch Bähr a. a. O., II, 277.

scheidenden Punkt nicht getroffen*). Irrt er schon in der Voraussetzung, daß die unvorsätzliche Verfehlung das Leben des Fehlenden verwirke: so irrt er noch mehr mit der Annahme, daß nach alttestamentlicher Anschauung durch eine äußere, außerhalb des sittlichen Gebietes gelegene, Leistung der Mensch für seine Sünde Gott genugthun könne. Damit würde die Idee des Opfers aus der innern Gewissensregion lediglich in die äußere Rechtssphäre verlegt**). Es wäre demgemäß seinem Begriffe nach Das gewesen, was es durch die Schuld der Personen und Zeiten allmälig in begriffswidriger Weise geworden ist: eine äußere Rechtsinstitution, welche, anstatt einen sittlichen Umschwung in der Gesinnung des Opfernden zu bewirken und dessen gestörte Gemeinschaft mit Gott in der That wiederherzustellen, bloße Rechtsansprüche auf die göttliche Gnade begründete, und den theokratischen Hoch-

*) A. a. O., 192: „Der Mensch giebt sein ihm von Gott geschenktes Thier in den Tod, um für sein durch Sünde dem Tode verfallenes Leben Zahlung zu leisten."

**) Hofmann giebt das (a. a. O., 193) auch selbst zu: „Aber freilich war es nur ein dem Darbringenden fremdes Leben, mit welchem er die Zahlung leistete; an seiner eigenen sündhaften Natur ging keine Veränderung vor, wenn er sie leistete, und das Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit blieb immer das gleiche, wie oft sie auch von Einzelnen oder für einzelne Versündigungen geleistet wurde." Auch Keil hat sich gegen die Kurtz'sche Stellvertretungstheorie erklärt (Handbuch der bibl. Archäologie, 207), „weil das Opfer eine Institution der göttlichen Gnade ist, welche dem Sünder nicht die verdiente Strafe, sondern vielmehr Vergebung der Sünde angedeihen lassen will." Die Sühne liegt ihm also nicht im Getödtetwerden des Thiers, sondern in der Hinbringung seines Bluts an den Altar, so daß in der Seele des den Opfernden substituirenden Blutes die Seele des Opfernden selbst an die Stätte der Gnadengegenwart, d. h. in das Bereich des Waltens der göttlichen Gnade, gebracht oder bedeckt würde. Das Verbrennen des Opferfleisches auf dem Altar soll die den Sünder reinigende Gnade Gottes symbolisiren. Schon Delitzsch bemerkt (a. a. O., 740) richtig, daß Das, wodurch die Sünde bedeckt wird, nicht ein Symbol des Menschen selbst sein kann. Ebenso wenig aber kann es, wie Delitzsch meint, ein den Menschen real Stellvertretendes sein; denn darin hat Keil gegen Delitzsch recht, daß Gott im Opfer nicht den Tod des Menschen fordert. Weil die herkömmlichen Exegeten sich von ihren dogmatischen Vorurtheilen nicht loszumachen vermögen, darum vermögen sie auch die ethische Bedeutung des alttestamentlichen Opfers nicht zu erkennen.

muth nährte. Die Ansicht Hofmann's kann übrigens auch nur unter der Bedingung auf Zustimmung rechnen, daß in der Blutbesprengung der Kern der Opferhandlung geschaut wird. Wird dagegen die Verbrennung der Opfergabe auf dem Altar als der Höhepunkt des Opferaktes erkannt, dann tritt die äußere Leistung von selbst in den Hintergrund, und als Zielpunkt des Opfers erscheint die — vermöge gnädiger Aufnahme der dargebrachten Opfergabe von Seite Gottes — erfolgte Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten inneren Gemeinschaft mit Gott. Lediglich im Schuldopfer, einer nur bei ganz besonderen Veranlassungen vorkommenden Opfergattung, war eine Wiedererstattung gesetzlich vorgeschrieben. Eben deßhalb aber, weil dieses Opfer vorzüglich dem Rechtsgebiete angehörte, konnte es auch, wie 1 Sam. 6, 3 beweist, ohne Mitwirkung der gewöhnlichen Opfergebräuche, dargebracht werden.

Die altkirchliche u. die anselmische Versöhnungslehre.

§. 96. Die dem Opfer zu Grunde liegende centrale Idee ist unverkennbar die Idee der Versöhnung. Was nun aber der Mittler, als der vollkommene heilige Vertreter der Menschheit, zur Wiederherstellung ihres Heils Gott gegenüber vollzog, das war ein Opfer, dasselbe Werk der Versöhnung, welches schon im alten Bunde nicht bloß äußerlich abgebildet und vorbedeutet, sondern wirklich angefangen und vorbereitet war. Die drei, die alttestamentliche Opferhandlung bildenden, Momente: Aussonderung des Opfers zu gottgeheiligtem Gebrauche, Sühne, willige Hingabe an Gott im Feuerduft, finden sich in dem Opfer des Mittlers wieder. In welcher Weise dies der Fall ist, wird die folgende Ausführung zeigen. Wie es die Bestimmung des Opfers im Allgemeinen war, das in seiner Gemeinschaft mit Gott durch die Sünde gestörte menschliche Personleben in das Normalverhältniß zu Gott zurückzubringen, anstatt der Entfremdung von Gott Versöhnung mit Gott zu bewirken: so war es auch die Bestimmung des Werkes Christi in der Welt, zunächst die Menschheit aus dem Zustande der Spannung wieder in den der Gemeinschaft mit Gott zu versetzen. Dieser Erfolg soll nun, nach dem überlieferten Dogma, durch das sogenannte hohepriesterliche Amt Christi, d. h. dadurch bewirkt worden sein, daß Christus als Mittler auf

Erden und zwar nicht nur durch seinen Tod, sondern auch durch seine vollkommene Gesetzeserfüllung im Leben, der durch die Sünde verletzten göttlichen Gerechtigkeit genug gethan hat und als unser erhöhtes Haupt im Himmel fürbittend noch immer genugthut*).

Demzufolge wird das Leiden und Sterben Christi von der herkömmlichen Dogmatik als ein der göttlichen Gerechtigkeit genugthuendes stellvertretendes Strafleiden aufgefaßt. Erst nachträglich verband sich damit auch noch die Vorstellung, daß dem von Christo während seines messianischen Berufslebens geleisteten sündlosen Gesetzesgehorsam ebenfalls genugthuende und stellvertretende Kraft innegewohnt habe. Der Kern der kirchlichen Lehre von dem Werke der Versöhnung ist sonach in der Anschauung enthalten, daß das Verhältniß Gottes zur Menschheit vermöge der Sünde in einer Art gespannt gewesen, wodurch eine

*) Aug. Conf., 3: Vere passus, crucifixus, mortuus et sepultus, ut reconciliaret nobis Patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis. Cat. pal., 37: Eum toto quidem vitae suae tempore, quo in terris egit, praecipue vero in ejus extremo, iram Dei adversus peccatum universi generis humani corpore et anima sustinuisse, ut sua passione tanquam unico sacrificio propitiatorio corpus et animam nostram ab aeterna damnatione liberaret et nobis gratiam Dei, justitiam ac vitam aeternam, acquireret. Hollaz (ex., 731): Officium Christi sacerdotale est, quo Christus mediator et sacerdos novi Testamenti exactissima legis impletione et sacrificio corporis sui nostri causa laesae justitiae divinae satisfecit et efficacissimas pro salute nostra preces Deo offert. Unter Amt versteht die Kirche das Werk oder später einen Theil des Werkes (ἔργον) Christi, Joh. 4, 34, dessen Ausrichtung auf Erden er in Gemäßheit der göttlichen ἐντολή, Joh. 10, 18, übernommen hat; statt des Ausdruckes officium gebrauchen insonderheit spätere Dogmatiker auch die Ausdrücke opus und munus. Ursprünglich kannte die reformatorische Dogmatik nur ein Amt (off. mediatorium, redemtorium). Erst seit Hutter und J. Gerhard werden drei Aemter Christi unterschieden, das propheticum, sacerdotale und regium munus, bis durch Ernesti diese Lehrform wieder verworfen und von einer Anzahl Theologen (worunter Morus, Döderlein, Schott, Storr, Reinhard) ein duplex negotium Christi, das Lehrgeschäft und das Geschäft der Versöhnung, angenommen wurde. Von anderen neueren Theologen, wie Wegscheider, De Wette und Schleiermacher, wurde dagegen die Dreiämterlehre als zweckmäßig befürwortet und beibehalten.

äquivalente Bestrafung der Sünde schlechthin erforderlich geworden sei. Die Versöhnung selbst besteht auf diesem Standpunkte in einer mit Beziehung auf die göttliche Gesetzesforderung vollgültigen Strafleistung von Seite der Menschheit, das hohenpriesterliche Werk Christi mithin darin, daß Christus an der Stelle der Menschheit die ihr gebührende Strafe auf sich genommen, oder das über die Menschheit gesetzesgemäß verhängte Strafleiden an seiner Person abgebüßt hat, was von Gott so angesehen wurde, als ob die Menschheit selbst ihre Strafe abgebüßt und den Forderungen des göttlichen Gesetzes Genüge geleistet hätte*).

Lange bevor übrigens diese Theorie sich bei protestantischen Dogmatikern ausgebildet, hatte das Dogma von der Versöhnung in der älteren Kirche den Proceß einer mehrfachen Metamorphose durchlaufen. Die alttestamentliche Gemeinde, so weit sie zum Christenthume bekehrt ward, hatte den Ernst des Sündenbewußtseins und den Glauben an die im Gesetze geoffenbarte Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes in den Schooß der christlichen Gemeinschaft mitgebracht. Namentlich in dem Leiden und Sterben Christi war ihr nach Analogie der alttestamentlichen Opfer die Macht und Größe der sündenvergebenden erbarmenden Liebe Gottes erschienen. Als der Wohlthäter der Menschen**), als das Lamm, das die Sünden der Menschheit trägt***), als der Heiland, welcher alle, die an ihn glauben, von den Wirkungen der göttlichen Strafgerechtigkeit befreit, hatte er sich erwiesen†). Zu einer Zeit, wo der Strom der jungen, aus dem Leben und Tode Christi quillenden, Liebe noch in frischer Kraft durch die Menschheit floß, war noch kein Bedürfniß vorhanden, das Problem, wie diese Liebe mit der im Gesetze sich manifestirenden Gerechtigkeit Gottes vereinbar sei, auf wissenschaftlichem Wege zu lösen. Erst als die erste Be-

*) Quenstedt (systema, III, 244): Agendo culpam, quam homo injuste commiserat, expiavit, et patiendo poenam, quam homo juste perpessurus erat — Christus sustulit. Hinc duplex vulgo dicitur Christi obedientia, vice nostri praestita: activa, quae in perfectissima legis impletione, et passiva, quae in sufficientissima poenarum, quae nos manebant, persolutione, consistit.

**) Matth. 9, 13.

***) Joh. 1, 29.

†) Joh. 3, 18.

geisterung zu erkalten, und die Reflexion an ihre Stelle zu treten anfing, durfte auch der Verstand sich der Prüfung jener Schwierigkeit nicht länger entziehen. Zwei Lösungsversuche der vorreformatorischen Dogmatik verdienen insbesondere unsere Beachtung.

Die Aufgabe der Dogmatik bei dem Versöhnungswerke Christi besteht zunächst darin, die sündenvergebende Liebe Gottes nicht in einer Weise auf die Menschheit einwirkend vorzustellen, wodurch die Idee der göttlichen Gerechtigkeit beeinträchtigt, und die Verwerflichkeit der Sünde abgeschwächt wird. Wie hoch auch die versöhnende Liebe Gottes gewerthet werde: seine Gerechtigkeit darf nicht darunter leiden. Allein nun frägt es sich, in wessen Interesse Gott innerhalb der durch Christum vollzogenen Versöhnung seine Gerechtigkeit aufrechtzuerhalten habe? Hier zeigt sich in der alten Kirche eine seltsame Vermischung des paganistischen und judaistischen mit dem christlichen Elemente. Wenn der Teufel nämlich durch seine List beim Sündenfalle den Menschen mit dessen Einwilligung in seine Gewalt bekommen hatte, so hatte er, so wenig an und für sich sein gegen den Menschen eingeschlagenes Verfahren zu billigen war, doch ein wirkliches Recht auf den Menschen erworben. Als nun Jesus nach seiner menschlichen Natur sich der Herrschaft des Teufels entzog, nach seiner göttlichen auch die Menschheit davon befreien wollte, sah er sich um jenes Rechtes willen, das der Teufel auf die Menschheit hatte, genöthigt, demselben, um ihn zur Verzichtleistung auf den Besitz der Menschheit zu bewegen, ein Aequivalent oder eine Zahlung an ihrer Stelle zu leisten. Gott übergiebt dem Teufel, der Christi unendliche Vorzüge mit gewohntem Scharfblicke bald erkennt, zu diesem Zwecke die Seele Christi als Lösegeld. Hiernach wäre der Tod Christi eine dem Teufel dargebrachte Sühne. Freilich ist der Teufel in dem Handel der Betrogene. Im Tode Christi erhält der Teufel nicht nur die Seele Christi nicht, da sie mit dem Logos vermöge der Personvereinigung auf's Innigste verbunden, der Logos selbst aber Gott und darum dem Teufel unendlich überlegen ist, sondern Christus erlöst zugleich mit seinem Tode vermöge seiner göttlichen Natur die ganze Menschheit aus der Gewalt des Teufels. Daß der listige Teufel sich betrügen ließ, war eine Folge der Verborgenheit der göttlichen Natur in dem menschlichen Fleische

Christi; es ist Gott dadurch gelungen, den Teufel selbst zu überlisten *).

Wenn auch neben dieser phantastischen Vorstellung die Ansicht, daß Christus in seinem Tode ein Sühnopfer dargebracht und ein stellvertretendes Strafleiden für die Sünden der Menschheit erlitten, ebenfalls schon in der älteren Kirche sich vorfindet: so blieb die erstere dennoch bis tief in das Mittelalter herrschend. Innerhalb ihres abenteuerlichen Inhaltes behauptet der sittliche Geist des Christenthums nur insofern sein Recht, als die Ueberwindung des getäuschten Satans durch einen ernsten Kampf herbeigeführt wird, in welchem er, als ein übermächtiger, gottwidriger, creatürlicher Geist, der herrlichen Entfaltung der Gottheit Christi bald erliegen muß. In der Hauptsache aber zeigt uns diese Theorie,

---

*) Die ersten Anfänge der Theorie finden sich bei Irenäus (adv. Haer. V, 1, 1): Quoniam in initio homini suasit transgredi praeceptum factoris, ideo eum habuit in sua potestate ... per hominem ipsum iterum oportebat victum eum contrario alligari iisdem vinculis, quibus alligavit hominem, ut homo solutus revertatur ad suum dominum. ... Hierzu ist der Mensch berechtigt (a. a. O. V, 21, 3): Qui ante captivus ductus fuerat homo, extractus est a posessoris potestate secundum misericordiam Dei. Von einem dem Teufel gespielten Betrug ist erst bei Origenes die Rede (Com. in Joh. 20, 28): *Οὗτος (ὁ πονηρός) ἐκράτει ἡμῶν, ἕως δοθῇ τὸ ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῷ λύτρον, ἡ τοῦ Ἰησοῦ ψυχὴ, ἀπατηθέντι, ὡς δυναμένῳ αὐτῆς κυριεῦσαι, καὶ οὐχ ὁρῶντι ὅτι οὐ φέρει τὴν ἐπὶ τῷ κατέχειν αὐτὴν βάσανον* ... Diesen Gedanken hat besonders noch Gregor von Nyssa (orat. cat., 23) nebst Anderen weiter ausgesponnen. Und selbst Augustinus geht in dieser Fährte (de lib. arbitrio III, 10): Illud appensum est aequitatis examine, ut nec ipsius potestati negaretur homo, quem sibi male suadendo subjecerat. Iniquum enim erat, ut ei quem ceperat, non dominaretur. — Dagegen: verbum Dei unicus Dei Filius diabolum, quem semper sub legibus suis habuit et habebit, homine inductus etiam homini subjugavit, nihil ei extorquens violento dominatu, sed superans eum lege justitiae, ut ... tamdiu potestas ejus valeret, donec interficeret justum, in quo nihil dignum morte posset ostendere ... Justissime itaque dimittere cogitur credentes in eum, quem injustissime occidit. ... Ita factum est, ut neque Diabolo per vim eriperetur homo, quem nec ipse vi, sed persuasione ceperat, et qui juste plus humiliatus est (mit Beziehung auf das dem Menschen vom Teufel zugefügte Unrecht), ut serviret, cui ad malum consenserat, juste per eum, cui ad bonum consensit, liberetur.

wie der Versöhnungslehre ursprünglich der ethische Gehalt größtentheils mangelte. Es ist nicht etwa bloß die Sünde, welche sich vermöge derselben zwischen Gott und den Menschen, ihre Gemeinschaft störend und unterbrechend, hineingedrängt hat, sondern ein übermenschliches Wesen, eine kosmische Potenz, durch welche Gott selbst in seinen kosmischen wie in seinen ethischen Wirkungen sich beschränkt sieht*). Aus diesem Grunde kann die zwischen Gott und dem Menschen bestehende Spannung nur unter der Bedingung aufgehoben werden, daß zuerst jene Potenz, welcher der Mensch verfallen ist, hinweggeschafft wird. Hierzu wird dann Christi Tod das Mittel, indem der Teufel dadurch, daß er denselben bewirkt, bei der Besitzergreifung der unendlich werthvollen Seele Christi nicht nur nicht, wie er hofft, seine Macht erweitert, sondern vielmehr die absolute Uebermacht der in Christo geoffenbarten Gottheit über seine Creatürlichkeit zu erfahren bekommt. Hiernach ist der Tod des Mittlers ein Mittel, um den Teufel zu täuschen und durch diesen Betrug die Befreiung der in des Teufels Banden gefangen liegenden Menschheit zu bewirken. Er wirkt allerdings versöhnend, so fern er eine Gott und den Menschen trennende Schranke dadurch, daß er das bisher von Gott selbst anerkannte Recht des Teufels auf die Menschheit auskauft, aufhebt.

Was aber den Menschen von Gott in Wirklichkeit trennt, ist nicht eine ihm fremde, außerhalb seines eigenen Wesens vorfindliche, magisch ihn beherrschende, Macht. Die Zerstörung einer kosmischen Potenz stellt das Gewissensverhältniß des Menschen zu Gott nicht her. Es ist des Menschen eigene persönliche Sünde, welche ihn von Gott scheidet, und mit dem Bewußtsein seiner Schuld und Strafwürdigkeit durchdringt. Wie wenig vermag jene Theorie aber auch außerdem das eigentliche Problem der Versöhnungslehre zu lösen, nämlich darzuthun, wie in der in Christi Tod vollzogenen Versöhnung Gottes Liebe sich geoffenbart, ohne daß Gottes Gerechtigkeit verletzt würde? Darin zwar, daß Gott dem Teufel seinen Sohn zur Befreiung der Menschen als Lösegeld

*) Baur, die chr. Lehre von der Versöhnung, 155, sagt treffend: „So lange man dem Teufel Gott gegenüber irgend ein Recht auf den Menschen einräumte, blieb in der Idee Gottes immer noch ein gewisses dualistisches Element zurück."

hingiebt, wird Gottes Liebe offenbar; darin aber, daß er dem Teufel, der kein Recht verdient, weil sein Thun lauter Unrecht ist, auf der einen Seite Recht läßt, um auf der anderen ihn durch Ueberlistung aus seinem Rechtsbesitze zu drängen, wird schwerlich Jemand eine Manifestation der göttlichen Gerechtigkeit erblicken, oder gar diese letztere mit der Liebe Gottes in Einklang gebracht finden.

Das Unbefriedigende dieser Theorie hat Niemand tiefer gefühlt, als der Mann, welcher den mittelalterlichen Wendepunkt in der Geschichte der Versöhnungslehre bildet — Anselmus von Canterbury. Nicht als ob nicht schon vor Anselmus die Mängel der vorhin besprochenen Loskaufungstheorie lebhaft gefühlt worden wären. Allein wenn auch z. B. schon Gregor von Nazianz das Unwürdige in der Vorstellung, daß der Gewaltthätige, d. h. der Teufel, für seinen an dem Menschen begangenen Raub Gott selbst zum Lösegeld bekomme, erkannt hatte *): so war es ihm doch nicht gelungen, sich eine bestimmte, befriedigende, positive Anschauung darüber zu bilden, in wie fern im Tode Christi die Versöhnung zwischen Gott und dem Menschen wirklich zu Stande kommen sollte **). Von einer neuen Anschauung hierüber ging Anselmus aus, wenn er die über die Sünde der Menschheit von Gott verhängte Strafe als den Punkt bezeichnete, durch dessen Hinwegräumung im Tode Christi die Versöhnung mit Gott bewirkt wird. Es ist bei Anselmus nicht mehr eine gottfeindliche, die Menschheit bewältigende, kosmische Potenz, welche hinweggeschafft, sondern eine Gott angemessene sittliche Forderung, welche erfüllt werden muß. Ist die Sünde, wie Anselmus sie beschreibt, eine Verletzung der göttlichen Majestät von Seite des Menschen, die zwar Gottes Ehre nicht schlechthin verletzt, allein doch die in Gott begründete Weltordnung wirklich stört: so muß es nothwendig die Aufgabe der Versöhnung sein, die schlimmen Folgen einer solchen Störung im göttlichen Schöpfungsorganismus wieder gut zu machen. Die göttliche Gerechtigkeit in ihrer Bezogenheit auf die Welt ist durch

*) Gregor von Nazianz, or. 42. Vgl. Ullmann, Gregor von Naz. der Theol. 455 f.

**) Vgl. auch Athanasius, so fern die Schrift de incarnatione verbi als sein Eigenthum betrachtet werden kann, c. 7 sqq. derselben, wo nicht der Teufel, sondern der Tod als die die Gemeinschaft mit Gott unterbrechende Potenz gedacht ist.

die Sünde beleidigt; darum liegt es in der Natur der Sache, daß ihr Genugthuung geleistet werde. Allerdings hat Gott diese Genugthuung selbst in der Bestrafung des Sünders angeordnet*). Diese würde auch zur Wiederherstellung der beleidigten göttlichen Ehre genügen, wenn nicht der göttliche Weltzweck für die gefallenen Engel einen Ersatz aus der Mitte der Menschheit erforderte**). Demzufolge muß nicht nur die, durch die Sünde verletzte, göttliche Ehre, sondern auch die Güte der durch sie zerstörten menschlichen Natur wiederhergestellt werden. Das letztere vermag die Bestrafung, da sie nur vernichtet, nicht aber erhält, keineswegs. Darum muß die Strafe durch ein Aequivalent ersetzt werden, welches sowohl den Forderungen der Gerechtigkeit Gottes gegenüber der sündigen Menschheit genügt, als dem Zwecke seiner wiederherstellenden Güte entspricht. Ein solches Aequivalent findet sich in der Sühne. Die Sühne befriedigt Gottes Gerechtigkeit, ohne den Zweck seiner Güte zu hindern; sie stellt die verloren gegangene Güte der Menschheit in Gottes Augen wieder her, ohne die Sünde straflos zu lassen***). Der Mensch als Sünder kann freilich die Sühne nicht selbst leisten, da er das Beste, was er zu leisten vermag, schon an und für sich Gott schuldig ist†). Die Sünde creatürlicher Wesen vermag nur Einer zu sühnen, Er, der über alle Creatur, d. h. Gott selbst, ist. Da nun aber gleichwohl der Mensch, was er verschuldet, auch selbst sühnen muß, wenn Gottes Gerechtigkeit genug gethan werden soll, so muß der Versühner auch ein Mensch sein. Da nur Gott eine äquivalente Sühne leisten kann, so muß jener Mensch zugleich Gott, d. h. der Versühner muß Gottmensch sein††).

*) Cur Deus homo, Cap. 7—14; c. 14: Sicut homo peccando rapit quod Dei est, ita Deus puniendo aufert quod hominis est.

**) C. 19: Tales oportet esse homines in illa civitate superna, qui pro Angelis in illam assumentur.

***) Ebendaselbst: Sine satisfactione i. e. sine debiti solutione spontanea, nec Deus potest peccatum impunitum dimittere, nec peccator ad beatitudinem vel talem, qualem habebat antequam peccaret, pervenire.

†) C. 21: Non satisfacis, si non reddis aliquid majus, quam sit id, pro quo peccatum facere non debueras.

††) A. a. D. II, 6: — Satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo: necesse est, ut eam faciat Deus homo.

In der einzigartigen Beschaffenheit der Person Jesu Christi, als des Gottmenschen, ist daher sein Vermögen, das Werk der Versöhnung oder Genugthuung für die Menschheit zu leisten, begründet. Da Er nämlich als Gottmensch dem Tode nicht unterworfen war, so erhielt sein Tod, als ein Akt schlechthin freier Selbstaufopferung eines göttlichen Personlebens in menschlicher Daseinsform, vor Gott einen so unendlichen Werth, daß er unvergleichlich mehr galt als alle Sünden der Menschheit *). Das unendlich kostbare Leben, welches Jesus Christus als ein wahrhaft menschliches, aber zugleich an der Würde seiner göttlichen Person theilnehmendes, zu einem Ersatz- oder Schuldopfer Gott dem Vater für die Gesammtsumme der Sünden der Menschheit dahingab, bewog nun Gott, ihm dafür die Menschheit straflos zurückzugeben **). In der That ist unter diesem Gesichtspunkte die Todesleistung des Gottmenschen nicht bloß eine äußerliche Gegenleistung für Das, was der Mensch verschuldet; sondern was die Menschheit, vom Beginne ihrer Entwicklungsgeschichte an, selbst hätte thun sollen, das that an ihrer Stelle der Gottmensch, indem er zugleich auch noch im Tode die Macht des Teufels besiegte.

Nicht nur der Gerechtigkeit, auch der Liebe Gottes hat er durch seinen Tod genuggethan: der Gerechtigkeit, da in seinem Tode Gott für die durch die Sünde geschehene Rechtsverletzung ein mehr als äquivalenter Kaufpreis dargeboten worden ist: der Liebe, da Derjenige, welcher dieß gethan, Gott selbst, d. h. sein eingeborener Sohn ist, da Gott sich gleichsam selbst der Menschheit zum Zwecke der Sühneleistung an ihrer Stelle dahingegeben hat ***).

Unstreitig ist Anselmus der Erste gewesen, welcher das Dogma von der Versöhnung im Zusammenhange mit den im alttestamen-

---

*) II, 14: Sicut datio hujus vitae praevalet omnibus hominum peccatis, ita et acceptio mortis. c. 17: Necesse erat, ut Deus assumeret hominem in unitatem personae: quatenus qui in natura solvere debebat, et non poterat, in persona esset, quae posset.

**) II. 10: Quod nullum hominem rejiciat Deus ad se sub hoc nomine accedentem . . . si accedit sicut oportet.

***) II, 20: Quid misericordius . . . . quam cum peccatori tormentis aeternis damnato et unde se redimat non habenti, Deus Pater dicit: accipe Unigenitum meum, et da pro te; et ipse Filius: tolle me et redime te?

lichen Opferritus enthaltenen Hauptmomenten entwickelt hat. Wie in der Opferhandlung des alten Bundes vorzugsweise Gott selbst handelt, welcher die im Feuerdufte des Altars aufsteigende Opfergabe gnädig annimmt und durch diesen Gnadenakt die Gemeinschaft mit dem darbringenden Sünder auf's Neue versiegelt: so handelt in der Opferhandlung des neuen Bundes, im Tode des sich für die Menschheit Gott darbringenden Gottmenschen, ebenfalls vorzugsweise Gott selbst, welcher in der Person Christi selbst Mensch geworden, gleichwohl aber eine göttliche Person geblieben, und als Gott in menschlicher Natur leidend und sterbend die sündige Menschheit wieder in die Gemeinschaft seiner Liebe aufgenommen hat. Wie in der alttestamentlichen Opferhandlung es aber dennoch der Mensch selbst ist, der das Opfer darbringt: so leistet nach Anselmus Christus als Mensch und im Namen der Menschheit die Sühne seines Todesopfers. Wie endlich der Opfernde im alttestamentlichen Opfer durch das im Blute ausströmende thierische Leben anzeigen sollte, daß er sein eigenes sinnliches Leben im Dienste Gottes willig darangebe: so hat Christus sein irdisches Leben in seinem Blute willig darangegeben und vermöge seiner Selbsterniedrigung den Sieg seiner Erhöhung zu ewiger Herrlichkeit gefeiert.

Schon Baur hat demnach richtig bemerkt, daß von einem stellvertretenden Strafleiden Christi bei Anselmus nicht die Rede sei *). Der Begriff der Sühne ist bei ihm an die Stelle desjenigen der Strafe getreten. Die Sühne ist es, welche bei Anselmus die Strafe aufhebt. Ein großer Mangel liegt freilich darin, daß diese Sühne als äußeres, quantitativ zu bestimmendes, Aequivalent für die Gesammtsumme der menschlichen Sünden, so zu sagen, mathematisch genau nachgerechnet wird. Darum erwirbt auch Christus nach der Theorie des Anselmus die Menschheit nur durch seine Todesleistung als seinen Schmerzeslohn, während die Wirkung seines Lebens und die Kraft seines Geistes bei dem Werke der Versöhnung nicht in Betracht kommen.

Wer sieht jedoch nicht ein, daß dieser Mangel der Theorie eine Folge der herkömmlichen falschen Vorstellung von der Personbeschaffenheit Christi überhaupt ist? Gott versöhnt sich mit der

*) A. a. O., 184.

Menschheit unter der Bedingung eines von ihr im Tode Christi dargebrachten Selbstopfers. Das ist die Wahrheit der anselmischen Versöhnungslehre. Aber ist denn Der, welcher nach Anselmus das Opfer bringt, in seiner Vorstellung ein wirklicher Mensch? Er wagt es wenigstens nicht, ihn als einen solchen zu bezeichnen; ihm fehlt das menschliche Personleben; er hat nur ein menschliches Naturleben. Gott fordert und Gott bringt im Tode Christi das Opfer für die Sünden der Menschheit allein dar, und wenn Christus während dieses Vorganges in den Schleier der menschlichen Natur sich einhüllt, so ist dieß im Grunde doch nur ein feinerer Doketismus. In der altkirchlichen Loskaufungstheorie ist das zu überwindende Object ein dem Menschen fremdes; in der anselmischen Satisfaktionstheorie ist das überwindende Subject kein der Menschheit wahrhaft angehöriges. Hierin liegt der Grund, weßhalb die so scharfsinnig angelegte Lehre doch den Eindruck eines künstlichen Gedankenerzeugnisses auf uns macht, und weder das Gewissen wahrhaft befriedigt, noch das Herz lebhaft erwärmt.

Die reformatorische Versöhnungslehre.

§. 97. Unter den, ihrem Wesen nach rückläufigen, Darstellungsversuchen der Versöhnungslehre, welche noch vor der Reformation auf die Theorie des Anselmus folgten, sind namentlich zwei bemerkenswerth: diejenige, welche den unendlichen Werth der im Tode Christi geleisteten Sühne auf einen lediglich endlichen zurückzuführen, und diejenige, welche ihn als unendlichen noch zu überbieten bemüht war. Den einen Weg betrat, im Anschlusse an Abälard, Duns Scotus in der lobenswerthen Absicht, die durch Christum vollzogene Versöhnung menschlich zu begreifen, die er aber dennoch ihrem bloß menschlichen Inhalte nach für so wenig zureichend hielt, daß er sie einer Ergänzung durch die göttliche „Acceptation" für bedürftig erklärte*). Den anderen Weg schlug Thomas von Aquino ein, der mit der ausreichenden

*) Comm. Sent., dist. 19: Quod bonum velle Christi, vel passio . . . ipsa fuit nonnisi finitum in se, praemiat tamen Deus ultra condignum, ideo potest ratione alicujus bonitatis et personae patientis acceptare bonum velle Christi et ejus passionem pro infinitis, quia tantum et pro tot valet, quantum et pro quot acceptatur a Deo.

Sühnkraft des Todesopfers Christi noch nicht zufrieden, einen unendlichen Ueberschuß hiervon in demselben voraussetzte*).

Auf dem ersteren Wege geht mit der absoluten Bedeutung auch die absolute Wirkung der Sühne Christi verloren, und man sieht nicht ein, warum Gott an der Stelle einer doch immerhin unzureichenden Sühne nicht gleich die Sünde ohne Weiteres vergeben hat? Auf dem letzteren Wege wird die von der anselmischen Genugthuungslehre unzertrennliche doketische Gefahr noch verstärkt, und der Irrthum begünstigt, welcher Christi versöhnende Thätigkeit in der ihn auf Erden stellvertretenden Kirche fortgesetzt werden läßt. In beiden Versuchen vermissen wir die Aktion des Gewissens. Ist nach Duns Scotus die Versöhnung durch Christi Tod ein unmotivirter Akt von Seite Gottes, weil sie keine innere göttliche Nothwendigkeit für sich aufzuweisen hat, so ist sie bei Thomas dagegen ein unethischer Akt auf Seite des Menschen, weil sie nicht aus innerer menschlicher Freiheit entspringt.

Erst dem Protestantismus ist es vom Gewissensgrunde aus möglich, die Versöhnung als einen auf Seite Gottes eben so ethisch nothwendigen, als auf Seite des Menschen ethisch freien Vorgang zu begreifen. Wenn schon vorreformatorische Theologen darauf hingewiesen hatten, daß das eigentlich Sühnende in dem Tode Christi die darin von Seite Gottes geoffenbarte unendliche Liebe sei**): so gebührt doch insbesondere den Reformatoren das Verdienst, nicht nur das Todesleiden, son-

*) Summa III, qu. 48, art. 2: Passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis. Die Uebertragung der Wirkung auf die Menschheit wird darauf begründet, quod caput et membra sunt quasi una persona mystica, et ideo satisfactio ad omnes fideles pertinet, sicut ad sua membra. Die Behauptung Baur's (a. a. O., 247) daß bei Thomas von Aquino der Begriff der Nothwendigkeit auf die Leiden Christi keine Anwendung finde, ist unrichtig. Er behauptet qu. 46, art. 1 nur: non fuit necessarium Christum pati necessitate coactionis . . . fuit autem necessarium necessitate finis. Die erste Form der Nothwendigkeit mußte Thomas bestreiten, weil sie die Freiwilligkeit der Leidensübernahme von Seite Christi ausgeschlossen hätte. Die innere Nothwendigkeit seines Leidens begründet er eingehend, auch mit Schriftstellen.

**) So namentlich J. Wessel. Vgl. Ullmann: Joh. Wessel, 260 f.; die Reformatoren vor der Reformation II, 497.

dern auch das Gesammtleben Christi in seiner Erniedrigung als eine fortgesetzte Offenbarung der göttlichen Liebe erkannt, und den Gipfelpunkt dieser Liebe vorzüglich darin erblickt zu haben, daß Christus durch seinen bis an's Ende ungebrochenen Widerstand gegen die Sünde sich auch den äußersten Wirkungen derselben aussetzte und sie mit dem Teufel, dem Tode, und allen Uebeln überwand.

Ein ganz genaues Bild von Luther's Versöhnungslehre zu entwerfen ist insofern allerdings unmöglich, als er sich über diesen Gegenstand sehr ungleich, und in der Regel mehr rhetorisch als didaktisch ausgedrückt hat. Der von ihm öfters wiederholte Gedanke, daß Christus im Tode den Zorn Gottes erlitten habe*), könnte den Schein erwecken, daß er den Tod Christi als stellvertretendes Strafleiden betrachtet habe. Allein es ist vielmehr die das ganze Leben umfassende Hingabe der Person Christi unter die Niedrigkeit des Fleisches und den Widerstand der Sünde, die demüthige Einkehr der zweiten Person der Gottheit in der zerbrechlichen Hütte eines Menschenleibes, in welcher sie den Tod als eine Wirkung des göttlichen Zornes an sich erfährt, und insbesondere die in der unbeschränktesten Selbstentäußerung bewährte unerschöpfliche Barmherzigkeit und Liebe der in Christo sich selbst offenbarenden Gottheit, welcher Luther genugthuende, d. h. sündenvergebende, Kraft in der Art zuschreibt, daß diese Gesammtleistung des Sohnes Gottes, wie sie in seinem Todesopfer gipfelt, die Sünde der Menschheit bedeckt und die Gottheit bewegt, den Menschen nicht wie er an sich ist, sondern wie er im Verhältnisse zu Christo ihm erscheint, von nun an zu betrachten und zu behandeln. Nicht etwa ist seine Meinung, daß die Strafe, welche die Menschheit nach Gottes Gerechtigkeit zu erleiden hatte, an Christo in dessen Tode vollzogen worden sei, sondern, weil in

*) Werke, Erl. A. 39, 44 f., und Operat. in Ps. (Op. ex. lat., 15, 40): Cui Deus jam non Deus est, nec pater, nec dulcis, sed judex, hostis, terribilis, qualis erat Adam, cum fugeret in paradiso a facie domini . . . verum, quomodo haec convenient Christo . . .? Et maxime assimilatus est peccatoribus . . . tristis, afflictus, et omnino sicut unus ex novissimis nobis, portans in se ipso iram patris pro nobis, et factus vilissimus terrae filius in oculis hominum, ut non solum ipsi, sed nec ulli mortalium videretur Deus esse memor ejus, aut eum visitare.

Christo die Menschheit das göttliche Liebesleben bis in den Gegensatz des Lebens, den Tod, hinein an sich erfahren, und weil jenes Teufel, Tod und Sünde gegenüber sich als ein ewiges bewährt hat: deßhalb hat er mit seiner gesammten Lebenswirkung, insbesondere mit seiner Todesleistung, die Menschheit gesühnt, d. h. nicht die Strafe an ihrer Statt erlitten, sondern von ihr abgewendet**).

Während bei Anselmus die Objectivität der Leistung, die Völligkeit der Aequivalenz des von Gott für die Sünde geforderten Ersatzes, das im Tode Christi sühnende Moment ist: so ist umgekehrt bei Luther die Subjectivität der Leistung, die Völligkeit der von Christo erzeigten sittlichen Bewährung, das sühnende Moment in seinem Tode. Daß die, die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Sünder hindernden, Mächte des Teufels, Todes, der Sünde in Christi Tod wirklich überwunden werden: darauf legt Luther alles Gewicht. Und weil der Ueberwinder Gottes Sohn ist — denn wo fände sich außer Gott

*) Vgl. mein Wesen des Protestantismus I, 235, 244 u. 270—279; meinen Unionsberuf, 91 f., wo ich gezeigt habe, daß Luther weder die anselmische noch die spätere Satisfaktionslehre der lutherischen Dogmatiker lehrt. Eine eingehende Erörterung über Luther's Versöhnungslehre findet sich auch in Hofmann's Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lehren, 2, 23 ff. Das Moment des Sieges über Teufel, Tod und Hölle im Tode Christi ist das eigentliche Moment der Sühnung bei Luther, wie es bezeichnend die Worte ausdrücken (Erl. A., 51, 337): „Siehest du, Christus ist für dich gestorben, hat auf sich genommen Sünde, Tod und die Hölle, und sich darunter gelegt; aber es hat ihn nichts können unterdrücken, denn er war zu stark: sondern ist darunter auferstanden, und hat das Alles überwunden und unter sich bracht!" Beachtenswerth ist es auch, daß Luther (Erl. A., 11, 279 f.) in einer Osterdienstagspredigt erklärt hat, das Wort satisfactio, Genugthuung, habe er den Leuten zuwillen eine zeitlang so lassen hingehen, aber jetzt solle „dieß Wort Genugthuung in unseren Kirchen und Theologia förder nichts und todt sein, und dem Richteramt und Juristenschulen, dahin es gehört, und daher es auch die Papisten genommen, befohlen sein, welche damit sollen umgehen und die Leute lehren, wie sie sollen genugthun und bezahlen, so sie gestohlen, geraubt oder ein unrecht Gut inne haben." Ebendaselbst zählt er das Wort Genugthuung zu den „erdichteten Worten, so sie in ihren Schulen aufgeworfen, und jetzt nur suchen, ihre alten Irrthümer und Lügen damit zu bestättigen."

ein solches Ueberwindungsvermögen? — so ist die Bewährung Christi im Kampfe mit den Mächten der Finsterniß, die ihn zu überwältigen drohten, zugleich eine Bewährung der Liebe Gottes selbst an dem Menschengeschlechte. Der Sieg des Menschen Christi über Tod, Teufel und Sünde ist in der That ein Sieg der vergebenden göttlichen Liebe über die strafende göttliche Gerechtigkeit. Gleichwohl vergiebt die Liebe Gottes im Tode Christi die Sünde nicht ohne Weiteres, sondern die von Christo überwundene, die gerichtete, getödtete Sünde.

Dem Gedanken, daß der Tod Christi, als die vollendetste menschheitliche Offenbarung und Bewährung der göttlichen Liebe, sühnende Kraft besitze, begegnen wir auch bei den übrigen Reformatoren, obwohl Zwingli und Calvin von der anselmischen Ersatztheorie weniger abgewichen sind als Luther, und die hergebrachte überwiegend juristische Vorstellungsweise neben der dem Protestantismus angehörigen ethischen bei den letzteren im Ganzen unvermittelter als bei dem ersteren sich findet*).

*) Auf der einen Seite betrachtet Zwingli Christi Menschwerdung und namentlich sein Leiden und Sterben als Offenbarung der göttlichen Liebe, die den Zweck hat, uns von der Thatsächlichkeit der Liebe Gottes zu überzeugen, so daß es den Schein hat, als ob nur die Menschen mit Gott, nicht Gott mit den Menschen, durch Christum hätten versöhnt werden müssen. Vgl. seine „erste Predigt zu Bern" (Werke II, 1, 209): „Hätte Gott gleich den höchsten Engel mit der menschheit, wie er sinen sun, bekleidt, so wäre uns damit die väterliche lieb, die gott gegen uns treit, nit eroffnet." Allein gleich nachher heißt es auch wieder: „So aber die gottheit unlydenhaft ist und aber der, so die göttliche gerechtigkeit versünen müßt, ein opfer und bezalung müßt, so war ja das nit zewegen ze bringen mit jedwederer natur allin." Aehnlich bei Calvin (inst. II, 16, 2) heißt Christus einmal singulare amoris sui (Dei) pignus, und es wird die Vorstellung verworfen: Deum fuisse hominibus inimicum, donec in gratiam Christi morte sunt restituti, fuisse maledictos, donec illius sacrificio expiata est eorum iniquitas, d. h. die objective Nothwendigkeit der Versöhnung wird damit bestritten, was mit der calvin'schen Prädestinationslehre genau zusammenhängt. Hujus generis locutiones, fährt Calvin fort, ad sensum nostrum sunt accommodatae, ut melius intelligamus, quam misera sit et calamitosa extra Christum nostra conditio. . . . Es ist göttliche Pädagogik, nichts Anderes, daß wir gelehrt werden, ut sine Christo Deum nobis quoddammodo infestum cernamus et ejus manum in exitium nostrum armatam; denn

Auf dem Grunde der reformatorischen Gewissenserweckung wäre die Lehre von der Versöhnung in dreifacher Weise der Erneuerung bedürftig gewesen. Erstens wäre zu zeigen gewesen, wie das Gewissen einer für die Sünde genugthuenden Leistung von Seite des Menschen bedarf, wie innerhalb der Menschheit selbst die zwischen Gott und ihr thatsächlich vorhandene Spannung aufgehoben werden muß. Die Person Christi hätte demnach vor Allem als eine wirklich menschliche, und darum die Menschheit wahrhaft stellvertretende, Persönlichkeit aufgefaßt werden müssen. Zweitens hätte dargethan werden müssen, wie diese Opferthat des Menschen in Christo zugleich und wahrhaftig eine That des in der Menschheit sich selbst offenbarenden und ihr Heil vermittelnden Gottes war, wie also darin, daß der Mensch sich mit Gott versöhnte, eigentlich Gott sich mit dem Menschen versöhnte. Drittens endlich hätte noch nachgewiesen werden müssen, wie die in Christo vollzogene Versöhnung ihrer Wirkung nach nicht das Werk eines einzelnen Individuums, sondern eine That der Menschheit als solcher in ihrer innigsten Vereinigung mit Gott war.

In solcher Weise wäre die Versöhnung als ein wahrhaft ethischer Vorgang nachgewiesen gewesen. Erst dann, wenn im Tode Christi die Menschheit sich Gott wirklich opfert, und Gott dieses Opfer der Menschheit wirklich zu seinem eigenen Opfer macht; wenn Gott sich eben so sehr an die Menschheit, als die Menschheit sich an Gott hingiebt; wenn es so zu einer thatsächlichen Wiederherstellung der zwischen beiden Theilen unterbrochenen Gemeinschaft, zu der wirklichen Erfüllung des alttestamentlichen Opfersymbols, kommt: ist die Versöhnung nicht

---

das Heil der Auserwählten ist ja in Ewigkeit beschlossen. Es muß in seinem Tode satisfactionis species zur Erscheinung kommen (a. a. O., 5). Aber da begreift man eben nicht, wie Calvin zu gleicher Zeit lehren kann (a. a. O., 10): operae pretium simul erat, ut (Christus) divinae ultionis severitatem sentiret, quo et irae ipsius intercederet et satisfaceret justo judicio. Sind das etwa auch locutiones ad sensum nostrum accommodatae? Insofern ist es richtig, daß die Genugthuung in der reformirten Lehre nicht causa prima oder meritoria, sondern nur instrumentalis sein konnte, und die Versöhnung in Christo selbst nichts Anderes als executio decreti aeterni: (Schweizer, a. a. O., II, 376 ff.; Schneckenburger, a. a. O., II, 248 ff.)

mehr bloß im Sinnbilde vorbedeutet, oder im Scheinbilde hingemalt, sondern als der lebenskräftige Anfangspunkt einer mit innerer Nothwendigkeit von jetzt an sich fortsetzenden gottgemäßen menschheitlichen Entwicklung geschichtlich-reell vollzogen.

Zwei Hindernisse traten einer Ausbildung des Dogmas in dieser Richtung entgegen. Einerseits das vorläufige Unvermögen des Protestantismus, sich zu der Höhe der Anschauung von der ächt menschlichen Persönlichkeit Christi zu erheben. Andererseits die Furcht vor der römischerseits methodisch erstrebten und auf der Kirchenversammlung zu Trient symbolisch sanktionirten Schmälerung des Verdienstes Christi. In Folge hiervon bildete sich der Lehrtropus von dem doppelten Gehorsam Christi aus, wornach Christus seinen Tod Gott zur Genüge als ein stellvertretendes Strafleiden erlitt, und mit seinem sündlosen Leben an unserer Stelle dem göttlichen Gesetze genugthat *).

Zunächst ist an dieser Lehrart die Zertrennung des Versöhnungswerkes Christi in ein leidendes und ein thätiges zu tadeln; denn in dieser Beziehung wird es bei dem Worte Schleiermacher's sein Bewenden haben, daß beide keineswegs so getrennt zu denken sind, als ob sie verschiedene Theile des Lebens Christi eingenommen, und der leidende Gehorsam erst begonnen hätte mit seiner Gefangennehmung, der thätige sich geäußert hätte von Anfang seines öffentlichen Lebens **). Verstehen wir unter dem Leiden die Empfänglichkeit für das Lebensgefühl hemmende Einwirkungen, und unter dem Thun die Kräftigkeit des nach außen sich mittheilenden Lebens, so war unstreitig von dem Beginne des öffentlichen Auftretens Christi an immer Beides zugleich in ihm vorhanden. Denn da er als der Sündlose beständig hemmende

*) Daß in den Bekenntnißschriften, abgesehen von der späteren dogmatischen Entwicklung, die von Christo vollzogene Sühne als Strafleiden geschildert wird, ist offenbar und von Thomasius (das Bekenntniß der lutherischen Kirche von der Versöhnung u. s. w., 7 ff.) mit leichter Mühe aufgezeigt worden. Der Streit mit Hofmann, angeregt von Philippi (Hr. Dr. Hofmann gegenüber der luth. Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre) bewegt sich übrigens in so fern auf einem nicht mehr streng wissenschaftlichen Gebiete, als es sich eigentlich dabei darum handelt, ob Hofmann lutherisch symbolförmig lehrt oder nicht, was für die theologische Wissenschaft durchaus gleichgültig ist.

**) Der chr. Glaube, §. 104, 2.

Eindrücke von der ihn umgebenden sündlichen Welt zu erfahren hatte, so hat er immer gelitten, und da er als der Heilige das in ihm gegenwärtige göttliche Leben beständig Anderen mitzutheilen bestrebt war, so ist er immer thätig gewesen. Zugleich aber ist das Leiden selbst auch ein Thun nach innen, insofern die schmerzlichen Eindrücke abgethan, d. h. innerlich überwunden werden müssen, und das Thun selbst auch ein Leiden nach außen, insofern der durch die Lebensmittheilung bei Anderen erweckte Widerstand jene Mittheilung selbst zu einer leidenden macht. Beides aber, Leiden und Thun, gehört zur vollen menschlichen Selbstoffenbarung des Lebens Christi nothwendig zusammen, und dem einen eine Wirkung zuschreiben getrennt von dem Andern, heißt den lebendigen Organismus des Gesammtlebens Christi zertrennen.

Um so weniger dürfen wir uns verwundern, wenn die Dogmatiker in einiger Verlegenheit sich befinden, wie sie die Wirkung des Leidens von der Wirkung des Thuns bei Christo unterscheiden sollen. Wenn das Leiden Christi wirklich Gottes Gerechtigkeit an unserer Stelle völlig gesühnt hat: so sieht man nicht ein, was dem Menschen noch Weiteres erworben werden könnte als Gottes vollkommen wiederhergestellte Liebe? Und wenn das Thun Christi wirklich Gottes Gesetz an unserer Stelle erfüllt hat: so sieht man nicht ein, was noch Weiteres geleistet werden müßte, da doch Gott nicht mehr von uns fordern kann als vollkommene Gesetzeserfüllung? Hat uns Christus das Höchste durch sein Leiden erworben, wozu noch sein Thun, hat er das Höchste für uns in seinem Thun geleistet, wozu noch sein Leiden? In der That wurde auch im Streite mit J. Piscator, der die stellvertretende und genugthuende Kraft des thätigen Gehorsams Christi läugnete, die Wirkung des leidenden dahin zu beschränken versucht, daß derselbe lediglich die vergangenen Sünden der Menschheit gesühnt, nicht aber den ihr zur nunmehrigen Gesetzeserfüllung erforderlichen Gehorsam erworben habe. Eine unhaltbare Beschränkung! Denn bei der Versöhnung handelt es sich überhaupt nicht um Gehorsams-Erwerbung, sondern um dasjenige Mittel, welches der Strafgerechtigkeit Gottes in seinem Verhältnisse zur Menschheit genügt und seinen Zorn gegen sie stillt. Wird nun mit der genugthuenden Wirkung des stellvertretenden

Leidens und Sterbens Christi Ernst gemacht: so bedarf es sicherlich nicht noch eines weiteren genugthuenden und stellvertretenden Thuns, welches doch nie mehr vermag, als was jenes schon vermochte: Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Gemeinschaft mit Gott*).

Die Unvollziehbarkeit der kirchlichen Theorie.

§. 98. Gleichwohl kündigt sich in der Verbindung des leidenden mit dem thätigen Gehorsam Christi das an sich richtige Bestreben an, über die einseitige Vorstellung von dem Tode Christi, als einem stellvertretenden sühnenden Strafleiden, hinauszugelangen. War doch seit der Reformation das ernste Gewissensbedürfniß vorhanden, die Versöhnung mit Gott zugleich als den Anfangspunkt einer neuen Lebensgemeinschaft der Menschheit mit Gott aufzufassen. Mit Anselmus der objectiven unendlichen Leistung des Gottmenschen in seinem Tode an sich schlechthin versöhnende Wirkung zuzuschreiben, hiegegen hatte der Geist des Protestantismus in seinem Gewissensgrunde sich gesträubt. Aber noch viel weniger konnte das Gewissen sich bei der Theorie des Strafleidens beruhigen. Aus einem doppelten Grunde widerstrebt dasselbe dieser Theorie. Vor Allem fühlt es sich bei dem Gedanken empört, daß der Sündlose und Heilige, der schlechthin keine Strafe verdient hatte, im Widerspruche mit allen Rechtsbegriffen dennoch an unserer Stelle gestraft worden sei. Leider trifft der Arm der menschlichen Strafgerechtigkeit bisweilen auch den Unschuldigen; um so tröstlicher ist der Glaube, daß die göttliche gewiß nur den Schul-

*) Ueber J. Piscator vgl. Baur a. a. O., 352 f.; J. Gerhard, der die Sätze Piscators einer freilich nicht immer überzeugenden Kritik unterwirft (loci XVII, 2, §. 57 ff.). Siehe dagegen die Lehre der Concordienformel, S. D. III, 15: Ipsius (Christi) obedientia, non ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit, eamque obedientia illa sua implevit, nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam, quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua, nostra causa Patri suo coelesti praestitit, peccata nobiss remittat, pro bonis et justis nos reputet, et salute aeterna donet. Später nahm Töllner die Polemik gegen den Begriff der thätigen Genugthuung wieder auf in seiner Abhandlung „der thätige Gehorsam Jesu Christi, untersucht", 1768, allein bereits mit starkem Ansatze zu rationalistischer Behandlung der Genugthuungslehre überhaupt.

digen trifft. Wie soll nun die göttliche Gerechtigkeit dadurch versöhnt werden, daß ein Unschuldiger für die Schuldigen leidet, daß ein Gerechter die lediglich von den Ungerechten verdiente Strafe trägt? Allein, setzen wir auch den Fall, das Leiden Christi sei ein eigentliches Strafleiden gewesen: wie soll denn ein solches eine dergestalt sühnende Wirkung auszuüben vermocht haben, daß Gott in Folge davon ohne Verletzung seiner Gerechtigkeit den Menschen die Gesammtheit ihrer Sünden vergeben kann? Man behauptet: die Strafe habe überhaupt eine sühnende Kraft. Allein vielmehr liegt ja das Wesen der Sühne gerade darin, daß sie an die Stelle der Strafe tritt. Wenn die hergebrachte Versöhnungslehre die Sühne in eine Strafe verwandelt, so verkennt sie das Wesen der Sühne. Man behauptet weiter: die richterliche Gerechtigkeit Gottes fordere unendliche Bestrafung der Sünde *). An dieser Stelle zeigt sich, wie ganz unzureichend die bloß quantitative Auffassung der Sünde, als einer unendlichen Schuldforderung, ist. Da die Sünde, wie wir dargethan haben, nicht der Ewigkeit, sondern dem Zeitleben angehört, so kann auch die Strafe unmöglich einen unendlichen Umfang haben, und die Voraussetzung ist falsch, daß die menschliche Sünde als Aequivalent unendliche Bestrafung fordere.

Setzen wir aber wirklich den Fall, Christus habe in seinem Tode unsere Strafe nach ihrem ganzen Umfange erlitten: warum wird denn auch der Versöhnte immer noch für seine Sünde gestraft? Auch er hat das Uebel zu tragen, den Tod zu erleiden; es kommt in seinem Leben keine Sünde vor, deren Folgen er nicht eben so gut nach seiner Versöhnung wie vorher zu fühlen bekäme. Wenn die hergebrachte Lehre behauptet: Christus habe in seinem Leiden und Sterben alle Strafen der Sünde weggenommen, und bewirkt, daß die versöhnten Sünder wie Gerechte von Gott beurtheilt und behandelt werden: wie stimmt zu dieser Behauptung, daß die furchtbarste Strafe für die Sünde, der Tod, zurückgeblieben ist, und daß die Gerechten für ihre Sünden oft mehr zu leiden haben als die Ungerechten? Nicht die

*) Hollaz (ex., 740): Deus in negotio justificationis non agit absolute, sed ut justissimus judex, qui sibi ipsi lex est et cui justitia est naturalis.

zeitlichen, sagt man, sondern die ewigen Strafen der Sünde habe Christus in seinem Tode für uns erduldet. Allein wir haben gezeigt, daß es vor dem Endgerichte ewige Strafen selbst für den Fall nicht geben kann, daß die Strafe nicht lediglich in das Zeitgebiet fällt. Steht aber erfahrungsgemäß fest, daß die göttliche Strafgerechtigkeit in Folge der Versöhnung durch Christum nicht aufgehoben worden ist, so kann auch nicht der Zweck des Todes Christi gewesen sein, dieselbe aufheben zu wollen.

Wäre es wirklich die Bestimmung dieses Todes gewesen, die ewige Schuld der Menschen als ein Strafleiden durch Stellvertretung zu tilgen: dann hätte der, an welchem dieselbe getilgt worden wäre, auch wirklich das erleiden müssen, was den von ihm Vertretenen um seinetwillen erlassen werden sollte. Die ältere Dogmatik nimmt ganz folgerichtig an, daß Christus dieselbe Höllenqual ausgestanden habe, welche der von Gott verdammte Sünder, ohne sein Strafleiden, hätte ausstehen müssen. Es ist aber umgekehrt sehr unfolgerichtig, wenn dieselbe Dogmatik den Umfang dieser Qual zu vermindern sucht, wenn sie annimmt, daß sie nur nach innen, nicht aber nach außen, derjenigen gleich gewesen sei, welche der, der göttlichen Strafgerechtigkeit verfallene, Sünder verschuldet habe *). Wenn Christus die Höllenqual nur auf Augenblicke, also nicht in ihrem ganzen Umfange, erlitten hat:

*) Hollaz, a. a. O., 742: Christus sustinet poenam aequipollentem aeternae poenae; subivit quippe poenas infernales intensive, quoad earum vim, pondus ac substantiam, licet non extensive, quoad durationem ac subjectorum patientium accidentia: sustinuit cruciatuum extremitatem, non aeternitatem. Ebendas. 772: Passus est dolores, si gravitatem spectes, doloribus infernalibus aequipollentes, si sublimitatem patientis consideres, aeternis damnatorum poenis praepollentes. Allein damit ist die Gleichförmigkeit der Strafe ja geradezu geläugnet; denn eine größere Pein als die Pein der ewig Verdammten ist nicht möglich; diese hat Christus quoad gravitatem wohl gleichförmig (nach dem kirchlichen Dogma) erlitten; aber nur auf einen Augenblick, während das Furchtbare der Strafe eben in der unendlichen Dauer besteht. Vgl. Quenstedt, systema III, 409: Christus passus est cruciatus infernales, ita tamen, ut nec omnes articulos, sed apices, nec omni duratione, sed momento sentiret.

dann hat er eben nicht die ganze, nicht ein wahres Aequivalent dafür, erlitten.

Allein wie kann überhaupt die zweite Person der Gottheit, d. h. Gott selbst, unendliche Höllenqualen, wenn auch nur augenblicklich, erlitten haben? Die Höllenqual ist der Natur der Sache nach die Folge eigener schwerer Verschuldung, und aus dem Bewußtsein der Schuld entspringt das Gefühl der Qual. Wo nun das Bewußtsein der Schuld schlechthin fehlt, wie dies bei Christo der Fall ist, kann da der Zustand der Qual eines Schuldigen dennoch vorhanden sein? Wie entsetzlich die Qualen gewesen sind, welche der leidende und sterbende Christus erlitten hat: daß es nicht die Qualen der Hölle gewesen sein können, das bezeugt uns die kirchliche Lehre von seiner Gottwesensgleichheit.

Der Tod Christi nach dem Zeugnisse Christi u. des Paulus kein Strafleiden.

§. 99. Noch in neuester Zeit hat man die Theorie von dem stellvertretenden Strafleiden Christi aus der h. Schrift zu begründen versucht. Mit wie vielem Rechte wird sich nun zeigen. Gewiß hat der Umstand noch zu wenig Beachtung gefunden, daß Christus selbst auf seinen Tod als solchen in der Regel kein ungewöhnliches Gewicht gelegt, und namentlich bei der Ausübung seiner sündenvergebenden Thätigkeit als Bedingung der Sündenvergebung nicht den Glauben an seinen Tod, sondern an seine Person, gefordert hat*). Hätte er sein Todesleiden für die ausschließliche Bedingung der Sündenvergebung gehalten, so hätte er nothwendig, wo er auf Sündenvergebung als den Zweck seiner Sendung zu reden kam, die Sünder auf dasselbe, als den einigen Grund ihrer Versöhnung mit Gott, verweisen müssen. Nun hat er allerdings seinen durch den Haß seiner Feinde gewaltsam herbeigeführten Lebensausgang vorausgesehen, und schon frühe seine Jünger darauf vorbereitet**). Wenn er aber in dem Räthselspruch bei Johannes von der Nothwendigkeit seiner Erhöhung spricht: so ist damit seine Erhöhung an's Kreuz zugleich als diejenige in die ewige Herrlichkeit gemeint, und das an dieselbe geknüpfte Heil so wenig als eine bloße Folge des Leidens

*) Matth. 9, 2; Joh. 9, 35 f.

**) Matth. 9, 15: Ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος.

dargestellt, daß vielmehr das Leiden dort nur als nothwendige Vorstufe der darauf folgenden Herrlichkeit Bedeutung zu haben scheint *). So ist auch bei dem Zeichen des Jonas, wenn wir darunter die Auferstehung Christi verstehen, nicht das Todesleiden, sondern die Erhebung aus dem Grabe, als die nächste Folge von jenem, der Schwerpunkt des Ausspruches Christi **). Aber auch in dem Ausspruche Matth. 20, 28, der als ein Beweismittel für die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung angesehen zu werden pflegt, beabsichtigt Christus nicht die Ertheilung einer Belehrung über die Wirkungen seines Todes. Es ist dort die, für ihre Söhne die beiden Ehrenplätze zur Rechten und Linken des Herrn im Reiche Gottes beanspruchende, Selbstüberhebung der Mutter der Söhne Zebedäi, welcher der Herr damit entgegentritt, daß er sie zur demüthigenden Theilnahme an dem ihm bevorstehenden Leiden auffordert. Lediglich über das eigenthümliche Wesen des Reiches Gottes giebt er dort eine Belehrung, wenn er bemerkt: die höchste Rangstufe in demselben gehöre dem Dienstwilligsten, wie er es denn auch als seinen Beruf bezeichnet, nicht sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen. Und daß diese Dienstleistung *in der Hingabe seines Lebens, als eines Lösegeldes für Viele*, bestehe, das fügt er noch mit besonderem Nachdrucke hinzu.

Woher weiß denn *Meyer*, daß Christus mit diesem Ausspruche die Loskaufung von der ewigen Verdammniß gemeint habe? ***) Seine Berufung auf Joh. 3, 36 beweist dies um so weniger, als dort lediglich der *Glaube*, und nicht *der Tod Christi*, als ein Mittel zur Ueberwindung des Zornes Gottes geschildert ist. Absichtlich hat wohl Christus auch vermieden, die Person zu nennen, welcher das Lösegeld bezahlt wird. Der Vergleichungspunkt ist der geleistete Dienst, und einen größeren Dienst giebt es nicht, als mit Dahingabe des eigenen Lebens Andere zu befreien. Das Lösegeld, womit ein Verhafteter befreit wurde, war *seiner Bedeutung* nach ein Befreiungsmittel, und daß sein

*) Vergl. Joh. 3, 14; 8, 28. Namentlich aus 12, 32 geht die Richtigkeit der obigen Auffassung hervor. Die Worte: *κἀγὼ ἐὰν ὑψωθῶ ἐκ τῆς γῆς, πάντας ἑλκύσω πρὸς ἐμαυτόν* verlegen den Schwerpunkt der Rede in die himmlische Erhöhung.

**) Matth. 12, 39 ff.; 16, 4.

***) Comment. zu Matth. 20, 28.

Tod ein solches in Beziehung auf die Sünde der Welt gewesen sei, daß er sein Leben dahingegeben habe, wo eigentlich jeder hätte das seinige dahingeben sollen: das ist der Kern der Rede Jesu; ein Wink für die Mutter der Söhne Zebedäi, daß Hingabe ihres Lebens im Dienste Anderer die Berufspflicht seiner ächten Jünger sei.

Schlechthin fremd ist demnach jenem Ausspruche jedenfalls der Gedanke, daß der Tod Christi als ein stellvertretendes Strafleiden angesehen werden müsse. Wäre doch in diesem Falle der ganz ungehörige Sinn darin enthalten, daß die Genossen des Reiches Gottes, welchen Christus seinen Tod als Vorbild aufstellt, an der Stelle der Genossen der Welt Strafe erleiden müßten. Eine Dienstleistung zum Besten der Welt, nicht eine Strafleistung an der Stelle der Welt und zur Genugthuung für Gott, ist der Tod Christi nach seinem eigenen Ausspruche *).

Hat nun aber Christus bei dem letzten mit seinen Jüngern gehaltenen Mahle es nicht ausdrücklich erklärt, daß sein Blut zur Vergebung der Sünden für Viele vergossen werde? **) An dieser Stelle ist vor Allem zu beachten, daß der Herr seinen Tod nicht als ein Sühnopfer, sondern als ein Bundes- oder Weiheopfer bezeichnet***). Nun gehört es aber zu dem eigenthümlichen Charakter dieser Opfergattung, daß in Verbindung damit keine Sündopfer, sondern nur Brandopfer und Dankopfer vorkommen. Daher findet die Vorstellung einer an dem Opfer-

*) Wenn Philippi (Hr. Dr. Hofmann, 62) mit Bezugnahme auf Matth. 20, 28 sagt: „Die den Tod fordernde Gerechtigkeit Gottes ist aber Strafgerechtigkeit, denn Tod ist eben nur Strafe der Sünde“: so ist an jener Stelle weder von Gerechtigkeit Gottes, noch von Bestrafung der Sünde, sondern von der Selbstüberhebung der Zebedäiden die Rede. Es ist leicht einzusehen, wie unzutreffend es gewesen wäre, wenn Christus die Zebedäiden, um sie zur dienstwilligen Uebernahme von Arbeit und Noth im Reiche Gottes aufzumuntern, darauf verwiesen hätte, daß er statt der übrigen Menschen für die Sünden der Welt von Gott gestraft worden wäre. Der Gedanke, daß Gott in seinem Reiche die Unschuldigen statt der Schuldigen strafe, wäre in der That weder beruhigend, noch ermunternd. Damit billigen wir übrigens die künstliche Erklärung der Stelle bei Hofmann (Schriftbeweis, II. 1, 196 ff.) keineswegs.

**) Matth. 26, 28.

***) Τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

thiere stellvertretend vollzogenen Strafe gerade bei dem Bundesopfer am allerwenigsten eine Stelle. Wenn nach dem Ritual desselben die eine Hälfte des Opferblutes an den Altar, als die symbolische Stätte der Gegenwart Gottes, die andere Hälfte über das Volk gesprengt wurde, so bedeckte dieses Blut in Folge der Besprengung nicht etwa die Sünde des Volkes vor Gott, sondern es besiegelte das von Seite des Volkes mit Gott abgeschlossene Bündniß, indem es, als ein Sinnbild des aufgeopferten Lebens, zu gleicher Hälfte unter die bundesschließenden Theile vertheilt, beide zur gemeinsamen Hingabe für einander verpflichtete, und insofern den Charakter eines ethischen Bindemittels annahm *).

Wie deutlich geht aber daraus hervor, daß Christi Tod von Christus selbst bei Veranlassung seines letzten Mahles nicht als ein Sühnopfer, noch weniger als ein Strafleiden, sondern als das Stiftungsmittel einer neuen Bundes- oder Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit bezeichnet worden ist. Unverkennbar ist gerade in einem solchen Tode Das wesentlich erreicht, was die verschiedenen Sühnmittel des alten Bundes vorbedeuteten. Die Versöhnung Gottes mit der Menschheit ist die Herstellung der durch die Sünde unterbrochenen Gemeinschaft zwischen beiden, und daß vorzugsweise im Tode, überhaupt aber in dem von Christo dargebrachten Gesammtopfer des leidenden und thätigen Gehorsams, Gott mit der Menschheit versöhnt worden ist: Das ist es, was Christus selbst in den wenigen hierauf bezüglichen Schriftstellen bezeugt.

---

*) Vergl. Bähr a. a. O., II, 420; Winer, biblisch. Realwörterbuch, II, 201; Knobel a. a. O., 12, 242 ff.; Keil, Handbuch, 258 f. Unrichtig erblickt Keil in dem Besprengen des Altars mit Blut einen Sühnact, und gegen den Text der Stelle 2 Mos. 24, 6 f. ist seine Behauptung, daß das Opferblut ganz für den Altar bestimmt war. Im Ganzen richtig Bähr a. a. O., 422: „Um den Bund, der geschlossen werden sollte, als einen unauflöslichen, als eine eigentliche Lebensverbindung, die nicht bloß äußerlich, sondern im Innersten, im Lebensprincip begründet ist, vorzustellen, bediente sich das Alterthum des Blutes.“ Treffend Knobel: „Das Opferblut diente zum Zeichen des Zusammentretens zu einer Gemeinschaft, der Verbindung zu Einem Leben; es ist das Bindemittel der in den Bund Tretenden und heißt darum Bundesblut.“

Daß auch die erste apostolische Predigt die Kunde von der in Christo vollzogenen Versöhnung der Menschheit mit Gott nicht an die Voraussetzung eines von ihm an der Stelle der Menschheit erlittenen genugthuenden Strafleidens knüpft, läßt sich leicht erweisen. Dieselbe erwähnt des Todes Jesu durchgängig als einer Frevelthat gegen ihn von Seite seiner Mörder, aber nicht als eines Strafverhängnisses über ihn von Seite Gottes, während die Auferstehung des Herrn als die göttliche Machtthat gepriesen wird, durch welche Christus der Herr seiner Gemeinde, und das Werk der Versöhnung vollendet wurde*). Ist es auch nicht richtig, mit Hofmann an diesen Stellen die Auferstehung geradezu als Beweismittel der von Christo der Menschheit erworbenen Sündenvergebung zu betrachten**), so hat doch schon Schneckenburger darin richtig gesehen, daß es nicht der Tod, sondern die in der Auferstehung gipfelnde messianische Gesammterscheinung Christi ist, wovon die Kraft der Sündenvergebung dort abgeleitet wird***).

Wäre ein in Christi Tod erlittenes Strafleiden, wäre sein Tod überhaupt als solcher die ausschließliche, oder doch vorzügliche, Bedingung der Sündenvergebung gewesen, so wäre unerklärlich, wie nicht nur die erste apostolische Predigt, sondern auch ganze apostolische Briefe diesen Zusammenhang des Todes mit der Versöhnung unberücksichtigt lassen konnten†). Wenn Paulus erst in

---

*) Man vergl. die Charakterisirung des Todes Jesu Apostelg. 2, 23: *τοῦτον . . . διὰ χειρὸς ἀνόμων προσπήξαντες ἀνείλατε, ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν* . . . 3, 13: *ὁ θεὸς . . ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς μὲν παρεδώκατε . . . τὸν δὲ ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν* . . . Ebenso 4, 10; 5 30; 10, 39; 13, 27 ff.; 17, 31.

**) Schriftbeweis, II, 1, 214.

***) So im Ganzen richtig auch Schumann, Christus, oder die Lehre des A. u. N. Test. von der Person des Erlösers, II, 460; Lechler, das apost. und das nachapost. Zeitalter, 14; Lutz a. a. O., 357. Durchaus falsch verknüpft Weiß a. a. O., 258, um das Resultat einer wenigstens indirecten Andeutung des Apostels, daß in dem Tode Christi die objective Ursache der Sündenvergebung liege, zu Stande zu bringen, Ap. 3, 19 unmittelbar mit V. 18, während es sich auf den ganzen Abschnitt 13—18 zurückbezieht. Vergl. Schneckenburger, über den Zweck der Apostelgeschichte, 130 f.

†) Jakobus gedenkt des Todes Jesu nicht einmal als eines Vorbildes in seinem Briefe, sondern vielmehr der Propheten und Hiobs, 5, 10 ff.

seinen späteren Briefen sich veranlaßt sieht, den Tod Christi zu einem Gegenstande seiner Lehrbetrachtung zu machen, so liegt in diesem Umstande ein augenscheinlicher Wink, daß er die Versöhnung nicht ohne Weiteres von demselben abhängig gedacht hat. Erst der gegen seinen Lehrvortrag sich steigernde Widerstand ließ es ihm später als nöthig erscheinen, auf die Thatsache des Todes Christi ein größeres Gewicht, als dies früher geschehen war, zu legen. Nun ist bekannt, daß Juden und Heiden vorzugsweise an dem Kreuze Christi Anstoß nahmen, daß es den Einen als ärgerlich, den Anderen als eine Thorheit erschien, das Heil der Welt von einem Gekreuzigten, d. h. einem durch öffentliches geistliches und weltliches Rechtsurtheil gebrandmarkten, zum Tode verurtheilten, schmachvoll hingerichteten, Missethäter abzuleiten. So wenig kam es dabei dem Apostel in den Sinn, den Tod Christi als eine zur Versöhnung der Welt mit Gott nothwendig erforderte Strafe zu betrachten, daß er vielmehr von der Schmach des Kreuzes auf die in Christo geoffenbarte Herrlichkeit verweist, überzeugt, daß die Herren der Welt ihn nicht gekreuzigt, wenn sie die ihm von Gott in Ewigkeit verordnete Herrlichkeit erkannt hätten*).

So fügt es sich denn auch nicht besonders in den Zusammenhang von, Kor. 6, 20, das Blut Christi als den Kaufpreis zu betrachten, für welchen Gott die Korinther zu hohem Preise erworben habe, da doch der heilige Geist als die Gabe bezeichnet ist, vermittelst welcher Gott dieselben in Christo zu seinem Eigenthum gemacht hat**). Wenn Paulus Christum als das wahre

---

In den Thessalonicherbriefen stellt Paulus die Thatsache der Auferstehung als Heilsthatsache entschieden in den Vordergrund, 1 Thess. 1, 9, und verweist von dieser aus auf die Zukunftsthatsache des Kommens Christi, 1 Thess. 5, 23; 2 Thess. 1, 10. 1 Thess. 4, 14 und 5, 10 wird die Thatsache des Todes lediglich im Zusammenhange mit der Auferstehung erwähnt; 2, 15 als Anklagepunkt gegen die Juden benützt. Unrichtig ist die Behauptung von Geß (die Lehre von der Versühnung, a. a. O., III, 4, 723), daß Christus Gott in seinem Todesleiden verherrlicht habe, während Gott umgekehrt ihn um seines Todesleidens willen verherrlicht hat, Phil. 2, 9 f. und Hebr. 5, 5 ff.

*) 1 Kor. 2, 6 ff. zu vergl. mit 1 Kor. 1, 18 ff.

**) Diese Stelle ist zugleich ein Beispiel von der Befangenheit der Ausleger durch die herkömmliche Satisfactionstheorie. *Οὐκ οἴδατε*, fragt

Passahlamm betrachtet*), so betrachtet er ihn jedenfalls damit nicht als Sühnopfer. Da das Passah die gnadenreiche Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke, im Gegensatze zu dem an den Aegyptern vollzogenen Strafgerichte, in's Licht stellt, so bezeichnet jenes Attribut Christum als den Stifter einer neuen, die alttestamentliche erfüllenden, Bundesgemeinschaft, in welcher einerseits die Sünde an den Feinden Gottes ewig gerichtet, die Gnade aber an den Freunden Gottes ewig verherrlicht wurde. Als die höchste Selbstoffenbarung von Gericht und Gnade Gottes ist der Tod Christi um der Menschen, d. h. um aller derer willen, welche ihn im Glauben an sich wirken lassen, vollzogen worden**).

Wohl schwebt an jener Stelle dem Apostel auch die Erinnerung an das in Christo erfüllte Bundesopfer vor, und es hat einen tiefen Sinn, wenn im Abendmahle, dem neutestamentlichen Bundesmahle, der Tod Christi gerade so verkündigt werden soll, wie beim alttestamentlichen Bundesopfer das Bundesbuch vor allem Volke vorgelesen wurde***). Daher konnte mit gutem Rechte gesagt werden, daß Christus gestorben sei für unsere Sünden†), d. h. um durch sein Blut den neuen Bund mit Gott zu besiegeln, nur daß von seinem Tode seine Auferstehung, von seiner tiefsten Erniedrigung seine himmlische Erhöhung, niemals zu trennen ist, da das wahre Bundessiegel der in Christo wiederhergestellten

---

der Apostel, *ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματός ἐστιν, οὗ ἔχετε ἀπὸ θεοῦ καὶ οὐκ ἐστὲ ἑαυτῶν*; und fährt dann fort: *ἠγοράσθητε γὰρ τιμῆς*. Es ist einleuchtend, daß der heil. Geist der von Gott bezahlte Kaufpreis ist, wodurch er die *σώματα* der Korinther als heilige, ihm angehörige, Tempel erworben hat, was auch aus der Schlußermahnung folgt: *δοξάσατε δὴ τὸν θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν*. Ebenso 7, 23.

*) 1 Kor. 5, 7. In Betracht der Controverse, ob das Passah ein Opfer oder nicht, und in letzterem Falle, welcher Opfergattung es angehöre, verweisen wir auf Knobel (a. a. O., 12, 92 f.), der mit Recht bemerkt, daß am beßten bei demselben von den späteren Opferarten ganz abzusehen und es als ein Opfer eigener Art anzusehen sei. Am meisten Aehnlichkeit hat es mit dem Bundes- oder Weiheopfer.

**) 1 Kor. 8, 11.

***) 1 Kor. 11, 26; 2 Mos. 24, 7.

†) 1 Kor. 15, 3.

Heidenchristen unter das jüdische Gesetzesjoch zu zwingen. Es wäre aber ein bedenkliches Mißverständniß, wenn die Hinweisung des Apostels auf die Früchte des Todesleidens Christi so verstanden werden wollte, daß derselbe Christus, welcher das göttliche Gesetz an unserer Stelle erfüllte, ebenfalls an unserer Stelle wegen unserer Nichterfüllung des Gesetzes von Gott abgestraft worden sei. Aus einer solchen Doppelwirkung des Todes Christi könnte nur folgen, daß wir für unsere Sünden keine Bestrafung mehr zu erwarten, und dem göttlichen Gesetze keinen Gehorsam mehr zu leisten hätten*). Dagegen verweist der Apostel auf die Früchte des Todesleidens Christi als auf solche hin, welche ein neues sittliches Leben für uns zur Folge haben**). Dieses ist ein Leben des Geistes***), und kann darum nicht mehr ein Leben nach dem Buchstaben des Gesetzes sein, weil das Gesetz unter der Strafandrohung des göttlichen Fluches, der Geist unter der Verheißung des göttlichen Erbsegens steht.

Nun ist freilich gerade der Ausspruch, daß Christus uns vom Fluche des Gesetzes losgekauft habe†), in Verbindung mit dem weiteren, daß er selbst für uns zum Fluche geworden sei, als eine Hauptstütze für die Vorstellung von einem sühnenden Strafleiden Christi betrachtet worden††). Zum Zwecke eines genaueren Verständnisses desselben sind drei Punkte auseinander zu halten:

*) Dann wird Christus (Gal. 2, 17) ἁμαρτίας διάκονος.

**) Gal. 2, 19 f.

***) Gal. 3, 2 f.

†) Gal. 3, 10 ff.

††) So neuerlich noch Geß (die Lehre von der Versühnung, Jahrbücher für deutsche Theol., II, 4, 722): „Hier ist auf's klarste Christi Eintreten an die Stelle der unter dem Fluche des Gesetzes Befindlichen ausgesprochen.“ Vergl. dagegen die scharfsinnige Erörterung der Stelle von Bähr (Stud. und Krit., 1849, 4, 917 ff.) und von Schweizer (a. a. O., 438 ff.). Geß scheint in seiner Abhandlung, namentlich dem zweiten Theil derselben, sich nirgends wissenschaftlich klar zu machen: 1) was den Fluch der Sünde tragen heißt; 2) wie das Tragen dieses Fluches sühnen kann. Wenn er a. a. O., 733, unter dem sühnenden Tragen des Fluches zu verstehen scheint, daß er „in thatsächlichem, stillem, Gott preisendem Anerkennen der göttlichen Gerechtigkeit das Gericht über die Sünde der Menschheit aus Gottes Hand in seine Hand genommen und es zu Ende geführt habe“: so heißt das noch nicht, daß Christus die Strafe der Sünde an seiner Person abgebüßt habe.

Sünde hinaus nicht mehr gesündigt werden kann: Das ist der Sinn jener ihrem Wortlaute nach anstößigen Stelle*). Hier tritt nun der bereits angedeutete Gedanke klar hervor, daß sich in Christi Tod ein Gericht über die Sünde vollzog, weil sie bei Veranlassung seines Todes ihre letzten Kräfte anspannte, um eine innerweltliche Wirklichkeit, eine weltbeherrschende Macht zu werden, was sie durch Ueberwindung des Welterlösers nothwendig hätte werden müssen. Es war Gottes ewiger Heilswille, daß Christus, vorzugsweise in seinem Tode, diese schauerliche Machtentfaltung der Sünde hervorrief. Weil nun aber der Tod Christi eigentlich kein Tod war, sondern ein Mittel zu höherer Lebensentwicklung, so wirkte er auch nicht den Tod, sondern Leben. Indem der Getödtete durch die Allmacht des Vaters auferweckt wurde und seine siegreiche Geistesherrlichkeit der Welt offenbarte, so verwandelte sich die Ohnmacht seines Todes in die Lebensmacht göttlicher Herrlichkeit: der scheinbare Sieg der Sünde war vernichtet, der scheinbare Untergang des Heils war in ewigen Sieg übergegangen. Demzufolge ist der Tod Christi so wenig ein an ihm vollzogener Strafakt Gottes, daß er vielmehr ein an der Sünde vollzogener Gerichtsakt Gottes ist. Wenn daher Gal. 1, 4 f. als Zweck des Todes Christi die Errettung aus dem bevorstehenden argen Zeitlaufe angegeben wird, so ist auch hier nicht eine im Tode Christi vollzogene Strafe, sondern, wie die Berufung auf die Auferstehung Christi V. 1 zeigt, das in ihm an der Sünde vollzogene Gericht und von dem erhöhten Christus ausströmende göttliche Leben gemeint.

Wenn in seinen späteren Briefen, insbesondere von dem Galaterbriefe an, Paulus öfters Veranlassung nimmt, sich auf die Wirkungen des Todes Christi zu berufen: so liegt die Ursache hiefür in dem, innerhalb seines apostolischen Berufskreises jetzt immer stärker hervortretenden, Bestreben judaistischer Irrlehrer, auch die

*) 2 Kor. 5, 21: *Τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ.* Mit Schweizer (Studien u. Kritiken, 1858, 3, 463 f.) anzunehmen, der Apostel wolle sagen, thatsächlich sei Christus zum Verbrecher und Sünder gemacht worden, hat erstens gegen sich, daß Gott nach der Stelle ihn dazu gemacht hat, und zweitens daß man in diesem Falle (ähnlich wie Röm. 3, 7) *ὡς ἁμαρτωλόν* zu erwarten hätte.

Heidenchristen unter das jüdische Gesetzesjoch zu zwingen. Es wäre aber ein bedenkliches Mißverständniß, wenn die Hinweisung des Apostels auf die Früchte des Todesleidens Christi so verstanden werden wollte, daß derselbe Christus, welcher das göttliche Gesetz an unserer Stelle erfüllte, ebenfalls an unserer Stelle wegen unserer Nichterfüllung des Gesetzes von Gott abgestraft worden sei. Aus einer solchen Doppelwirkung des Todes Christi könnte nur folgen, daß wir für unsere Sünden keine Bestrafung mehr zu erwarten, und dem göttlichen Gesetze keinen Gehorsam mehr zu leisten hätten *). Dagegen verweist der Apostel auf die Früchte des Todesleidens Christi als auf solche hin, welche ein neues sittliches Leben für uns zur Folge haben **). Dieses ist ein Leben des Geistes ***), und kann darum nicht mehr ein Leben nach dem Buchstaben des Gesetzes sein, weil das Gesetz unter der Strafandrohung des göttlichen Fluches, der Geist unter der Verheißung des göttlichen Erbsegens steht.

Nun ist freilich gerade der Ausspruch, daß Christus uns vom Fluche des Gesetzes losgekauft habe †), in Verbindung mit dem weiteren, daß er selbst für uns zum Fluche geworden sei, als eine Hauptstütze für die Vorstellung von einem sühnenden Strafleiden Christi betrachtet worden ††). Zum Zwecke eines genaueren Verständnisses desselben sind drei Punkte auseinander zu halten:

---

*) Dann wird Christus (Gal. 2, 17) ἁμαρτίας διάκονος.

**) Gal. 2, 19 f.

***) Gal. 3, 2 f.

†) Gal. 3, 10 ff.

††) So neuerlich noch Geß (die Lehre von der Versühnung, Jahrbücher für deutsche Theol., II, 4, 722): „Hier ist auf's klarste Christi Eintreten an die Stelle der unter dem Fluche des Gesetzes Befindlichen ausgesprochen." Vergl. dagegen die scharfsinnige Erörterung der Stelle von Bähr (Stud. und Krit., 1849, 4, 917 ff.) und von Schweizer (a. a. O., 438 ff.). Geß scheint in seiner Abhandlung, namentlich dem zweiten Theil derselben, sich nirgends wissenschaftlich klar zu machen: 1) was den Fluch der Sünde tragen heißt; 2) wie das Tragen dieses Fluches sühnen kann. Wenn er a. a. O., 733, unter dem sühnenden Tragen des Fluches zu verstehen scheint, daß er „in thatsächlichem, stillem, Gott preisendem Anerkennen der göttlichen Gerechtigkeit das Gericht über die Sünde der Menschheit aus Gottes Hand in seine Hand genommen und es zu Ende geführt habe": so heißt das noch nicht, daß Christus die Strafe der Sünde an seiner Person abgebüßt habe.

erstens, daß Christus uns vom Fluche des Gesetzes losgekauft hat; zweitens, daß er deßhalb selbst zum Fluche für uns hat werden müssen; drittens, daß dadurch, daß er zum Fluche geworden, der Segen Abrahams an die Heiden gekommen ist. Die Hauptschwierigkeit liegt unstreitig in der Vorstellung, daß Christus, der messianische Träger des göttlichen Heilssegens, ein Fluch für uns geworden sein soll. So wenig er im eigentlichen Sinne „Sünde" für uns geworden ist: ebensowenig kann er eigentlich ein „Fluch" für uns geworden sein. Ist er doch nach der ausdrücklichen Versicherung des Apostels V. 14 für uns lediglich ein Segen. Glücklicherweise erläutert nun der Apostel, zur Abwehr etwaiger Mißverständnisse, selbst, wie das Zumfluchgewordensein Christi nach seiner Meinung zu verstehen ist. Nach der Gesetzesstelle 5. Mos. 21, 25 galt jeder ans Holz Gehängte für von Gott verflucht. War nun Christus in Folge der, von seinen jüdischen Gegnern sicherlich nicht unterlassenen, Anwendung jener Gesetzesstelle auf ihn in Folge seines Kreuzestodes als Gegenstand göttlicher Verfluchung betrachtet worden: so war er darum nicht in Wirklichkeit, und nicht in dem Sinne, als ob Gott den Fluch der Sünde von der Menschheit auf ihn gewälzt hätte, verflucht gewesen, und der Apostel, der in ihm den größten Heilssegen für die Menschheit erblickt, hat ihn am allerwenigsten als einen wirklich von Gott Verfluchten bezeichnen können. Nur der Fluch des Gesetzes, nicht der Fluch Gottes ruhte, nach dem Zusammenhange der apostolischen Stelle, auf dem gekreuzigten Christus. Da nun aber die Gesetzesgerechtigkeit vermittelst des Todes Christi überhaupt aufgehoben worden war, weil derselbe die bessere Glaubensgerechtigkeit zur Geltung gebracht hatte, so war der Fluch des Gesetzes, wie schauerlich er sich an ihm auch in seinem Kreuzestode vollzog, dennoch eben so wie die Macht der Sünde gerade am Kreuze zu Nichte geworden. Er, der nach dem Wortlaute des Gesetzes Verfluchte, war nach dem ewigen Heilswillen Gottes umgekehrt der Segensspender für die Menschheit geworden, und, indem sein Tod den Gesetzesfluch in seiner ganzen Ohnmacht darstellte, stürzte er zugleich auch die Scheidewand um, welche das Gesetzesvolk (die Juden) und das gesetzlose Volk (die Heiden) bisher geschieden hatte, und ward die Veranlassung, daß der Segen der göttlichen Verheißung

über die umgestürzte Gesetzesmauer hinaus zu den Heiden überströmte *).

Unter diesen Umständen war der Tod Christi wie ein Gericht der Sünde, so auch ein Gericht des Gesetzes. Denn, wie er auf der einen Seite die Ohnmacht der Sünde, die ihren ausgesuchtesten Scharfsinn und ihre concentrirteste Thatkraft umsonst an ihm versucht hatte, dadurch herausstellte, daß er verklärtes Leben zur Folge hatte, ebenso zeigte er andererseits die Ohnmacht des Gesetzes, nach dessen Rechtssatzungen das fluchbeladene Strafurtheil gefällt und vollzogen worden war, so daß Christus vom juristisch-theokratischen Standpunkte aus als ein mit Recht verurtheilter Missethäter gelten mußte, dadurch auf, daß seine Verurtheilung zur Verurtheilung des Gesetzesstandpunktes führte, und das juristisch vollgültige Rechtsverfahren gegen ihn das Gesetz, auf welches es sich stützte, in seiner ethischen Verwerflichkeit darthat.

Wo hätte die Veranlassung näher liegen können, die sühnende Doppelwirkung des Todes Christi, das in demselben vollzogene

---

*) Ganz derselbe Gedanke findet sich Eph. 2, 13 ff. ausgeführt, wo das Blut Christi als ächtes Bundesstiftungsblut nicht etwa als ein Strafleistungsmittel Gott gegenüber angesehen wird, sondern als Vereinigungs- und Bindemittel für Juden und Heiden, die beide gemeinsam durch dasselbe Gott versöhnt werden. Daß aber auch hier die Versöhnung nicht als eine einseitige Wirkung des Kreuzestodes gedacht wird, beweist namentlich V. 17, wo ἐλθών doch unstreitig nur von der Heilswirkung des Auferstandenen verstanden werden kann, und erst durch die ganze Personwirkung ist V. 18 die προσαγωγὴ ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα bedingt. . . Eben dahin gehört auch die Stelle Kol. 2, 13 ff., wo (V. 14) unter τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον κ. τ. λ. doch sicherlich nur das Gesetz mit seinen einzelnen Festsetzungen, wie z. B. 5 Mos. 21, 28, gemeint sein kann, dessen völlige Aufhebung durch den Tod Christi (ἐξαλείψας) der Apostel mit dem stärksten Ausdrucke bekräftigt. Die Annahme, daß Christus nach Gal. 3, 13 wirklich κατάρα geworden sei, schien selbst streng kirchlichen Auslegern, wie Bengel, so bedenklich, daß er sagt z. d. St.: Quis auderet sine blasphemiae metu sic loqui, nisi apostolus praeiret? Delitzsch macht das weniger Mühe. „Der Apostel (sagt er, Hebräerbrief, 714) meint es ernstlich. Er sieht in der vom Gesetze gebrandmarkten Todesweise Jesu nur die Selbstversinnlichung (?) eines innerlichen (!) Vorganges. . . . Der Fluch ist getilgt, indem Christus ihn auf sich genommen, ja in sich aufgenommen."

Doppelgericht an Sünde und Gesetz, im Zusammenhange darzulegen, als im Briefe an die Römer, der die central-christliche Heilswahrheit begründet, daß in der Glaubensgemeinschaft mit dem Erlöser die Rechtsgültigkeit der Gesetzesverpflichtung für die Heiden wie für die Juden aufgehoben ist? In diesem Briefe faßt der Apostel die Wirkung des Personlebens, namentlich des Todes Christi, in Beziehung auf Sünde und Gesetz, in den einen Gedanken zusammen, daß Christus das Gesetz in seiner Heilsunkräftigkeit, die Sünde in ihrer Verwerflichkeit, aufgezeigt, und damit beide gerichtet habe, und daß deßhalb im Glauben an seine Person an die Stelle des Gesetzes des Buchstabens das Gesetz des Geistes getreten sei*). Hiernach kann uns an dem bisher gewonnenen Ergebnisse**) auch die Stelle Röm. 3, 25 ff. nicht mehr irre machen, deren Sinn A. Schweizer als ein so schwer auszumittelnder erscheint, daß nach seiner Meinung kaum jemals eine Auslegung allgemeine Anerkennung finden dürfte***).

Zunächst ist an jener Stelle zu beachten, daß nicht ausschließlich von der Versöhnung die Rede ist. Der Apostel will dort vielmehr die Wirkung der Rechtfertigung erläutern, indem er als ihren objectiven Grund die göttliche Liebe (Gnade) bezeichnet, welche sich durch die, vermittelst des ganzen Personlebens, nicht bloß des Todes, Jesu Christi vollzogene, Erlösung geoffenbart hat. Wenn er nun im Weiteren bemerkt, daß Gott von Ewigkeit Christum zu einem Sühnmittel in seinem Blute, d. h. seinen Tod zu einem Sühnmittel, ersehen habe, um nach der Zeit der Verschonung seine Gerechtigkeit zu erweisen, und wenn er unter dieser

---

*) Röm. 8, 2 f.; 2 Kor. 3, 6 ff. Delitzsch in seinen Schlußbetrachtungen über die stellvertretende Genugthuung (Hebräerbrief, 708 ff.) will Röm. 8, 3 namentlich aus den Worten *κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί* den Sinn heraussinden, daß Gott an seinem Sohne ein Gericht über die Sünde vollzogen habe. Gott hat aber *τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας*, d. h. durch seinen Sohn, ein Gericht an der Sünde vollzogen, und zwar *ἐν τῇ σαρκί*, an der Wurzel der Sünde, indem die *σάρξ* mit äußerster Anstrengung Christum in seinem Leiden zu überwinden suchte und statt dessen selbst überwunden wurde.

**) Schweizer, a. a. O., 452, macht mit Recht auf die, hinsichtlich des betreffenden Lehrpunktes selbst bessere Ausleger verwirrende, exegetische Befangenheit aufmerksam.

***) A. a. O., 466.

ist zwar an jedem Punkte seines Gesammtlebens mehr oder weniger bemerklich, in seinem Leiden und Sterben aber hat sein Gottesleben darum sich am Vollendetsten bewährt, weil er in demselben der auf ihn feindlich eindringenden Welt den größten Widerstand geleistet, den furchtbarsten organischen Schmerz mit der siegreichsten Ausdauer überwunden, und insofern die intensivste That des Gehorsams vollbracht, den unbestrittensten Sieg des Geistes über die seinem Geistleben widerstrebende sinnliche Natur davongetragen hat.

Die Versöhnungslehre der übrigen Apostel.

§. 100. Im Wesentlichen haben die übrigen Apostel zu der paulinischen Versöhnungslehre nichts Neues hinzugefügt. Soviel aber ist sicher, daß der Brief, dessen Inhalt im engsten Zusammenhange mit dem paulinischen Lehrtropus steht, der Annahme eines im Tode Jesu vollzogenen stellvertretenden und genugthuenden Strafleidens keineswegs günstig ist. Das Leiden und Sterben Christi erscheint dem Verfasser des Hebräerbriefes als ein Mittel der sittlichen Vollendung des Personlebens Christi. Um seines Todesleidens willen wird Christus vom Vater mit Lebensherrlichkeit und himmlischer Ehre gekrönt. Weil er in seinem Leiden die Probe der Versuchung bestanden hat, darum vermag er nun auch denen, die versucht werden, zu Hülfe zu kommen, und als der Ueberwinder der Versuchung hat er den Versucher selbst, den Teufel, und damit auch den Tod, der durch des Teufels Verführung mächtig geworden ist, überwunden*). Ist aber Christus durch seinen Tod der Begründer einer auf rein sittlichen Grundlagen ruhenden Gemeinschaft der Menschheit mit Gott geworden, so ist eine nothwendige Wirkung hievon, daß das Opferinstitut des alten Bundes, welches eine solche Gottesgemeinschaft nur andeutete und vorbereitete, in Christo vollkommen erfüllt, und eben

*) Hebr. 2, 9 ff. Allerdings ist Christus in dieser Stelle vorzugsweise als sittliches Vorbild gefaßt, als ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας, als welcher er ἁγιάζων und die Erlösten ἁγιαζόμενοι sind. Wird in den Context der „stellvertretende Tod der Sühne“ gewaltsam hineingetragen (wie dieß z. B. auch von Ebrard, der Brief an die Hebr., 93) geschieht, so ergiebt sich am besten, wie eine solche Sühne in diesem Zusammenhange gar nichts bedeuten kann. „Weder Menschen noch Engeln, sagt Ebrard, erwuchs daraus eine reale Frucht!“

Allein er ist nicht ein Strafgericht, das an der Person Christi vollzogen wird, damit die Menschheit frei von Strafe ausgehe. Das wäre eine ungerechte und darum Gottes unwürdige Art zu strafen. Er ist ein Strafgericht, das an der Sünde und dem zur Ueberwindung der Sünde unfähig erwiesenen Gesetze vollzogen wird. Der Tod Christi wirkt sühnend; aber nicht insofern, als in demselben Christus erleidet, was eigentlich die Menschheit hätte erleiden sollen, oder ihm ein „Widerfahrniß" begegnet, welches eigentlich den Sündern hätte begegnen sollen, sondern insofern, als er vermittelst seines sündlosen und heiligen Leidens der Menschheit eine bisher noch nicht erschienene Fülle göttlicher Heilskraft aufgeschlossen und in sie hineingesetzt hat, insofern, als das Leiden und Sterben für ihn die Veranlassung geworden ist, das in ihm ewig verordnete ebenbildliche Gottesleben völligst zu bewähren, es Gott zum „angenehmen Geruche"*), zum heiligen Opfer darzubringen, als in Folge einer solchen in ewige Verklärung sich verwandelnden Lebensaufopferung die, die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott unterbrechende, Sünde nunmehr selbst gebrochen, in der Wurzel vernichtet, und Gott gegenüber die Bürgschaft eines in Gemäßheit mit ihm sich entwickelnden sündlosen menschheitlichen Lebensanfanges gegeben ist**).

Was im Tode Christi am Entscheidendsten hervortritt, die Bewährung seines auf Gott stets unmittelbar bezogenen sündlosen Lebens im Kampfe mit den Gewalten der sündigen Welt: Das

---

*) Nach Eph. 5, 2: *Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.* Die Stelle ist analog mit Matth. 20, 28, und wie schon Usteri (a. a. O., 113) eingesehen, darin nicht von einer Lehre in Betreff der Wirkungen des Todes Christi, sondern davon die Rede, daß Christus in seinem Tode uns ein nacheiferungswerthes Vorbild opferwilliger oder gottgefälliger Selbstdahingabe aufgestellt habe.

**) Außer A. Schweizer hat Lipsius (die paulinische Rechtfertigungslehre, 144 f.) dieses Dogma mit größerer exegetischer Unbefangenheit, als sie in der Regel bei der gegenwärtig herrschenden Abhängigkeit von der herkömmlichen Dogmatik gefunden wird, behandelt. Dennoch ist es ihm nicht gelungen, den alten Sauerteig völlig auszuscheiden. Das Resultat seiner Forschung faßt er in den Satz zusammen: „Die Vergebung der Sünden wird uns als eine Consequenz der Befreiung vom Sündenprincipe zu Theil, nicht umgekehrt die Befreiung vom Sündenprincipe als Consequenz der Vergebung der früheren Sünden."

Heidenchristen unter das jüdische Gesetzesjoch zu zwingen. Es wäre aber ein bedenkliches Mißverständniß, wenn die Hinweisung des Apostels auf die Früchte des Todesleidens Christi so verstanden werden wollte, daß derselbe Christus, welcher das göttliche Gesetz an unserer Stelle erfüllte, ebenfalls an unserer Stelle wegen unserer Nichterfüllung des Gesetzes von Gott abgestraft worden sei. Aus einer solchen Doppelwirkung des Todes Christi könnte nur folgen, daß wir für unsere Sünden keine Bestrafung mehr zu erwarten, und dem göttlichen Gesetze keinen Gehorsam mehr zu leisten hätten *). Dagegen verweist der Apostel auf die Früchte des Todesleidens Christi als auf solche hin, welche ein neues sittliches Leben für uns zur Folge haben **). Dieses ist ein Leben des Geistes ***), und kann darum nicht mehr ein Leben nach dem Buchstaben des Gesetzes sein, weil das Gesetz unter der Strafandrohung des göttlichen Fluches, der Geist unter der Verheißung des göttlichen Erbsegens steht.

Nun ist freilich gerade der Ausspruch, daß Christus uns vom Fluche des Gesetzes losgekauft habe†), in Verbindung mit dem weiteren, daß er selbst für uns zum Fluche geworden sei, als eine Hauptstütze für die Vorstellung von einem sühnenden Strafleiden Christi betrachtet worden ††). Zum Zwecke eines genaueren Verständnisses desselben sind drei Punkte auseinander zu halten:

*) Dann wird Christus (Gal. 2, 17) ἁμαρτίας διάκονος.

**) Gal. 2, 19 f.

***) Gal. 3, 2 f.

†) Gal. 3, 10 ff.

††) So neuerlich noch Geß (die Lehre von der Versöhnung, Jahrbücher für deutsche Theol., II, 4, 722): „Hier ist auf's klarste Christi Eintreten an die Stelle der unter dem Fluche des Gesetzes Befindlichen ausgesprochen." Vergl. dagegen die scharfsinnige Erörterung der Stelle von Bähr (Stud. und Krit., 1849, 4, 917 ff.) und von Schweizer (a. a. O., 438 ff.). Geß scheint in seiner Abhandlung, namentlich dem zweiten Theil derselben, sich nirgends wissenschaftlich klar zu machen: 1) was den Fluch der Sünde tragen heißt; 2) wie das Tragen dieses Fluches sühnen kann. Wenn er a. a. O., 733, unter dem sühnenden Tragen des Fluches zu verstehen scheint, daß er „in thatsächlichem, stillem, Gott preisendem Anerkennen der göttlichen Gerechtigkeit das Gericht über die Sünde der Menschheit aus Gottes Hand in seine Hand genommen und es zu Ende geführt habe": so heißt das noch nicht, daß Christus die Strafe der Sünde an seiner Person abgebüßt habe.

erstens, daß Christus uns vom Fluche des Gesetzes losgekauft hat; zweitens, daß er deßhalb selbst zum Fluche für uns hat werden müssen; drittens, daß dadurch, daß er zum Fluche geworden, der Segen Abrahams an die Heiden gekommen ist. Die Hauptschwierigkeit liegt unstreitig in der Vorstellung, daß Christus, der messianische Träger des göttlichen Heilssegens, ein Fluch für uns geworden sein soll. So wenig er im eigentlichen Sinne „Sünde" für uns geworden ist: ebensowenig kann er eigentlich ein „Fluch" für uns geworden sein. Ist er doch nach der ausdrücklichen Versicherung des Apostels V. 14 für uns lediglich ein Segen. Glücklicherweise erläutert nun der Apostel, zur Abwehr etwaiger Mißverständnisse, selbst, wie das Zumfluchgewordensein Christi nach seiner Meinung zu verstehen ist. Nach der Gesetzesstelle 5. Mos. 21, 25 galt jeder ans Holz Gehängte für von Gott verflucht. War nun Christus in Folge der, von seinen jüdischen Gegnern sicherlich nicht unterlassenen, Anwendung jener Gesetzesstelle auf ihn in Folge seines Kreuzestodes als Gegenstand göttlicher Verfluchung betrachtet worden: so war er darum nicht in Wirklichkeit, und nicht in dem Sinne, als ob Gott den Fluch der Sünde von der Menschheit auf ihn gewälzt hätte, verflucht gewesen, und der Apostel, der in ihm den größten Heilssegen für die Menschheit erblickt, hat ihn am allerwenigsten als einen wirklich von Gott Verfluchten bezeichnen können. Nur der Fluch des Gesetzes, nicht der Fluch Gottes ruhte, nach dem Zusammenhange der apostolischen Stelle, auf dem gekreuzigten Christus. Da nun aber die Gesetzesgerechtigkeit vermittelst des Todes Christi überhaupt aufgehoben worden war, weil derselbe die bessere Glaubensgerechtigkeit zur Geltung gebracht hatte, so war der Fluch des Gesetzes, wie schauerlich er sich an ihm auch in seinem Kreuzestode vollzog, dennoch eben so wie die Macht der Sünde gerade am Kreuze zu Nichte geworden. Er, der nach dem Wortlaute des Gesetzes Verfluchte, war nach dem ewigen Heilswillen Gottes umgekehrt der Segensspender für die Menschheit geworden, und, indem sein Tod den Gesetzesfluch in seiner ganzen Ohnmacht darstellte, stürzte er zugleich auch die Scheidewand um, welche das Gesetzesvolk (die Juden) und das gesetzlose Volk (die Heiden) bisher geschieden hatte, und ward die Veranlassung, daß der Segen der göttlichen Verheißung

Heidenchristen unter das jüdische Gesetzesjoch zu zwingen. Es wäre aber ein bedenkliches Mißverständniß, wenn die Hinweisung des Apostels auf die Früchte des Todesleidens Christi so verstanden werden wollte, daß derselbe Christus, welcher das göttliche Gesetz an unserer Stelle erfüllte, ebenfalls an unserer Stelle wegen unserer Nichterfüllung des Gesetzes von Gott abgestraft worden sei. Aus einer solchen Doppelwirkung des Todes Christi könnte nur folgen, daß wir für unsere Sünden keine Bestrafung mehr zu erwarten, und dem göttlichen Gesetze keinen Gehorsam mehr zu leisten hätten *). Dagegen verweist der Apostel auf die Früchte des Todesleidens Christi als auf solche hin, welche ein neues sittliches Leben für uns zur Folge haben **). Dieses ist ein Leben des Geistes ***), und kann darum nicht mehr ein Leben nach dem Buchstaben des Gesetzes sein, weil das Gesetz unter der Strafandrohung des göttlichen Fluches, der Geist unter der Verheißung des göttlichen Erbsegens steht.

Nun ist freilich gerade der Ausspruch, daß Christus uns vom Fluche des Gesetzes losgekauft habe †), in Verbindung mit dem weiteren, daß er selbst für uns zum Fluche geworden sei, als eine Hauptstütze für die Vorstellung von einem sühnenden Strafleiden Christi betrachtet worden ††). Zum Zwecke eines genaueren Verständnisses desselben sind drei Punkte auseinander zu halten:

---

*) Dann wird Christus (Gal. 2, 17) ἁμαρτίας διάκονος.

**) Gal. 2, 19 f.

***) Gal. 3, 2 f.

†) Gal. 3, 10 ff.

††) So neuerlich noch Geß (die Lehre von der Versühnung, Jahrbücher für deutsche Theol., II, 4, 722): „Hier ist auf's klarste Christi Eintreten an die Stelle der unter dem Fluche des Gesetzes Befindlichen ausgesprochen." Vergl. dagegen die scharfsinnige Erörterung der Stelle von Bähr (Stud. und Krit., 1849, 4, 917 ff.) und von Schweizer (a. a. O., 438 ff.). Geß scheint in seiner Abhandlung, namentlich dem zweiten Theil derselben, sich nirgends wissenschaftlich klar zu machen: 1) was den Fluch der Sünde tragen heißt; 2) wie das Tragen dieses Fluches sühnen kann. Wenn er a. a. O., 733, unter dem sühnenden Tragen des Fluches zu verstehen scheint, daß er „in thatsächlichem, stillem, Gott preisendem Anerkennen der göttlichen Gerechtigkeit das Gericht über die Sünde der Menschheit aus Gottes Hand in seine Hand genommen und es zu Ende geführt habe": so heißt das noch nicht, daß Christus die Strafe der Sünde an seiner Person abgebüßt habe.

erstens, daß Christus uns vom Fluche des Gesetzes losgekauft hat; zweitens, daß er deßhalb selbst zum Fluche für uns hat werden müssen; drittens, daß dadurch, daß er zum Fluche geworden, der Segen Abrahams an die Heiden gekommen ist. Die Hauptschwierigkeit liegt unstreitig in der Vorstellung, daß Christus, der messianische Träger des göttlichen Heilssegens, ein Fluch für uns geworden sein soll. So wenig er im eigentlichen Sinne „Sünde" für uns geworden ist: ebensowenig kann er eigentlich ein „Fluch" für uns geworden sein. Ist er doch nach der ausdrücklichen Versicherung des Apostels V. 14 für uns lediglich ein Segen. Glücklicherweise erläutert nun der Apostel, zur Abwehr etwaiger Mißverständnisse, selbst, wie das Zumfluchgewordensein Christi nach seiner Meinung zu verstehen ist. Nach der Gesetzesstelle 5. Mos. 21, 25 galt jeder ans Holz Gehängte für von Gott verflucht. War nun Christus in Folge der, von seinen jüdischen Gegnern sicherlich nicht unterlassenen, Anwendung jener Gesetzesstelle auf ihn in Folge seines Kreuzestodes als Gegenstand göttlicher Verfluchung betrachtet worden: so war er darum nicht in Wirklichkeit, und nicht in dem Sinne, als ob Gott den Fluch der Sünde von der Menschheit auf ihn gewälzt hätte, verflucht gewesen, und der Apostel, der in ihm den größten Heilssegen für die Menschheit erblickt, hat ihn am allerwenigsten als einen wirklich von Gott Verfluchten bezeichnen können. Nur der Fluch des Gesetzes, nicht der Fluch Gottes ruhte, nach dem Zusammenhange der apostolischen Stelle, auf dem gekreuzigten Christus. Da nun aber die Gesetzesgerechtigkeit vermittelst des Todes Christi überhaupt aufgehoben worden war, weil derselbe die bessere Glaubensgerechtigkeit zur Geltung gebracht hatte, so war der Fluch des Gesetzes, wie schauerlich er sich an ihm auch in seinem Kreuzestode vollzog, dennoch eben so wie die Macht der Sünde gerade am Kreuze zu Nichte geworden. Er, der nach dem Wortlaute des Gesetzes Verfluchte, war nach dem ewigen Heilswillen Gottes umgekehrt der Segensspender für die Menschheit geworden, und, indem sein Tod den Gesetzesfluch in seiner ganzen Ohnmacht darstellte, stürzte er zugleich auch die Scheidewand um, welche das Gesetzesvolk (die Juden) und das gesetzlose Volk (die Heiden) bisher geschieden hatte, und ward die Veranlassung, daß der Segen der göttlichen Verheißung

Heidenchristen unter das jüdische Gesetzesjoch zu zwingen. Es wäre aber ein bedenkliches Mißverständniß, wenn die Hinweisung des Apostels auf die Früchte des Todesleidens Christi so verstanden werden wollte, daß derselbe Christus, welcher das göttliche Gesetz an unserer Stelle erfüllte, ebenfalls an unserer Stelle wegen unserer Nichterfüllung des Gesetzes von Gott abgestraft worden sei. Aus einer solchen Doppelwirkung des Todes Christi könnte nur folgen, daß wir für unsere Sünden keine Bestrafung mehr zu erwarten, und dem göttlichen Gesetze keinen Gehorsam mehr zu leisten hätten *). Dagegen verweist der Apostel auf die Früchte des Todesleidens Christi als auf solche hin, welche ein neues sittliches Leben für uns zur Folge haben **). Dieses ist ein Leben des Geistes ***), und kann darum nicht mehr ein Leben nach dem Buchstaben des Gesetzes sein, weil das Gesetz unter der Strafandrohung des göttlichen Fluches, der Geist unter der Verheißung des göttlichen Erbsegens steht.

Nun ist freilich gerade der Ausspruch, daß Christus uns vom Fluche des Gesetzes losgekauft habe †), in Verbindung mit dem weiteren, daß er selbst für uns zum Fluche geworden sei, als eine Hauptstütze für die Vorstellung von einem sühnenden Strafleiden Christi betrachtet worden ††). Zum Zwecke eines genaueren Verständnisses desselben sind drei Punkte auseinander zu halten:

*) Dann wird Christus (Gal. 2, 17) ἁμαρτίας διάκονος.

**) Gal. 2, 19 f.

***) Gal. 3, 2 f.

†) Gal. 3, 10 ff.

††) So neuerlich noch Geß (die Lehre von der Versühnung, Jahrbücher für deutsche Theol., II, 4, 722): „Hier ist auf's klarste Christi Eintreten an die Stelle der unter dem Fluche des Gesetzes Befindlichen ausgesprochen.“ Vergl. dagegen die scharfsinnige Erörterung der Stelle von Bähr (Stud. und Krit., 1849, 4, 917 ff.) und von Schweizer (a. a. O., 438 ff.). Geß scheint in seiner Abhandlung, namentlich dem zweiten Theil derselben, sich nirgends wissenschaftlich klar zu machen: 1) was den Fluch der Sünde tragen heißt; 2) wie das Tragen dieses Fluches sühnen kann. Wenn er a. a. O., 733, unter dem sühnenden Tragen des Fluches zu verstehen scheint, daß er „in thatsächlichem, stillem, Gott preisendem Anerkennen der göttlichen Gerechtigkeit das Gericht über die Sünde der Menschheit aus Gottes Hand in seine Hand genommen und es zu Ende geführt habe“: so heißt das noch nicht, daß Christus die Strafe der Sünde an seiner Person abgebüßt habe.

erstens, daß Christus uns vom Fluche des Gesetzes losgekauft hat; zweitens, daß er deßhalb selbst zum Fluche für uns hat werden müssen; drittens, daß dadurch, daß er zum Fluche geworden, der Segen Abrahams an die Heiden gekommen ist. Die Hauptschwierigkeit liegt unstreitig in der Vorstellung, daß Christus, der messianische Träger des göttlichen Heilssegens, ein Fluch für uns geworden sein soll. So wenig er im eigentlichen Sinne „Sünde" für uns geworden ist: ebensowenig kann er eigentlich ein „Fluch" für uns geworden sein. Ist er doch nach der ausdrücklichen Versicherung des Apostels V. 14 für uns lediglich ein Segen. Glücklicherweise erläutert nun der Apostel, zur Abwehr etwaiger Mißverständnisse, selbst, wie das Zumfluchgewordensein Christi nach seiner Meinung zu verstehen ist. Nach der Gesetzesstelle 5. Mos. 21, 25 galt jeder ans Holz Gehängte für von Gott verflucht. War nun Christus in Folge der, von seinen jüdischen Gegnern sicherlich nicht unterlassenen, Anwendung jener Gesetzesstelle auf ihn in Folge seines Kreuzestodes als Gegenstand göttlicher Verfluchung betrachtet worden: so war er darum nicht in Wirklichkeit, und nicht in dem Sinne, als ob Gott den Fluch der Sünde von der Menschheit auf ihn gewälzt hätte, verflucht gewesen, und der Apostel, der in ihm den größten Heilssegen für die Menschheit erblickt, hat ihn am allerwenigsten als einen wirklich von Gott Verfluchten bezeichnen können. Nur der Fluch des Gesetzes, nicht der Fluch Gottes ruhte, nach dem Zusammenhange der apostolischen Stelle, auf dem gekreuzigten Christus. Da nun aber die Gesetzesgerechtigkeit vermittelst des Todes Christi überhaupt aufgehoben worden war, weil derselbe die bessere Glaubensgerechtigkeit zur Geltung gebracht hatte, so war der Fluch des Gesetzes, wie schauerlich er sich an ihm auch in seinem Kreuzestode vollzog, dennoch eben so wie die Macht der Sünde gerade am Kreuze zu Nichte geworden. Er, der nach dem Wortlaute des Gesetzes Verfluchte, war nach dem ewigen Heilswillen Gottes umgekehrt der Segensspender für die Menschheit geworden, und, indem sein Tod den Gesetzesfluch in seiner ganzen Ohnmacht darstellte, stürzte er zugleich auch die Scheidewand um, welche das Gesetzesvolk (die Juden) und das gesetzlose Volk (die Heiden) bisher geschieden hatte, und ward die Veranlassung, daß der Segen der göttlichen Verheißung

über die umgestürzte Gesetzesmauer hinaus zu den Heiden überströmte *).

Unter diesen Umständen war der Tod Christi wie ein Gericht der Sünde, so auch ein Gericht des Gesetzes. Denn, wie er auf der einen Seite die Ohnmacht der Sünde, die ihren ausgesuchtesten Scharfsinn und ihre concentrirteste Thatkraft umsonst an ihm versucht hatte, dadurch herausstellte, daß er verklärtes Leben zur Folge hatte, ebenso zeigte er andererseits die Ohnmacht des Gesetzes, nach dessen Rechtssatzungen das fluchbeladene Strafurtheil gefällt und vollzogen worden war, so daß Christus vom juristisch-theokratischen Standpunkte aus als ein mit Recht verurtheilter Missethäter gelten mußte, dadurch auf, daß seine Verurtheilung zur Verurtheilung des Gesetzesstandpunktes führte, und das juristisch vollgültige Rechtsverfahren gegen ihn das Gesetz, auf welches es sich stützte, in seiner ethischen Verwerflichkeit darthat.

Wo hätte die Veranlassung näher liegen können, die sühnende Doppelwirkung des Todes Christi, das in demselben vollzogene

*) Ganz derselbe Gedanke findet sich Eph. 2, 13 ff. ausgeführt, wo das Blut Christi als ächtes Bundesstiftungsblut nicht etwa als ein Strafleistungsmittel Gott gegenüber angesehen wird, sondern als Vereinigungs- und Bindemittel für Juden und Heiden, die beide gemeinsam durch dasselbe Gott versöhnt werden. Daß aber auch hier die Versöhnung nicht als eine einseitige Wirkung des Kreuzestodes gedacht wird, beweist namentlich V. 17, wo ἐλθών doch unstreitig nur von der Heilswirkung des Auferstandenen verstanden werden kann, und erst durch die ganze Personwirkung ist V. 18 die προσαγωγὴ ἐν ἑνὶ πνεύματι πρὸς τὸν πατέρα bedingt. . . Eben dahin gehört auch die Stelle Kol. 2, 13 ff., wo (V. 14) unter τὸ καθ᾽ ἡμῶν χειρόγραφον κ. τ. λ. doch sicherlich nur das Gesetz mit seinen einzelnen Festsetzungen, wie z. B. 5 Mos. 21, 28, gemeint sein kann, dessen völlige Aufhebung durch den Tod Christi (ἐξαλείψας) der Apostel mit dem stärksten Ausdrucke bekräftigt. Die Annahme, daß Christus nach Gal. 3, 13 wirklich κατάρα geworden sei, schien selbst streng kirchlichen Auslegern, wie Bengel, so bedenklich, daß er sagt z. d. St.: Quis auderet sine blasphemiae metu sic loqui, nisi apostolus praeiret? Delitzsch macht das weniger Mühe. „Der Apostel (sagt er, Hebräerbrief, 714) meint es ernstlich. Er sieht in der vom Gesetze gebrandmarkten Todesweise Jesu nur die Selbstversinnlichung (?) eines innerlichen (!) Vorganges. . . . Der Fluch ist getilgt, indem Christus ihn auf sich genommen, ja in sich aufgenommen.“

Doppelgericht an Sünde und Gesetz, im Zusammenhange darzulegen, als im Briefe an die Römer, der die central-christliche Heilswahrheit begründet, daß in der Glaubensgemeinschaft mit dem Erlöser die Rechtsgültigkeit der Gesetzesverpflichtung für die Heiden wie für die Juden aufgehoben ist? In diesem Briefe faßt der Apostel die Wirkung des Personlebens, namentlich des Todes Christi, in Beziehung auf Sünde und Gesetz, in den einen Gedanken zusammen, daß Christus das Gesetz in seiner Heilsunkräftigkeit, die Sünde in ihrer Verwerflichkeit, aufgezeigt, und damit beide gerichtet habe, und daß deßhalb im Glauben an seine Person an die Stelle des Gesetzes des Buchstabens das Gesetz des Geistes getreten sei*). Hiernach kann uns an dem bisher gewonnenen Ergebnisse**) auch die Stelle Röm. 3, 25 ff. nicht mehr irre machen, deren Sinn A. Schweizer als ein so schwer auszumittelnder erscheint, daß nach seiner Meinung kaum jemals eine Auslegung allgemeine Anerkennung finden dürfte***).

Zunächst ist an jener Stelle zu beachten, daß nicht ausschließlich von der Versöhnung die Rede ist. Der Apostel will dort vielmehr die Wirkung der Rechtfertigung erläutern, indem er als ihren objectiven Grund die göttliche Liebe (Gnade) bezeichnet, welche sich durch die, vermittelst des ganzen Personlebens, nicht bloß des Todes, Jesu Christi vollzogene, Erlösung geoffenbart hat. Wenn er nun im Weiteren bemerkt, daß Gott von Ewigkeit Christum zu einem Sühnmittel in seinem Blute, d. h. seinen Tod zu einem Sühnmittel, ersehen habe, um nach der Zeit der Verschonung seine Gerechtigkeit zu erweisen, und wenn er unter dieser

---

*) Röm. 8, 2 f.; 2 Kor. 3, 6 ff. Delitzsch in seinen Schlußbetrachtungen über die stellvertretende Genugthuung (Hebräerbrief, 708 ff.) will Röm. 8, 3 namentlich aus den Worten *κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί* den Sinn herausfinden, daß Gott an seinem Sohne ein Gericht über die Sünde vollzogen habe. Gott hat aber *τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας*, d. h. durch seinen Sohn, ein Gericht an der Sünde vollzogen, und zwar *ἐν τῇ σαρκί*, an der Wurzel der Sünde, indem die *σάρξ* mit äußerster Anstrengung Christum in seinem Leiden zu überwinden suchte und statt dessen selbst überwunden wurde.

**) Schweizer, a. a. O., 452, macht mit Recht auf die, hinsichtlich des betreffenden Lehrpunktes selbst bessere Ausleger verwirrende, exegetische Befangenheit aufmerksam.

***) A. a. O., 466.

Gerechtigkeit unzweifelhaft die richterliche versteht: so könnte es ja wohl den Anschein gewinnen, als ob der Apostel Christi Tod als stellvertretende Strafleistung für die Sünden der Menschen zum Zwecke der Genugthuung für die göttliche Gerechtigkeit betrachtet habe. Gleichwohl widerstreitet bei genauerer Erwägung dieser Auffassung der Zusammenhang auf's Entschiedenste. Würde doch der Apostel, welcher darthun will, wie die Glaubensgerechtigkeit durch Christum an's Licht gestellt werde (V. 25), mit dem Nachweise, daß im Tode Christi die Gesetzes- oder Strafgerechtigkeit Gottes zur Erscheinung gekommen sei, etwas geradezu Widersinniges gethan haben. Um auch nur den Schein eines solchen Widersinnes abzuwenden, beschreibt er nun auch das Sühnmittel als „eines durch Glauben"*), d. h. als ein solches, welches lediglich vermittelst des Glaubens sühnt, und darum nicht vermittelst eines bloß richterlichen Gesetzeshandlung sühnen kann. Eine richterliche Aktion findet zwar auch nach der Annahme des Apostels im Tode Christi statt. Derselbe bringt die Gerechtigkeit Gottes zur Erscheinung; jedoch in einer durch den Glauben vermittelten Weise, so nämlich, daß Gott im Tode Christi die Sünde durch den Glauben an das vom Tode nicht überwundene Leben Christi richtet oder in ihrer Ohnmacht darstellt.

Also auch nach dieser Stelle geht die richtende Gerechtigkeit Gottes in die vergebende über; richtend und strafend bleibt sie gegenüber der ungläubigen Welt, als vergebende und erbarmende dagegen erweist sie sich gegenüber den gläubigen Sündern**). Auch nach dieser Stelle kommt das Werk der Versöhnung nicht durch ein stellvertretendes und genugthuendes Strafleiden, sondern durch das im Tode den Mächten und Gewalten der Sünde und des Gesetzes gegenüber siegreich in inniger Gottesgemeinschaft behauptete herrliche Leben Christi zu Stande. Der Tod Christi ist ein Strafgericht: Das ist die Wahrheit in der, durch magische Vorstellungen verdunkelten, kirchlichen Lehre.

---

*) Ἱλαστήριον διὰ πίστεως ist ein unzertrennlicher Begriff.

**) Diese Doppelwirkung der δικαιοσύνη θεοῦ ist auf's Feinste ausgedrückt in den Schlußworten V. 26: εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως.

Allein er ist nicht ein Strafgericht, das an der Person Christi vollzogen wird, damit die Menschheit frei von Strafe ausgehe. Das wäre eine ungerechte und darum Gottes unwürdige Art zu strafen. Er ist ein Strafgericht, das an der Sünde und dem zur Ueberwindung der Sünde unfähig erwiesenen Gesetze vollzogen wird. Der Tod Christi wirkt sühnend; aber nicht insofern, als in demselben Christus erleidet, was eigentlich die Menschheit hätte erleiden sollen, oder ihm ein „Widerfahrniß" begegnet, welches eigentlich den Sündern hätte begegnen sollen, sondern insofern, als er vermittelst seines sündlosen und heiligen Leidens der Menschheit eine bisher noch nicht erschienene Fülle göttlicher Heilskraft aufgeschlossen und in sie hineingesetzt hat, insofern, als das Leiden und Sterben für ihn die Veranlassung geworden ist, das in ihm ewig verordnete ebenbildliche Gottesleben völligst zu bewähren, es Gott zum „angenehmen Geruche"*), zum heiligen Opfer darzubringen, als in Folge einer solchen in ewige Verklärung sich verwandelnden Lebensaufopferung die, die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott unterbrechende, Sünde nunmehr selbst gebrochen, in der Wurzel vernichtet, und Gott gegenüber die Bürgschaft eines in Gemäßheit mit ihm sich entwickelnden sündlosen menschheitlichen Lebensanfanges gegeben ist**).

Was im Tode Christi am Entscheidendsten hervortritt, die Bewährung seines auf Gott stets unmittelbar bezogenen sündlosen Lebens im Kampfe mit den Gewalten der sündigen Welt: Das

---

*) Nach Eph. 5, 2: *Χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.* Die Stelle ist analog mit Matth. 20, 28, und wie schon Usteri (a. a. O., 113) eingesehen, darin nicht von einer Lehre in Betreff der Wirkungen des Todes Christi, sondern davon die Rede, daß Christus in seinem Tode uns ein nacheiferungswerthes Vorbild opferwilliger oder gottgefälliger Selbstdahingabe aufgestellt habe.

**) Außer A. Schweizer hat Lipsius (die paulinische Rechtfertigungslehre, 144 f.) dieses Dogma mit größerer exegetischer Unbefangenheit, als sie in der Regel bei der gegenwärtig herrschenden Abhängigkeit von der herkömmlichen Dogmatik gefunden wird, behandelt. Dennoch ist es ihm nicht gelungen, den alten Sauerteig völlig auszuscheiden. Das Resultat seiner Forschung faßt er in den Satz zusammen: „Die Vergebung der Sünden wird uns als eine Consequenz der Befreiung vom Sündenprincipe zu Theil, nicht umgekehrt die Befreiung vom Sündenprincipe als Consequenz der Vergebung der früheren Sünden."

ist zwar an jedem Punkte seines Gesammtlebens mehr oder weniger bemerklich, in seinem Leiden und Sterben aber hat sein Gottesleben darum sich am Vollendetsten bewährt, weil er in demselben der auf ihn feindlich eindringenden Welt den größten Widerstand geleistet, den furchtbarsten organischen Schmerz mit der siegreichsten Ausdauer überwunden, und insofern die intensivste That des Gehorsams vollbracht, den unbestrittensten Sieg des Geistes über die seinem Geistleben widerstrebende sinnliche Natur davongetragen hat.

Die Versöhnungslehre der übrigen Apostel.

§. 100. Im Wesentlichen haben die übrigen Apostel zu der paulinischen Versöhnungslehre nichts Neues hinzugefügt. Soviel aber ist sicher, daß der Brief, dessen Inhalt im engsten Zusammenhange mit dem paulinischen Lehrtropus steht, der Annahme eines im Tode Jesu vollzogenen stellvertretenden und genugthuenden Strafleidens keineswegs günstig ist. Das Leiden und Sterben Christi erscheint dem Verfasser des Hebräerbriefes *als ein Mittel der sittlichen Vollendung des Personlebens Christi*. Um seines Todesleidens willen wird Christus vom Vater mit Lebensherrlichkeit und himmlischer Ehre gekrönt. Weil er in seinem Leiden die Probe der Versuchung bestanden hat, darum vermag er nun auch denen, die versucht werden, zu Hülfe zu kommen, und als der Ueberwinder der Versuchung hat er den Versucher selbst, den Teufel, und damit auch den Tod, der durch des Teufels Verführung mächtig geworden ist, überwunden*). Ist aber Christus durch seinen Tod der Begründer einer auf rein sittlichen Grundlagen ruhenden Gemeinschaft der Menschheit mit Gott geworden, so ist eine nothwendige Wirkung hievon, daß das Opferinstitut des alten Bundes, welches eine solche Gottesgemeinschaft nur andeutete und vorbereitete, in Christo *vollkommen erfüllt*, und eben

*) Hebr. 2, 9 ff. Allerdings ist Christus in dieser Stelle vorzugsweise als sittliches Vorbild gefaßt, als ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας, als welcher er ἁγιάζων und die Erlösten ἁγιαζόμενοι sind. Wird in den Context der „stellvertretende Tod der Sühne“ gewaltsam hineingetragen (wie dieß z. B. auch von *Ebrard*, der Brief an die Hebr., 93) geschieht, so ergiebt sich am besten, wie eine solche Sühne in diesem Zusammenhange gar nichts bedeuten kann. „Weder Menschen noch Engeln, sagt Ebrard, erwuchs daraus eine reale Frucht!“

deßhalb völlig aufgehoben ist. Christus ist nach dem Hebräerbrief sowohl der wahre Hohepriester als das wahre Opfer: der erstere, weil er Das, was der Hohepriester nach theokratischer Vorschrift, mit sittlicher Freiheit that, das letztere, weil er Das, was das Opfer typisch bedeutete, persönlich vollbrachte. So wenig war der Tod Christi — nach der Anschauung dieses Briefes — ein lediglich von Gott über ihn verhängtes Strafleiden, daß er vielmehr eine durch die Kraft des ewigen Geistes lediglich von seiner persönlich-sittlichen Entscheidung ausgehende Charakterthat war, und als solche die höchste, den Opferritus überhaupt abschließende und vollendende, ethische Opferhandlung ward *).

Auch die Vorstellung, daß Christi Tod die Bedeutung eines Bundes- oder Weiheopfers an sich getragen habe, findet sich unverkennbar in diesem Briefe. Wohl wird darin der Tod Christi als das Mittel zur Tilgung, nicht aber zur bloßen Vergebung der Sünde angesehen**). Ist nämlich derselbe, als sittliche Bewährung seines Personlebens gegenüber der Macht des Teufels, ein sittliches Reinigungsmittel, während der Tod der alttestamentlichen Opferthiere nur ein, stetiger Wiederholung bedürftiges, Reinigungssymbol gewesen war***), so muß er auch die Kraft besitzen, das Bewußtsein der Sünde wirklich hinwegzunehmen, so muß auch ein neuer Geist die durch ihn Gereinigten wirklich

*) Die Hauptstelle hiefür ist Hebr. 9, 14: *Τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι.* Hier kommt die stellvertretende Sühn- und Strafopfertheorie mit sich selbst in Conflikt, indem auch Ebrard aus d. St. den Sinn gewinnt, daß „Christus sich durch einen sittlichen Akt geopfert habe." Wenn aber dieser sittliche Akt, durch welchen das Blut Christi vergossen wurde, demselben seine reinigende Kraft giebt: wozu denn noch die stellvertretende Straftheorie, als der traditionellen Dogmatik zu Liebe?

**) Hebr. 9, 26: *ἀθέτεσις ἁμαρτίας*; V. 28: *ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας*. Daß *χωρὶς ἁμαρτίας* hier heißt: abgesehen von der Sünde, d. h. ohne alle Beziehung zur Sünde (vgl. *χωρὶς νόμου* Röm. 3, 21), ist so klar (vgl. Lünemann, Hebräerbrief, 259), daß die noch neuerlich von Delitzsch (a. a. O., 444) wiederholte Behauptung: es heiße „unbelastet von Sünde" nur symptomatische Bedeutung hat als Zeichen, wie schwer es der confessionalistisch verquickten Exegese wird, die Wahrheit zu treffen.

***) Hebr. 10, 1 ff.

erfüllen, so muß der Apostel in vollem Ernste der Meinung sein können: für die mit Bewußtsein, d. h. bösem Willen, vollzogenen Sünden gebe es innerhalb des Christenthums keine Vergebung mehr *). Demnach hat der Hebräerbrief insofern in der Versöhnungslehre den paulinischen Lehrtropus fortgebildet, als er den Tod Christi vorzugsweise in der Art als Weiheopfer betrachtet, daß Christus darin sich selbst, in unerschüttertem selbstverläugnendem Gehorsam und heiligem Todesmuthe, trotz des furchtbarsten Widerstandes von Seite der Sünde und des Gesetzes, als sündloses Haupt der Menschheit Gott weihte und dadurch Anfänger und Vollender eines gottgeweihten Menschheitslebens ward, welches der theokratischen Gesetzesverordnungen schlechthin nicht mehr bedurfte, weil in Christo, namentlich in seinem eine Stufe zur himmlischen Erhöhung gewordenen Tode, der Geist des ewigen Gotteslebens zur vollsten Erscheinung und höchsten Selbstverwirklichung gelangt war. Das Sühnende im Tode Christi, das immer zugleich auch versöhnt, ist mithin, nach der Anschauung des Hebräerbriefes, seine persönlich-sittliche Lebensvollendung, welche dem göttlichen Gesetzeswillen, als einem ewig heiligen, wirklich genugthut **). Aber gerade nach dieser Ansicht bleibt der Tod Christi, ganz ähnlich wie bei Paulus, ein Gericht über die Sünde und ein Vernichtungsurtheil des Teufels; er ist die volle Siegesmanifestation des Guten im Menschen und in der Welt.

Diese central-ethische Bedeutnng des Todes Christi hebt auch noch Petrus in einem dem Hebräerbriefe verwandten Sinne hervor. Christus erscheint ihm im Tode als das unschuldige Lamm (Jes. 53, 7), also nicht als sühnendes Opferthier, sondern als sitt-

*) Hebr. 10, 26; 6, 4 ff. Diese Anschauung ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Tod Christi nicht als ein stellvertretend die Sündenstrafe von der Menschheit hinwegnehmender gedacht wird. Denn warum sollte er nicht auch die Strafe für die vorsätzlichen Sünden hinweggenommen haben, wenn die Sünden in Folge des dargebrachten Strafäquivalents überhaupt nicht mehr gestraft werden?

**) Riehm (der Lehrbegr. des Hebräerbr., 579) macht die richtige Bemerkung: „der Begriff τελειοῦν ist der Grundbegriff, in welchem der Verfasser seiner eigenthümlichen Gesammtanschauung gemäß alle Wirkungen des Opfers Christi zusammenfaßt, und in welchem seine Lehre gipfelt."

liches Vorbild der Geduld und Ergebung*). Sein Leiden und Sterben ist, ähnlich wie im Hebräerbriefe, durch sein geduldiges Ertragen unserer Sünden, d. h. dadurch, daß er den Tod nicht nur ohne äußeren Widerstand, sondern auch ohne inneres Widerstreben von den Sündern erlitt, ein heiligendes, die Christen zu ähnlicher Bewährung selbstverläugnenden Gehorsams weihendes, Opfer geworden**). Es ist sein Leiden um der Gerechtigkeit willen, welches ihn und Andere selig machte***), und den Zweck hatte, die Menschheit Gott zuzuführen†), d. h. wie Weiß

*) 1 Petr. 1, 19.

**) Mit Recht widerspricht Weiß (a. a. O., 263) der hergebrachten Annahme, daß in den Worten (1 Petr. 2, 24): *ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον*, die Opferidee enthalten sei. Allein er legt eben so ungerechtfertigt die stellvertretende Straftheorie in die Stelle. „Die Sünde tragen" נָשָׂא חֵטְא heißt im A. T. so viel als: ihre Wirkungen tragen (Ursache statt der Wirkung), und die theokratische Wirkung der Sünde war die von der Gesetzgebung in Betreff derselben verordnete Strafe; daher der Ausdruck (3 Mos. 19, 17; 20, 17; 22, 9; 4 Mos. 18, 32) so viel heißt als: die Strafe der Sünde tragen. Allein die Wirkung der Sünde besteht nicht nur in der theokratischen Strafe, sondern auch in den durch sie hervorgebrachten sittlichen Leiden, indem (Hes. 23, 35) die in Folge von Sünden und Lastern über Ephraim und Juda hereingebrochenen Leiden als getragene Laster bezeichnet sind. Wird nun von Christus gesagt: er habe die Sünden getragen, so kann nach dem Zusammenhange das *ἀναφέρειν ἁμαρτίας ἡμῶν* (2, 24) nicht anders verstanden werden, als das *ὑποφέρειν λύπας* von dem *πάσχων ἀδίκως*, der ja im absoluten Sinne nur Christus sein kann, *ὃς ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ εὑρέθη δόλος ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ* (22). Er hat also die Sünde als vollkommenes sittliches Vorbild der Menschheit so getragen, wie sie der Unrecht erduldende Christ noch immer ertragen soll: *εἰ ἀγαθοποιοῦντες καὶ πάσχοντες ὑπομενεῖτε . . . τοῦτο χάρις παρὰ θεῷ.* Das *ἀναφέρειν* war bei ihm ein *ὑπομένειν* als *πάσχων ἀδίκως*, d. h. er hatte die Wirkungen der Sünde der ihn an's Kreuz schlagenden geistlichen und weltlichen Gewalt auszustehen, nicht etwa als eine Strafe, die er stellvertretend abbüßte und vermöge welcher er ein Aequivalent für die Strafe, welche eigentlich die Menschheit hätte erdulden sollen, abtrug, sondern als ein von Gott über ihn als Wirkung der Sünde der Menschheit verhängtes Leiden. Der versöhnende Faktor in diesem Leiden war auch hier die sittliche Bewährung, welche den Zweck hat, *ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι τῇ δικαιοσύνῃ ζήσωμεν.*

***) 1 Petr. 3, 14, 17.

†) 1 Petr. 3, 18: *ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ.*

richtig erklärt hat, zur Nacheiferung desselben zu rufen und zu treiben *).

Auch Johannes hat im Wesentlichen diese Anschauung von den Wirkungen des Todes Christi getheilt. Oder wo wäre in dessen Schriften ein Wort davon zu lesen, daß der Tod Christi als Strafleiden die über die Sünden der Menschheit verhängten Strafen aufgehoben und schlechthinige Sündenvergebung bewirkt habe? Umgekehrt versichert der Apostel auf's Entschiedenste, daß dem Blute Christi die sittliche Kraft, von aller Sünde zu reinigen, nicht aber, alle Strafe ohne Weiteres zu erlassen, innewohne, zumal nach seiner Ansicht die Sünde, als Strafe nach sich ziehende Verschuldung, erst in Folge einer ethischen That von Seite des sündigen Subjectes, des Bekenntnisses, vergeben wird **). Wenn er daher Christum als die Versöhnung der Sünden für die ganze Welt bezeichnet, so kann mit dieser Bezeichnung nur gemeint sein, daß sein Tod dadurch, daß er sündenreinigende Kraft in sich schließt, die durch die Sünde unterbrochene Gemeinschaft der Menschheit mit Gott wiederherstellt ***). Wie schon Calvin richtig erkannte, ist derselbe Gedanke auch 1 Joh. 3, 5 enthalten: der ganze Lebenszweck Christi manifestirt sich nach Johannes darin, daß er erschienen ist, die Sünde wegzunehmen, d. h. zu vertilgen †). Als vorzugsweise Lebensmittheilung ist das Werk

---

*) A. a. O., 285. Dabei widerspricht Weiß sich freilich selbst, wenn er den Tod Christi bei Petrus zuerst als stellvertretende Genugthuung faßt (a. a. O., 265 ff.), und S. 205 dagegen bemerkt: die Lebenserneuerung erscheine bei Petrus als der Zweck des Todes Christi; eine andere dogmatische Vermittlung der Erlösung von der Macht der Sünde kenne Petrus nicht.

**) 1 Joh. 1, 7: *Τὸ αἷμα Ἰησοῦ. . . καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας*; V. 9: *Ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν . . . ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθαρίσῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας* (das letztere von der fortschreitenden Heiligung).

***) 1 Joh. 2, 2: *Καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. . .*

†) 1 Joh. 3, 5: *ἐκεῖνος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄρῃ, καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν.* Vgl. V. 8: *Εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*; daß *αἴρειν* bei Johannes in der Regel wegnehmen bedeutet, hat Huther z. d. St. richtig bemerkt. An unserer Stelle wird es durch die Analogie von *λύειν* klar, und erhellt außerdem namentlich aus V. 6, wornach die Christen nicht als

Christi auch vorzugsweise Sündentilgung*), und da seine Lebensmittheilung nicht nur die köstlichste Frucht, sondern auch die herrlichste Offenbarung der göttlichen Liebe ist: so ist sie zugleich die Versöhnung für die Sünden der Welt**). Auch an der Stelle, wo der Apostel sagt, daß Christus vermittelst Wassers und Blutes gekommen sei***), kann er nach Analogie der reinigenden Wirkung des Wassers auch nur eine reinigende des Blutes, d. h. des Todes Christi, im Auge haben.

§. 101. Werfen wir auf den bisher zurückgelegten Weg einen zusammenfassenden Rückblick, so kann das Ergebniß nicht zweifelhaft sein. Weder im Gewissen, noch in der h. Schrift findet die herkömmliche Lehre, daß Jesus Christus in seinem Tode an der Stelle der Menschheit ein dem göttlichen Zorne oder Gesetze genugthuendes Strafleiden erlitten habe, einen ausreichenden Stützpunkt. Christus hat allerdings, und zwar nicht nur in seinem Tode, sondern in seiner sich sittlich selbstbewährenden Lebensvollendung, die im Tode ihren herrlichsten Sieg feierte und darum zu seiner himmlischen Erhöhung führte, die Sünden der Menschheit gesühnt und diese mit Gott versöhnt. Aber hier thut es Noth, was auch von Schleiermacher nicht ausreichend geschehen ist, den Begriff der Strafe von dem der Sühne genau zu unterscheiden. In dem unverkennbaren Bemühen, mit der Lehre von dem stellvertretenden Strafleiden eine Art von Verabkommniß zu treffen, hat Schleiermacher das Zugeständniß gemacht, daß in dem Leiden Christi auch die Strafe der Sünde hinweggenommen sei, und diesen Satz dadurch künstlich gestützt, daß die größte Steigerung des Mitgefühls mit menschlicher Schuld und Strafwürdigkeit den Sieg über die Sünde und das Uebel herbeigeführt, und so eine Gemeinschaft des seligen Lebens begründet habe, in welcher das erst im Verschwinden begriffene Uebel nicht mehr als Strafe aufgenommen werde†). Hiernach versteht aber Schleiermacher

Das letzte Ergebniß der Versöhnungslehre.

solche beschrieben sind, deren Sünden Christus gebüßt hat, sondern die nicht mehr sündigen.

*) 1 Joh. 4, 9; 5, 11.

**) 1 Joh. 4, 10.

***) 1 Joh. 5, 6.

†) Der christl. Glaube, §. 104, 4.

unter der Strafe, die Christus in seinem Tode hinweggenommen, nicht das verurtheilende göttliche Gericht über die Sünde, sondern das jede Sünde begleitende Gefühl der Strafbarkeit überhaupt, welches Christus, wie einem Jeden sein Gewissen bezeugt, gerade nicht hinweggenommen hat. Den kirchlichen Ausdruck der stellvertretenden Genugthuung, den Schleiermacher äußerlich stehen läßt, löst er innerlich auf, wenn er das Leiden Christi zwar für stellvertretend erklärt, insofern Christus das Mitgefühl der Sünde für solche hatte, die es nicht hatten und doch hätten haben sollen, aber nicht für genugthuend, insofern es die weitere Gemeinschaft des Sünders am Leiden nicht ausschließt. Scheint hiernach die versöhnende Thätigkeit Jesu in dem auf's Höchste gesteigerten Mitgefühle mit der menschlichen Schuld und Strafwürdigkeit gänzlich aufzugehen, so kann Schleiermacher sich jene gleichwohl ohne das Hinzutreten des thätigen Gehorsams nicht denken, ja, erst vermöge des letzteren, d. h. vermöge seiner eignen, vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens, wozu durch sein Leben der Trieb auch in uns wirksam ist, so daß wir in diesem Zusammenhange mit ihm auch Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens sind und unsere Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit ihm bewirkt wird, stellt er uns rein vor Gott dar*).

Es sind zwei Punkte, in denen wir uns der Versöhnungslehre Schleiermachers nicht anzuschließen vermögen. Einmal ist es, wie wir schon früher gezeigt haben, unrichtig, wenn von Schleiermacher das Leiden Christi mit seiner versöhnenden Wirkung von dem Thun mit seiner erlösenden getrennt wird**). Noch unrichtiger aber ist es, wenn die sühnende Thätigkeit Christi lediglich in einem Mitgefühle desselben mit der menschlichen Schuld- und Strafwürdigkeit gefunden werden will. Hinsichtlich des letzteren Punktes kann der Grundfehler des Schleiermacher'schen Religionsbegriffes, wornach die religiöse Funktion in das organische statt in das Gewissens-Gebiet verlegt wird, sich nicht verbergen. Der Mensch bedarf der Versöhnung im tief-

*) Ebendaselbst, §. 104, 4.

**) A. a. O., 4: „Das Opfer ist fern von aller Selbstthätigkeit, und nur in einem vollkommen leidentlichen Zustande begegnet ihm alles."

sten Grunde, und darum zum Zwecke derselben auch einer centralen That des Geistes. Dieselbe vollzieht sich wohl mit Hülfe der geistigen Thätigkeiten des Denkens und Wollens, und auch das Gefühlsleben ist daran theilzunehmen bestimmt, aber im Gewissen, und dessen offenbarungsmäßiger Potenzirung, dem Glauben, geht sie eigentlich vor sich. Wird die Versöhnung auf das Gefühlsgebiet beschränkt, so hat sie, weil das Gefühl rein subjectiver Natur ist, auch keine wahrhaft objective Bedeutung. In der That hat bei Schleiermacher der Tod Christi nur den Zweck, ein Darstellungsmittel höchstgesteigerter mitfühlender Liebe zu sein. Allein durch bloßes, wenn auch noch so inniges, subjectives Mitgefühl mit unserer Schuld und Strafwürdigkeit wird die Quelle derselben, die objective Macht der Sünde in der Welt, nicht gebrochen, und daß der Tod Christi nur als das anticipirte Weltgericht über die Sünde wahrhaft sühnende Kraft hat, das steht, nach unseren Ausführungen, gegen Schleiermacher fest.

Wenn andere neuere Dogmatiker die Begriffe Sühne und Strafe immer noch nicht gehörig auseinander halten, und der Meinung sind, ohne stellvertretendes Strafleiden sei eine Sühne nicht denkbar*): so haben wir hiegegen schon früher mit Berufung auf Stahl gezeigt, daß die Sühne das Umgekehrte der Strafe ist, indem sie nicht, wie diese vernichtet, sondern wiederherstellt**). Die Strafe thut der Gerechtigkeit genug, aber nur der göttlichen Eigenschaft der Gerechtigkeit, und nicht Gott selbst, der eigenschaftlich auch ein gerechter, aber seinem Wesen nach die Liebe ist. Die Sühne thut der Gerechtigkeit ebenfalls genug, aber in der Art, daß sie zugleich Gott, d. h. seiner Liebe und damit seinem Wesen, genug thut. Ohne Zweifel ist der Begriff der Sühne insbesondere durch die Mißdeutung des Opferbegriffs und seine falsche Anwendung auf den Tod Christi verdunkelt und entstellt worden. Schon der Umstand, daß der Tod Christi in der

---

*) So nicht nur Schöberlein, die Grundlehren des Heils, 92 f., sondern auch selbst Martensen, a. a. O., §. 167: „Das vollkommene Versöhnungsopfer schließt nicht nur das Sündenbekenntniß und den Sündenschmerz in sich ein, sondern auch die freiwillige Uebernahme der Strafe des Leidens, das die Folge der Sünde ist."

**) Vgl. Stahl, Phil. des Rechts II, 1, 179 f.

Regel als Sündopfer aufgefaßt wird, streitet mit der Erklärung des Herrn selbst, der ihn beim Abendmahle als Bundesopfertod faßt. Zwar fehlte dem Bundesopfer, wie überhaupt dem Opfer an sich, keineswegs das Moment des Sündenbewußtseins; dagegen bildete es nicht dessen Mittelpunkt. Insofern der Tod Christi die Erfüllung des alttestamentlichen Bundesopfers war, war er ein Tod hingebender, der Menschheit geweihter, Selbstaufopferung zum Zwecke ihrer Lebenserneuerung in Gott. In diesem Weiheopfer ist nun wohl zu unterscheiden: erstens, was mit Beziehung auf die Vergangenheit, zweitens, was mit Beziehung auf die Zukunft der Menschheit geschehen ist. In der ersteren Beziehung fand ein Gerichts-, in der letzteren ein Gnadenakt statt. Darum ist es ein eben so großer Irrthum, in der Versöhnung lediglich einen Akt der göttlichen Gerechtigkeit, als lediglich einen Akt der göttlichen Liebe zu erblicken. Der Gerichtsakt ist die Sühne. Sie besteht nicht in der „Uebernahme eines absoluten, d. h. intensiv unendlichen zeitlichen Leidens“, wie Stahl meint: eine Meinung, an welcher die Theorie des Strafleidens eine Stütze fände. Ihren Inhalt bildet vielmehr der Sieg des ungetrübt gebliebenen Gottesbewußtseins über das Gefühl organischer Unlust mit seinem Einflusse auf das Geistleben, gegenüber der ihren äußersten Kraftaufwand entfaltenden Sünde. Sie beruht daher wesentlich nicht auf dem Leiden, sondern auf der im Leiden sich offenbarenden ungebeugten ethischen Kraft. Ein bloß leidentliches Mitgefühl Christi mit der Sündhaftigkeit und Strafwürdigkeit der Welt hätte vor Gott die Geltung eines Sühnaktes um so weniger haben können, als dasselbe gerade dann seinen Gipfelpunkt würde erreicht haben, wenn die Sünde über das Gute den Sieg davon getragen hätte. Oder wäre nicht unzweifelhaft die Welt bemitleidenswerther gewesen, wenn die Feinde Christi gesiegt hätten, als sie es war, nachdem sie an seinem Kreuze zu Schanden geworden waren? So lange die Sünde die herrschende Macht in der Welt war, so lange war auch die Spannung zwischen Gott und der Welt unausgeglichen und die Welt in Gottes Urtheil verwerflich. Die Versöhnung, d. h. die Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der Welt, war nur unter der Bedingung

möglich, daß ein Gericht an der Sünde vollzogen, daß ihre Macht thatsächlich gebrochen wurde.

Die socinianische Polemik gegen die altkirchliche Versöhnungstheorie ist in ihrem negativen Theile großentheils unwiderleglich; und dennoch ist sie nach der positiven Seite unendlich schwach, weil sie die Nothwendigkeit eines an der Sünde mit vollem Ernste zu vollziehenden heilsgeschichtlichen Gerichtsaktes nicht anerkennen will, und sich einbildet, sobald der Mensch durch Jesu Beispiel zur Rückkehr zu Gott sich anregen lassen wolle, könne er auch jeden Augenblick sich selbst mit Gott versöhnen*). Diese auf der äußersten Oberfläche der Weltbetrachtung sich haltende Ansicht übersieht, daß die Sünde eine allgemeine Macht über jeden Einzelnen ist, daß ein jeder von Geburt an unter ihrer unwiderstehlichen Einwirkung steht, daß die individuelle Kraft zu ihrer Ueberwindung unmöglich hinreicht, daß die Lebenserneuerung des Individuums einen vorangehenden Todeskampf der Sünde in der Menschheit fordert. Darum trägt das Heil der Menschheit, d. h. ihre Befreiung von der Sünde, nur als eine gottverordnete That, ein Ereigniß von ewiger göttlicher Nothwendigkeit, die reelle Bürgschaft der Verwirklichung in sich.

Und doch hat auch ein Grotius den Grundfehler der socinianischen Theorie nicht berichtigt. Auch er geht von der Annahme aus, daß die Sündenvergebung ein Akt göttlicher autokratischer Willkür sei, und der Tod Christi hat ihm demnach den bloß pädagogischen Zweck, die Menschen für die Zukunft von Sünden abzuschrecken, er wird zu einem bloßen Strafexempel. Wohl läßt für die Aufstellung eines solchen Strafexempels, als für ein Postulat der Zweckmäßigkeit vom Standpunkte politischer Convenienz, sich mancherlei sagen; aber bleibt es denn vom Standpunkte der göttlichen Gerechtigkeit nicht eben so empörend, daß der Unschuldige exemplarisch gestraft, als vom Standpunkte der

*) F. Socinus, Prael. th., a. a. O., 365: Quaerimus, utrum in justificatione nostra per Christum peccata nostra compensatione seu satisfactione aliqua deleantur, an vero remissione et condonatione? Plerique satisfactione interveniente id fieri arbitrantur, nos vero simplici condonatione. Von der kirchlichen Lehre sagt er a. a. O., 569: Certe ista Christi donatio, i. e. in mortem traditio, immanitas potius atque saevitia quam liberalitas dici debet.

göttlichen Liebe unbegreiflich, weßhalb die Sünde der Menschen nicht auch ohne ein so zweideutiges Exempel vergeben ward? *) Erst dann erhält das sühnende Leiden Christi eine wahrhaft ethische Bedeutung, wenn es eben so sehr der Gerechtigkeit als der Liebe Gottes angemessen ist. Das ist der Fall, wenn es dadurch Grund der Sündenvergebung wird, daß es die Sünde als Potenz verurtheilt und im Princip vernichtet.

Jedoch nicht, daß Gott im Tode Christi die Sünde verurtheilt hat — denn durch ihn, d. h. sein Gesetz, war sie immer verurtheilt — sondern daß der heilige, in Gott sich bewährende, zur Vollendung der Gemeinschaft mit dem Vater hindurchgedrungene Gott-Mensch das Gericht an ihr vollzog: das verleiht dem Tode Christi seine wahrhaft sühnende, und darum die Versöhnung der Menschheit mit Gott bedingende, Kraft. In diesem Gerichte hat die Menschheit selbst in ihrem Verhältnisse zu Gott sich als Siegerin über Sünde und Tod bewährt**). Die Sühne in diesem Sinne ist um so mehr eine objectiv-wirkliche und wahrhaftige Leistung, als das Personleben Christi sich darin erst vollendet. Indem er nämlich die wider ihn andringende Macht des Bösen doppelt empfindet: theils als den tiefgehendsten sinnlich-organischen Schmerz, theils als das durchgreifendste geistig-gemüthliche Mitleiden mit der sündigen Verworfenheit der Welt, hat er auch fortwährend gegen eine doppelte Versuchung zu kämpfen. Theils drängt es ihn, um dem Uebermaße des Schmerzes auszuweichen, die Kraft seines Widerstandes zu schwächen, theils, um nicht durch vermehrten Widerstand zu noch größerer Sünde zu reizen, sich auf das bloße Mitgefühl zu beschränken. Aber eben darin, daß er in diese doppelte, mit der Steigerung seiner Leiden sich ebenfalls

*) Grotius ist sich seiner wesentlichen Abweichung von dem kirchlichen Lehrbegriffe, den er angeblich vertheidigt, wohl auch bewußt gewesen. Wie er an die Stelle des kirchlichen Satisfaktionsbegriffes einen andern, wozu die remissio noch als ergänzendes Moment hinzukommt (defensio fidei catholicae VI, 6, 78), setzte, darüber vgl.: „Geschichtliches aus der Versöhnungs- und Genugthuungslehre" (Ev. K.-Zeitg., 1834, No. 76) und Baur (a. a. O., 422 f.)

**) Vgl. die verwandte Anschauung bei Menken: die Versöhnungslehre, in wörtlichen Auszügen aus dessen Schriften, 18 f., wobei jedoch nicht außer Acht zu lassen ist, daß Menken darin bedenklich irrt, daß er den Menschen sich mit Gott versöhnen läßt.

verhältnißmäßig steigernde, Versuchung nicht nur keinen Augenblick einwilligt, sondern in Folge derselben zu noch energischerer Behauptung und Offenbarung seines gottinnigen heiligen Personlebens veranlaßt wird, gewährt er dem Vater die volle Bürgschaft, daß durch sein, der Menschheit eingepflanztes und ihr nunmehr angehöriges, Personleben die Sünde in ihrem innersten Punkt gerichtet, daß es mit ihrer Herrschaft gründlich vorbei, daß mithin auch kein Grund zu fortdauernder Spannung zwischen Gott und der Menschheit mehr vorhanden ist. Eben darum ist die Versöhnung die nothwendige Folge der Sühnung. Gott der Vater ist durch Christi Tod, in welchem er als der Stellvertreter der Menschheit die Macht der Sünde brach, in ein Verhältniß wiederhergestellter Gemeinschaft mit ihr zurück versetzt worden. Er hat, wie unser Lehrsatz sagt, in Folge dieses Todes das volle Recht erhalten, die Menschheit aufs Neue als eine solche zu beurtheilen und zu behandeln, in welcher die durch Christum gesetzte gottgemäße Lebensentwicklung auf dem Wege zur Vollendung begriffen, also potentiell und principiell bereits verwirklicht ist.

Das ist denn auch der Grund, weßhalb der Tod Christi im Zusammenhange mit dem Gehorsamserweise seines Gesammtlebens eine genugthuende Kraft besitzt. Er thut der göttlichen Gerechtigkeit dadurch wirklich genug, daß er die Sünde als eine von nun an nur noch im Verschwinden begriffene Störung des menschheitlichen Gesammtlebens aufzeigt, und er thut der göttlichen Liebe dadurch wirklich genug, daß er die Menschheit als eine solche vor Gott darstellt, an welcher dieser seinen ewigen Liebeszweck nach dem ganzen Umfange seines vorzeitlichen Heilswillens zu erreichen vermag. Diese genugthuende Leistung ist jedoch keine in dem Sinne auch stellvertretende, daß wir der eigenen sittlichen Leistung dadurch entbunden würden. Sie ist vielmehr eine solche, in welcher unsere Leistung als eine nothwendig nachfolgende anticipirt ist. Sie ist allerdings auch stellvertretend, nur nicht in der Art, daß Christus an unserer Stelle gelitten und gethan hätte, was wir nicht mehr leiden oder thun müßten, sondern umgekehrt in der Art, daß Christus vorläufig und durch Anticipation an unserer Stelle gelitten und gethan hat, was in Gemeinschaft mit ihm auch uns zu leiden und zu thun obliegt. Vermöge der durch Christum geleisteten Sühne und Versöhnung ist

zwar noch nicht jedes Individuum als solches mit Gott gesühnt und versöhnt; aber die Menschheit ist es als solche. Es ist mithin durch ihn jedem Sünder möglich gemacht, in seiner Person thatsächlich zu verwirklichen, was der Idee nach in der Menschheit durch Christi Tod und Erhöhung verwirklicht ist. In dem sühnenden Tode Christi ist mit der, der Idee nach, gesetzten Vernichtung der Sünde, durch welche der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschieht, zugleich auch, der Idee nach, der Sieg des Lebens aus Gott, durch welchen der göttlichen Liebe Genüge geschieht, gesetzt, und insofern ist jener anscheinende Zwiespalt zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Liebe, welcher die Lehre von der Versöhnung zu einem so schwierigen Problem macht, im Tode Christi wirklich und für immer aufgehoben*).

---

*) In neuerer Zeit hat bekanntlich Hofmann einen Versuch gemacht, vom Standpunkte des confessionalistischen Dogmatismus aus der alt-kirchlichen Theorie vom stellvertretenden und genugthuenden Strafleiden Christi die Spitze abzubrechen, ohne sich von der Substanz des kirchlichen Dogmas loszusagen. Dieser Versuch hat einen Verlauf genommen, wie er allen nicht mit der vollen Energie des Gewissens unternommenen Versuchen dieser Art zu eignen pflegt. Während Hofmann in der ersten Ausgabe seines Schriftbeweises (I, 46 f.) den Tod Jesu als eine Bewährung seiner göttlich ewigen und geschichtlich menschlichen Gottesgemeinschaft in seinem Berufe gegenüber allen Wirkungen des gottfeindlichen Willens, also auch gegenüber dem durch denselben gewirkten Widerspruch, bis zur Erschöpfung desselben faßte, so daß er mit seinem Sterben ein in seiner Person verwirklichtes Verhältniß Gottes und der Menschheit herstellte, welches nicht mehr durch die Sünde bedingt ist: so hat er dagegen, durch die heftigen Angriffe Philippi's in Rostock und seiner nächsten Collegen in Erlangen eingeschüchtert, und außer Stand, sich von der traditionellen Theorie innerlich und principiell zu lösen, in der zweiten Ausgabe seines Werkes (I, 47 f.) sich zu Zugeständnissen herbeigelassen, welche seine an sich künstliche Theorie zu einer im Wesentlichen ganz unhaltbaren machen müssen. Dadurch nämlich, daß der Vater dem Sohne und dieser sich selbst das Aeußerste, was dem sündigen Menschen nach seiner Naturseite durch Gottes Zorn widerfahren kann, durch den Haß des in den Ungerechten wider Gott wirksamen Argen hatte widerfahren lassen, war in der persönlichen Liebesgemeinschaft des Vaters und des unter aller Folge der Sünde bewährten Jesus der Widerspruch zwischen dem ewigen Liebeswillen Gottes und der Gottes Zorn heischenden Sünde der Menschheit gelöst, weil ein Verhältniß Gottes und der Menschheit verwirklicht, für welches die Schuld der Sünde und Gottes Zorn nicht mehr und welches aller Wir-

§. 102. Wenn die hergebrachte Dogmatik die Vertretung des verklärten Christus vor dem Vater als einen besonderen Theil seines hohenpriesterlicheu Amtes zu betrachten pflegte*): so könnte überhaupt in Zweifel gezogen werden, ob eine solche jenseitige Thätigkeit des Erlösers noch zum Werke der Versöhnung gerechnet werden könne?**) Unstreitig kann es nun auch nicht etwa die Meinung haben, als ob in dem, mit der darauf folgenden Erhöhung gekrönten, Tode Christi die Macht der Sünde nicht vollständig gerichtet und die Gemeinschaft der Menschheit mit Gott nicht vollkommen hergestellt worden wäre. Weil aber die Versöhnung ihrer Wirkung nach nicht auf den Todesaugenblick Christi beschränkt ist, sondern erst darin sich bewährt, daß der Gestorbene Die himmlische Vertretung Christi.

kung des Argen entnommen war. Schutzschriften 2, 95 lesen wir geradezu, daß Christus von seiner Empfängniß an bis in seinen Todeszustand den Zorn des Vaters gegen die Menschheit erfahre, ja sogar, daß der Vater ihn dem Satan preisgegeben habe. Wir verstehen ganz die Genugthuung, welche Delitzsch (a. a. O., 711 f.) im Angesichte solcher Concessionen empfindet. Der von Christus erfahrene Zorn der Sünde kann doch nichts Anderes als die göttliche Strafgerechtigkeit bedeuten, und diese hat Christus dann im Ernste erfahren, wenn er selbst die Strafe erlitten hat. Hier ist der Ernst der Consequenz völlig auf Seite von Delitzsch, und so angesehen ziehen wir den ganzen Irrthum der traditionellen Schule der halben Wahrheit ihres Ausläufers vor. Daß freilich mit Hofmann's Voraussetzungen von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi und der Persönlichkeit des Satans zu einem andern Resultate nicht zu gelangen war, mußte jeder schärfer Blickende von vornherein einsehen. Im Uebrigen verweisen wir noch auf Rothe's Ausführungen (a. a. O., II, 303 ff.), namentlich auf sein von uns im Wesentlichen acceptirtes Wort (S. 306), daß Christus als Versöhner zugleich einen geschichtlichen Proceß der thatsächlichen Aufhebung der Sünde in der Menschheit in Bewegung gesetzt habe, welcher unter der Voraussetzung, daß von Seite Gottes eine anticipirte Sündenvergebung stattfinde, stetig fortschreitend sein Ziel unfehlbar erreichen müsse.

*) Hollaz (exam., 749): Intercessio Christi est alter actus officii sacerdotalis, quo Christus θεάνθρωπος, vi universi meriti sui, pro omnibus hominibus, imprimis vero electis suis, vere proprieque, at sine ulla majestatis suae imminutione interpellat, ad impetrandum iisdem, quaecunque corpori atque animae praecipue salutaria esse novit.

**) Schleiermacher a. a. O, §. 105, 5: „Die Vertretung Christi . . . scheint kaum auf irgend eine Weise von dem königlichen Amt Christi getrennt werden zu können.“ Auch Martensen rechnet die intercessio ohne Weiteres zum königlichen Amte Christi, a. a. O., §. 109, Anm.

zugleich der Auferstandene und Erhöhte ist, so ist die Vertretung des Menschengeschlechtes vor dem Throne des Vaters von Seite Christi ihrem Begriffe nach die ewige Verwirklichung der im Tode durch ihn begründeten Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott. Gerade hierbei zeigt sich aber auf's Neue, wie wenig es in dem Sinne der h. Schrift gelegen ist, Attribute der Weltherrschaft auf die Person Christi zu übertragen. Vermöge seiner fortgesetzten hohenpriesterlichen Thätigkeit im Stande der Erhöhung hat er nämlich gerade die Bestimmung, als das Haupt der Menschheit sich dem Vater darzustellen *), und als solches die durch ihn auf Erden vermittelte Versöhnung der Menschheit mit Gott in alle Ewigkeit zu verbürgen.

Sind wir auch an die bildliche Form des Ausdrucks nicht gebunden **), so darf dieselbe doch nicht bis zur Auflösung der endlichen Begrenzung des Personlebens Christi im Jenseits aufgegeben werden. Vielmehr vertritt uns Christus als das menschlich verklärte Haupt der jenseitigen Gemeinde, als der Fürst und der Herr, um welchen die Vollendeten sich schaaren, und in welchem der Vater auch die zur Vollendung immer mehr heranwachsende irdische Gemeinde schaut ***). In Folge der Lehre von der himmlischen Vertretung der Menschheit durch die Person Christi gewinnt auch sein Tod eine unendliche jenseitige Bedeutung. Vermöge seiner am Kreuze bewiesenen Bewährung ist er das verklärte Haupt der Menschheit, sein Tod ist dadurch selbst verklärt, und dessen Wirkungen umfassen jetzt die Ewigkeit. Wenn auch die Thatsache des Todes Christi längst vorübergegangen ist, so hat gleichwohl jeder Sünder im Aufblicke zu dem verklärten, in der Ewigkeit ihn vertretenden, Erlöser heute noch den Trost, daß das in demselben vollzogene Gericht über die Sünde eben so gewiß auf immer vollzogen, als das in ihm begründete neue Leben mit Gott auf immer begründet ist. Wie aber Christus die Menschheit jenseits als verklärter Mittler persönlich bei dem Vater vertritt, so vertritt er den Vater diesseits als heiliger Geist

*) Röm. 8, 34.
**) Tholuck, Commentar z. Römerbriefe, 458 f.
***) Hebr. 7, 24; 9, 24.

gemeindlich in seiner Kirche*). In dieser seiner zeitlichen und ewigen Versöhnerwirksamkeit ist das Schöpfungswerk, das Heil der Welt, im Diesseits als eine geschichtliche, im Jenseits als eine ewige That schlechthin gesichert.

Sechszehntes Lehrstück.

Das Werk der Erlösung.

Baier, dissertatio de connexione fidei et operum. — Ziegler, historia dogmatis de redemtione inde ab ecclesiae primordiis usque ad Lutheri tempora. — Schöberlein, der Artikel Erlösung (Herzogs Realencyklopädie IV, 129 ff.). — *J. Köstlin, der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, seine Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche, 1859.

Die vermittelst der sittlichen Vollendung des Personlebens Christi in siegreicher Bewährung entgegen der Macht der Sünde geleistete Versöhnung kommt, als eine That der in die Lebensgemeinschaft mit Gott wieder eingetretenen Menschheit, im Principe auch allen Menschen zu Gute. Die individuelle Zurechnung derselben von Seite Gottes ist jedoch durch den Glauben des Subjectes an die Person Christi, d. h. durch die persönliche Aneignung des in Christo der Welt mitgetheilten Heilslebens, bedingt. Durch den Glauben allein wird der Sünder gerechtfertigt, d. h. er wird der durch Christum wiederhergestellten Gemeinschaft des menschheitlichen Gesammtlebens mit Gott für seine Person erst unter der Bedingung bewußt und nimmt erst unter der Bedingung für seine Person daran Theil, daß

*) Darauf weist besonders der Ausdruck παράκλητος von Christus, 1 Joh. 2, 1, hin.

er vermöge einer eigenen Gewissensthat das Personleben Christi, als das Anfangsleben seiner erneuerten Gottesgemeinschaft, in den Mittelpunkt seiner Persönlichkeit aufnimmt. Während Gott dieses Anfangsleben um der Vollkommenheit des darin wirksamen Principes willen proleptisch so beurtheilt und behandelt, als ob es schon vollendet wäre: setzt Christus sein Personleben durch das prophetische und königliche Amt, d. h. durch sein Wort und seinen Geist, ohne Unterbrechung in der Menschheit fort, so daß die erlösende Thätigkeit Christi, d. h. die Rechtfertigung aus dem Glauben, auf Grund seiner versöhnenden, durch Mittheilung seines Wortes und Geistes, in immer reicherem Maße der Menschheit vermittelt wird.

Das wahre Wesen des Glaubens, und die Abweichungen davon.

§. 103. Vermöge der versöhnenden Thätigkeit Christi ist die Menschheit als solche in die Gemeinschaft mit Gott zurückversetzt. Daraus folgt jedoch noch keineswegs, daß jeder einzelne Mensch durch dieselbe in den Besitz des Heils gelangt ist. Wohl ist dadurch im Principe, d. h. in der Möglichkeit, nicht aber in der Wirklichkeit, das normale Verhältniß eines Jeden mit Gott wiederhergestellt. Was in Christo dem Principe nach der Menschheit erworben worden ist, das muß nun auch mit der That in dem Leben eines Jeden verwirklicht werden. Die Frage nach dem Wege, auf welchem dieses Ziel erreicht werden kann, haben wir nunmehr zunächst zu beantworten. Christus selbst hat, wie wir dargethan haben, vermöge seines, dem äußersten Widerstande der Sünde entgegen, siegreich behaupteten Gehorsams in den Willen des himmlischen Vaters die Krone der himmlischen Herrlichkeit errungen. Die Wiederherstellung der Lebensgemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit im Principe, und einer neuen menschheitlichen Entwicklung aus derselben, ist die Frucht seiner, mit den furchtbarsten Kämpfen und Leiden verbundenen, heiligen Lebensarbeit gewesen. So wie nun aber einmal das Werk der Versöhnung mit Hülfe des Gewissens als eine wahrhaft ethische That begriffen ist, so kann auch die Erlösung, d. h. die individuelle Aneignung der Wirkungen der Versöhnung von Seite des einzelnen Subjectes, sich

nur noch ethisch begreifen lassen. Jetzt kann sie nicht mehr als ein bloß äußerer Vorgang, welcher dem Subject lediglich widerfährt, aufgefaßt werden, sondern sie muß sich als innerer Erwerb, als eigenste That, als eine Frucht ähnlicher sittlicher Lebensarbeit, wie diejenige war, durch welche Christus die Krone der Herrlichkeit erstritten hat, bewähren. Von hier aus kann man sagen, daß die Versöhnung sich in der Erlösung erst aktualisirt; ja, das Christenthum kennt auf dem Wege seiner Entwicklung zur Religion der Menschheit keine höhere Aufgabe, als das Wesen der durch Christum im Principe vollzogenen Versöhnung in der Form individueller Aneignung, d. h. in erlösten Subjecten, zur lebendigen Erscheinung zu bringen. So lange das Subject sich noch mit dem allgemeinen Troste der am Kreuze vollzogenen Versöhnung begnügt, so lange es noch kein Bedürfniß fühlt, zur individuellen Erfahrung des Erlöstseins hindurchzudringen, so lange mangelt es demselben an der persönlichen, d. h. ethischen, Vermittelung des Heilsbesitzes. Es ist die große ursprüngliche Gewissensthat des Protestantismus, daß er es als die unerläßliche Pflicht eines jeden Subjectes geltend gemacht hat, zur persönlichen Aneignung der Versöhnung zu schreiten, dieselbe innerlich selbst zu erleben, ihren Inhalt im eigenen Gewissen zu erfahren. Wer die Versöhnung nur als ein fremdes Ereigniß, etwas, was durch Christum geschehen ist, wer sie nicht als sein individuelles Erlebniß, etwas, was durch ihn erfahren ist, kennt: der ist noch nicht erlöst, in dem ist die durch Christum neubegründete Lebensgemeinschaft der Menschheit mit Gott noch nicht eine Lebensgemeinschaft der eigenen Person mit Gott geworden.

Das Organ nun aber, wodurch der Inhalt der Versöhnung, die durch Christum der Menschheit im Principe erworben worden ist, bewußter persönlicher Inhalt des Subjectes wird, ist der Glaube. Durch den Glauben allein wird von Seite des Individuums das Heilsgut, welches im Versöhnungswerke Christi der Menschheit als solcher zugeeignet worden ist, auch persönlich angeeignet. Hier tritt uns nun aber die hochwichtige Frage entgegen: was ist der Glaube?

Schon deßhalb, weil Christus selbst den Glauben zur ausschließlichen Bedingung der Theilnahme an seinem Heile gemacht hatte, lag es nahe, daß die Dogmatik demselben die Kraft

zuschrieb, das Heil ausschließlich zu vermitteln. Er galt als das, die christliche von der jüdischen und heidnischen Frömmigkeit ausschließlich unterscheidende, Merkmal. Innerhalb des Judenthums erschien zur Zeit Christi der Gesetzesgehorsam, innerhalb des Heidenthums die philosophische Forschung, als der Weg, welcher in den Besitz des Heilsgutes führte. Durch Christum war es zuerst ausgesprochen worden, daß das Heil weder durch das Thun an sich, noch durch das Wissen an sich bedingt sei, sondern allein durch den Glauben. Es ist dieß eine Wahrheit, welche vom Standpunkte des Gewissens mit innerer Nothwendigkeit sich ergiebt. Während Wissen und Thun Thätigkeiten des lediglich auf die endliche Welt bezogenen Geistes, und daher nur mittelbar auf Gott bezogen sind: so ist der Glaube dagegen eine unmittelbar auf Gott bezogene Geistesthätigkeit, die zwar das Wissen und das Thun des Menschen zu heiligen, niemals aber darin aufzugehen bestimmt ist. Allein auch aus der von uns nachgewiesenen Bedeutung des Personlebens Christi ergiebt sich, daß Wissen und Thun nicht unmittelbare Organe der Heilsaneignung sein können. Hatte doch Christus weder ein neues Lehrsystem, noch ein neues Kirchengesetz, zur Annahme oder Nachachtung aufgestellt. Was er der Welt mittheilte, das war seine persönliche Selbstoffenbarung. Gott war in seiner Person mit seinem ewigen Selbstbewußtsein wahrhaftig gegenwärtig. Da nun aber Vernunft und Wille, d. h. die Aktionen des Erkennens und des Thuns, nicht die Bestimmung haben, Gott in seiner Unmittelbarkeit anzueignen, weil vielmehr nur das Centralorgan des menschlichen Geistes, das Gewissen, diese Aneignungsfähigkeit besitzt: darum kann auch das in Christo erschienene Heil weder auf dem Wege eines Denkprocesses, noch der Willensunterwerfung, sondern lediglich auf dem Wege einer Gewissenserweckung unser persönliches Eigenthum werden. Der Glaube ist die centrale Funktion, durch welche das Subject in den Besitz des Heils gelangt.

Der Glaube ist nicht das Gewissen selbst; aber seine nahe Verwandtschaft mit dem Gewissen ist schon dadurch angezeigt, daß jeder Glaubige in letzter Instanz sich auf das Gewissen beruft, was nur unter der Bedingung einen Sinn hat, daß das

Gewissen die ursprüngliche Quelle des Glaubens ist*). Der Glaube ist in der That der Selbstvollzug des Gewissens auf dem Grunde der christlichen Heilsoffenbarung, die Offenbarung des Gewissens in der Art, wie es sich entwickelt hat unter der Einwirkung des Personlebens Christi. Sobald nämlich auf das Gewissen durch Offenbarungsmittheilung ein erweckender Eindruck gemacht wird, so entsteht Glaube, sobald ein abschwächender, Zweifel oder Unglaube. Der wesentliche Inhalt einer Offenbarungsmittheilung ist nun aber immer Gott selbst, d. h. eine Lebensmittheilung von Seite Gottes. Wo nicht lebendige Offenbarung Gottes ist, da ist nicht wahrer Inhalt des Glaubens, weßhalb es auch ganz verkehrt ist, von einem Glauben an creatürliche Dinge zu reden. Von creatürlichen Dingen weiß man, und man handelt in Beziehung auf sie; an den lebendigen Gott, und sein der Welt sich selbst mittheilendes Leben, glaubt man. Damit ist denn auch der nächstliegende Abweg angedeutet, auf welchen die Lehre vom Glauben sich verirren kann. Wird der Glaube, anstatt als unmittelbar religiöse und ethische Centralfunktion oder Gewissensaktion, entweder lediglich als ein Wissen, oder lediglich als ein Thun, als eine Funktion des begreifenden Verstandes, oder des zwecksetzenden Willens aufgefaßt: dann ist sein eigenthümliches Wesen aufgegeben, dann ist sein Begriff durchaus ungenügend zur Lösung des soteriologischen Problems.

§. 104. Die Irrthümer, welchen die Dogmatik in Betreff der Lehre vom Glauben, dadurch, daß sie ihn theils als eine Aktion des Wissens, theils als eine solche des Thuns aufgefaßt hatte, verfallen war, hatten in steigender Progression die Kirche immer tiefer zerrüttet. Schon die beiden größten Lehrer des christlichen Alterthums hatten diese falschen Wege eingeschlagen. Origenes kennt den Glauben nicht mehr als religiöses Centralorgan zur Aufnahme der Offenbarung. Ihm bezeichnet das Wissen in der Religion die vollkommenere, das Glauben die niedrigere Stufe, jenes eignet dem Standpunkte des Aufgeklärten, dieses dem

Der Begriff des Glaubens vor d. Reformation.

*) Vergl. hierüber auch Köstlin a. a. O., 31 f. Diese Schrift ist uns erst während des Druckes dieses Bogens zugekommen.

Standpunkte des Ungebildeten*). Die Theorie des Eunomius, welcher das Denken so ausschließlich für das Heilsorgan hielt, daß er — wenigstens nach der Angabe des Gregor von Nyssa — keinen, der die absolute Erkennbarkeit des göttlichen Wesens läugnete, für einen Christen gelten lassen wollte**), war nur die letzte Consequenz jener Depotenzirung des Glaubens durch Origenes.

Mochte die kirchliche Dogmatik der Verirrung des Eunomius noch so entschiedenen Widerstand leisten: dennoch hat sie, nur in anderer Form, dessen Anschauungen gehuldigt. Auch Johannes von Damaskus, indem er das Ergebniß der bisherigen Lehraufstellungen über den „Glauben" zusammenfaßt, versteht darunter lediglich eine Form des Wissens, nicht einmal des Wissens, wie dasselbe vermittelst des ursprünglichen Wahrheitssinnes ein möglichst adäquates Bild von dem Wesen Gottes und der göttlichen Heilsthatsachen zu entwerfen bemüht ist, sondern wie es als unterthänige Magd der Kirche ihren Lehrinhalt in der Form aufnimmt, welche sie als die angemessenste bereits festgestellt hat. Daher begegnen sich denn auch in diesem Vertreter des beinahe völlig abgeschlossenen Dogmatismus der mittleren Zeit des Christenthums beide Irrthümer, die den Glaubensbegriff verdunkeln. Wie auf der einen Seite der zu wissen nothwendige Inhalt des Heils objectiv ausgemittelt wird, so wird auf der andern der Wille des Subjectes diesem Inhalt ohne Weiteres unterworfen, und in der willenlosesten Unterwerfung liegt gerade die Quelle des Heils***).

---

*) C. Celsum, VI, 13: Ἡ θεία τοίνυν σοφία, ἑτέρα οὖσα τῆς πίστεως, πρῶτον ἐστι τῶν καλουμένων χαρισμάτων τοῦ θεοῦ· καὶ μετ᾽ ἐκείνην δεύτερον, τοῖς ἀκριβοῦντα τοιαῦτα ἐπισταμένοις, ἡ καλουμένη γνῶσις· καὶ τρίτον, ἐπεὶ σώζεσθαι χρὴ καὶ τοὺς ἁπλουστέρους, προσιόντας κατὰ δύναμιν τῇ θεοσεβείᾳ, ἡ πίστις.

**) Gregor von Nyssa, orat. c. Eunom., 11.

***) De fide orthod., IV, 10. Hiernach giebt es einen doppelten Glaubensbegriff. Den einen macht Joh. von Damaskus kurz und in zweiter Linie ab. Hiernach ist der Glaube, Hebr. 11, 1, die gewisse Hoffnung, daß uns die göttlichen Verheißungen zu Theil werden; diese secundäre Form des Glaubens gehört zu den Gnadengaben des heiligen Geistes — sie ist also etwas Außerordentliches, ein Wunder. In primärer Form dagegen besteht der Glaube darin, daß wir ἀκούοντες τῶν θείων γραφῶν πιστεύομεν τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Αὕτη δὲ τελειοῦται πᾶσι τοῖς νομοθετηθεῖσιν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἔργῳ πιστεύουσα, εὐσεβοῦσα, καὶ τὰς ἐντολὰς πράττουσα τοῦ ἀνα-

Das Ansehen des Augustinus hatte dem Irrthume, daß der Glaube vorzugsweise eine Thätigkeit des Willens sei, insbesondere Eingang verschafft. Zwar unterschied er selbst noch zwischen einem doppelten, einem aktiven und einem passiven, Glauben, und der erstere ist ihm mehr als bloße Uebereinstimmung mit der kirchlichen Ueberlieferung*). Er macht die folgenreiche Unterscheidung der fides quae und qua creditur. Wenn er auch die letztere nur als Uebereinstimmung mit der Wahrheit des Geglaubten, also ein mit Willensunterwerfung verbundenes Denken, bezeichnet**): so schlägt doch, bei der tief religiösen Anlage seines Geistes, das richtige Bewußtsein vom Wesen des Glaubens, als einer sittlichen Bezogenheit des Personlebens auf Gott, hin und wieder bei ihm durch. Allein sein falscher kirchenpolitischer Standpunkt, wornach ihm die Kirchengemeinschaft in staatlichen Verfassungsformen krystallisirt, macht ihn doch wieder unfähig, das innere Glaubensleben von der äußeren Glaubenslehre, die unsichtbare von der sichtbaren Gemeinde, zu unterscheiden, und er sinkt, nach jedem Hochfluge, den sein Geist auf dem Glaubensgebiete nimmt, namentlich seit dem donatistischen Streite, stets wieder auf die Niederung äußerlicher Staatskirchlichkeit zurück. Der Glaube ist die innerlichste und darum die persönlichste Funktion des menschlichen Geistes. Augustinus macht denselben zur allerunpersönlichsten. Daß Alle Dasselbe glauben, d. h. denselben kirchlichen Lehrbestimmungen ihre äußere Zustimmung schenken (fides, quae creditur): Das ist ihm von der größten Bedeutung. Wer den katholischen Glauben nicht theilt, der ist ein von Gott verworfener Ketzer***).

καινίσαντος ἡμᾶς. Sollte noch Jemand zweifelhaft darüber sein, wie das gemeint ist, so fügt Johannes hinzu: *Ὁ γὰρ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας πιστεύων . . . ἄπιστός ἐστιν*, und 11: *Πίστις δὲ ἐστιν ἀπολυπραγμόνητος συγκατάθεσις.*

*) De spiritu et litera, 31: De hac fide nunc loquimur, quam adhibemus, quum aliquid credimus, non quam damus, quum aliquid pollicemur... Secundum hanc fidem, qua credimus, fideles sumus Deo.

**) Ebendaselbst: Quid est enim credere, nisi consentire verum esse quod dicitur.

***) De agone christiano, 4: Qui enim fidem catholicam bene didicit... quamvis eorum haeresim nesciat, respondet illis tamen. Nec enim

Der wahre und der falsche Glaubensbegriff gehen von jetzt in immer trüberer Mischung durch Kirche und Dogmatik. Obwohl der wahre Glaube, um seiner schlechthinigen Unmittelbarkeit und Innerlichkeit willen, der Natur der Sache nach jeder Wahrnehmung des Verstandes und jeder Bewältigung durch den Willen sich entzieht; obwohl es in keines Menschen Vermögen steht, darüber ein bestimmtes Urtheil zu fällen, ob ein Anderer glaube, oder nicht: gleichwohl wurde jetzt dieses innerste Gewissens-Heiligthum des Menschen vor das Forum des weltlichen Armes gezogen, und es wurden Menschen, weil sie nicht glaubten, d. h. weil sie in ihrem Gewissen sich nicht von Dem überzeugt hielten, was nach der herrschenden Ansicht der Mehrheit und nach den geltenden Beschlüssen der Machthaber für glaubhaft erklärt worden war, nicht nur als Gottlose der ewigen Verdammniß, sondern auch als Missethäter dem staatlichen Henker übergeben. Auch ein Anselmus, unter den großen Kirchenlehrern des Mittelalters derjenige, welcher das tiefste Glaubensbedürfniß mit der schärfsten Verstandeseinsicht verband, vermochte es nicht, die Fesseln des traditionellen Lehrbannes zu brechen. Auch ihm ist der Glaube nicht ein Akt freier sittlicher Aneignung der göttlichen Geistesmittheilung und Lebensoffenbarung in Christo durch das Gewissen, sondern ein Akt demüthiger Unterwerfung der Vernunft und des Willens unter die kirchliche Lehrsubstanz, deren Vernünftigkeit, so weit möglich, nachzuweisen, ihm zugleich als die höchste Aufgabe der theologischen Wissenschaft erschien*). Selbst die Mystik, welche doch auf jeden

---

decipi potest, qui jam novit, quid pertineat ad Christianam fidem, quae catholica dicitur, per orbem terrarum sparsa....

*) De fide trinitatis, 2: Priusquam de quaestione disseram, aliquid praemittam ad compescendam eorum praesumptionem, qui nefanda temeritate audent disputare contra aliquid eorum, quae fides christiana confitetur. . . . Nullus quippe Christianus debet disputare, quomodo, quod Catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, non sit, sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter, quantum potest, quaerere rationem quomodo sit. . . . Nachdem Anselmus diejenigen qui disputant contra ejusdem fidei a sanctis Patribus confirmatam veritatem nicht gerade schmeichelhaft mit Fledermäusen und Nachteulen verglichen hat, fährt er später noch fort: Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum quaestionum, nisi

auch nur versuchsweisen Nachweis solcher Art von vornherein Verzicht leistete, wagte es nicht, der zwingenden Autorität der überlieferten Lehrsubstanz formell entgegenzutreten, obwohl sie faktisch die kirchliche Lehrschranke insofern durchbrach, als sie Gottes im innersten Lebenspunkt des Geistes ohne weitere Vermittelung der creatürlichen Dinge bewußt zu werden beflissen war. So weist z. B. die „deutsche Theologia" den Menschen allerdings unmittelbar auf Gott selbst zurück, „damit er in Gott erführe, erlernete und erkennete, wer er wäre, wie und was sein eigen Leben wäre und auch, was Gott in ihm wäre und in ihm wirkete, und was er von ihm haben wollte und wozu ihn Gott nützen wollte oder nicht" *).

Dagegen lag es in der Richtung der kirchlichen, insbesondere der scholastischen, Theologie, den Glauben seines unmittelbar religiösen und ethischen Inhaltes grundsätzlich zu entkleiden. Das Beispiel eines Scholastikers für Alle, des Thomas von Aquino, führt uns die Wahrheit dieser Behauptung einleuchtend vor das Auge. In seinen Untersuchungen über das Wesen des Glaubens geht er von der Annahme aus, daß zwar in formaler Beziehung der Glaube wohl auf die ursprüngliche Wahrheit, d. h. Gott selbst, bezogen sei**). Allein — damit nimmt er die entscheidende Wendung zum Irrthum — das Göttliche tritt immer nur in der Form des Begriffes in die Erscheinung. Daher ist das Denken auch das Organ für das Glauben, und der Glaube schwebt zwischen Wissen und Meinen als ein Produkt der Vernunft in der Mitte***). Der Glaube ist also zunächst eine wesentlich intellektualistische Thätig-

---

prius firmus sit in soliditate fidei, conquisita morum et sapientiae gravitate. Vergl. auch Band I, S. 415 f.

*) Theologia deutsch, C. 9 (Pfeiff. A., 16 f.): „So du dich selbs wol erkennest, so bistu vor Gott besser und löblicher, dan das du dich nit erkentest und erkentest den louf der himel und aller planeten und sterne und auch aller kreuter kraft und alle complexion und neigunge aller menschen und die natur aller tier und hest ouch dar in alle die kunst aller der, die in himel und uf erden sint."

**) Summa sec. sec. qu. 1, art. 1: In fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam veritas prima. Non enim fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum.

***) A. a. O., art. 2: Fides est media inter scientiam et opinionem. Medium autem et extrema sunt ejusdem generis. Cum ergo scientia et opinio fuit circa enuntiabilia, videtur, quod similiter fides sit circa enuntiabilia.

keit, eine Verstandesoperation. Wenn es aber im Weiteren gilt, den Verstand dem kirchlich anerkannten Lehrgesetze zu unterwerfen, dann ist er eine Operation des fügsamen Willens, und zugleich auch ein verdienstliches Werk*), das im Bekenntniß seinen höchsten Ausdruck findet**).

Es ist hiernach ganz folgerichtig, daß, wenn in dem wohldurchdachten Lehrbegriffe, welcher auf diesem Standpunkte der seligmachende „Glaube" hieß, auch nur einem Titelchen die Zustimmung versagt wurde, der „Unglaube" damit als dokumentirt erschien. Wenn der Glaube lediglich ein Akt des Wissens und Unterwerfens mit Beziehung auf die öffentlich anerkannte Lehrform des Christenthums ist: dann ist auch in dem Augenblicke, in welchem das Ganze auf irgend einem Punkte angezweifelt wird, dem Princip nach jenes selbst angezweifelt. Die enggeschlungene Kette des logischen Zusammenhanges ist gesprengt, das System ist für möglicherweise fehlerhaft erklärt***). Jede Hierarchie muß mit besorgtem Argusauge über der Unantastbarkeit des von ihr festgestellten Lehrgebäudes wachen. Nachdem sie einmal das Wesen des Glaubens aufgegeben, und denselben zu einem Organe des auf die Resultate bloß endlicher Gedanken- und Formbildung gerichteten Geistes herabgesetzt hat, sieht sie sich auf die Erhaltung ihres, aus dem endlichen Gedanken- und Willensprocesse hervorgegangenen, Werkes um jeden Preis, und mit allen zu Gebote stehenden Mitteln angewiesen. Ueber dieser hochnothpeinlichen Pflege des zeitlichen Lehrschatzes geht das ewige Heilsgut der in keinem Lehrsatze reell, sondern in jedem nur abbildlich, und darum unadäquat vorhandenen, göttlichen Lebensoffenbarung großentheils verloren.

---

*) A. a. O., qu. 2, art. 9: Cum credere sit actus intellectus assentientis divinae veritati ex imperio voluntatis motae per gratiam, patet hinc, credendi actum meritorium esse.

**) Qu. 3, art. 1.

***) Vergl. den Satz (qu. 5, art 3): Impossibile est, fidem informem in eo manere, qui unum articulum fidei non credit, licet reliquos omnes veros esse confiteatur. Zur Begründung dieses verhängnißvollen Satzes sagt Thomas: Species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti, qua sublata, species habitus remanere non potest. Es verhalte sich damit, sicut si aliquis teneat mente aliquam conclusionem, non cognoscens medium illius demonstrationis: manifestum est, quod

Der Glaubensbegriff d. lutherischen Dogmatik.

§. 105. Als das eigenthümliche Wesen des Glaubens ist von uns erkannt worden, daß er eine ursprüngliche Gewissensaktion, eine centrale Thätigkeit des menschlichen Geistes mit Beziehung auf die göttliche Selbstoffenbarung, so zu sagen, die eigenste und bewußteste Selbstbethätigung der menschlichen Persönlichkeit Gott gegenüber, und darum auch diejenige Funktion ist, in welcher der Mensch den Inhalt der göttlichen Lebensmittheilung in kräftigster Erregung sich aneignet. Deßhalb hat auch das Subject im Glauben *nicht etwa lediglich sich selbst, sondern umgekehrt sich selbst lediglich in Gott*, nicht in Gott, wie derselbe an sich, *sondern wie er in seiner heilsgeschichtlich-lebensvollen Selbstbezeugung* ist. Nachdem das richtige Verständniß von diesem eigenthümlichen Wesen des Glaubens allmälig in der herrschenden dogmatischen Vorstellung verdunkelt worden; nachdem der Glaube aus einer Centralfunktion des Geistes zu einer abgeleiteten Aktion des Verstandes und Willens herabgesetzt; nachdem anstatt der ewig freien und lebendigen göttlichen Selbstoffenbarung die zeitlich gebundene und todte menschliche Ueberlieferung sein Gegenstand geworden; nachdem er dergestalt *sich selbst*, d. h. seine Gewissenssubstanz, verloren hatte: so war in diesem *einen* Punkte der ganze christliche Heilsbesitz gefährdet. Nur im wahren Glauben ist das Subject auch wahrhaft sein eigen, weil es darin wahrhaft Gottes ist, so daß es Gottes darin nicht als eines ihm bloß gegenständlichen, sondern als des selbstgewissen und persönlich zu eigen gewordenen bewußt ist. Nach der falschen scholastischen Auffassung vom Glauben dagegen steht dem glaubigen Subjecte das autorisirte kirchliche Lehrgebäude als eine fremde und äußerliche Substanz im Wege, durch welche hindurch es Gott, und darum auch sein wahres Selbst, nicht finden kann. So ganz hat sich auf diesem Standpunkte das normale Verhältniß umgekehrt, daß der Glaube nicht nur keine Gewissenserregung ein-, sondern vielmehr jede ausschließt. Sind es doch die gewissenserweckten Geister, diejenigen, welche das ihrem wahren Selbst äußerliche und fremde Object auf dem Wege eines sittlichen Processes zu verinner-

---

non habet ejus scientiam, sed opinionem solum. Es wird dabei besonders vorausgesetzt, daß es in Glaubenssachen keine propria voluntas geben dürfe.

lichen und sich zu assimiliren versuchen, gegen welche die den Lehrschatz hütende Kirche nicht mit Gewissenswaffen überzeugender Gründe, sondern mit Staatswaffen weltlicher Strafen vorzugehen pflegte.

Eben in dem Augenblicke aber, als die Gewissensreaktion gegen den scholastischen Glaubensbegriff in Schrecken und Blut erstickt schien, bewährte sich das Wort, daß die Wahrheit untödtlich ist. Mit Recht ist die Lehre vom (rechtfertigenden) Glauben stets als die Kern- und Centrallehre des Protestantismus betrachtet worden. In ihr findet die Thatsache ihre kräftigste Bestätigung, daß das Gewissen der ursprünglichste Quellpunkt des Heilsbesitzes ist. Wenn auch eine Wahrheit des Heils wirklich aufgefunden, aber nicht mit dem entsprechenden Organe, also nicht mit dem Glauben, wie er aus dem Gewissen entspringt, angeeignet würde, so wäre sie ein für das individuell menschliche, wie das allgemein menschheitliche, Heilsleben ungenießbarer Besitz.

Zum vollen Verständnisse des Glaubens sind nun aber in demselben zwei Faktoren, der subjective und der objective, wohl zu unterscheiden. Der Glaube ist Aktion, und zwar die innerlichste und centralste des Subjectes. Dieselbe hat jedoch nicht das Subject, sondern Gott in seiner heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarung zum Objecte, so daß im Glauben das Subject mit der ganzen Kraft seiner Besonderheit sich an Gott hingiebt, um das Leben Gottes in sich zusammenzufassen. Indem der Protestantismus den Glauben als eine solche centrale Aktion des Subjectes mit Beziehung auf Gott, als sein Object, anerkannte, so war die rechte Mitte seiner Heilserkenntniß gefunden. Dennoch trat mit dieser Vertiefung des Glaubensbegriffes in die Gewissenssphäre zugleich auch die Möglichkeit einer doppelten neuen Verirrung ein. Drohte jetzt nicht einerseits die Gefahr, den Glauben als einen lediglich subjectiven Vorgang aufzufassen, als ausschließliche Gewissensthätigkeit ohne reellen Offenbarungsinhalt? Und winkte nicht andererseits ebensosehr die Versuchung, ihn als einen lediglich objectiven Vorgang zu betrachten, als ausschließliche Gottesthat ohne individuelle Gewissensthätigkeit? Und wenn auch diese beiden gegensätzlichen Auffassungen sich selten rein und scharf ausgestalteten, war es nicht wenigstens möglich: entweder, daß der Glaube als Gewissensthätigkeit mit

verkürztem Offenbarungsinhalte, oder als Gottesthat mit verkürzter Gewissensthätigkeit vorgestellt wurde?

Für den Beobachter der reformatorischen Bewegung ist es eine der erhebendsten Wahrnehmungen, daß das Gewissen ursprünglich wie mit einem Schlage von der bisher Alles bewältigenden Autorität der für zweifellos geltenden kirchlichen Tradition und Institution sich frei macht, in die ursprünglichen Tiefen der Wahrheit hinabsteigt, und keiner anderen Autorität mehr zu vertrauen entschlossen ist, als derjenigen des lebendigen Gottes und seiner heilsgeschichtlichen Offenbarung. War es doch vor Allem in Luther eine mächtige Erhebung des Gewissens, welche, ethisch durch ein energisches Sündenbewußtsein erweckt, religiös von Gottessehnsucht getragen, die von heilsgeschichtlichem Inhalte entleerte Tradition bei Seite lassend, keine Ruhe zeigte, bis sie das Gewissensbedürfniß an den unmittelbaren Quellen des götllichen Lebens zu befriedigen vermochte.

Unstreitig war mit dieser mystischen Versenkung in die göttlichen Offenbarungstiefen gleich anfänglich eine nicht geringe Gefahr verknüpft. Lag doch die vorhin angedeutete zweite Möglichkeit nicht ferne, die ursprüngliche Gewissensaktion in der Fülle des anzueignenden Heils, so zu sagen, untergehen zu lassen, und das religiöse Organ, dessen innerste Natur Freiheit und Selbstthätigkeit ist, als ein bloßes Gefäß anzusehen, welches den Offenbarungsinhalt rein empfangend in sich aufnimmt. Und mit dieser Gefahr war eine andere aufs Engste verbunden. War, nach Luthers Ueberzeugung, die Offenbarung ausschließlich im Worte der h. Schrift enthalten: so war es also das Wort, insbesondere das Wort von Christo, welches von dem Glauben als Heilssubstanz ausschließlich angeeignet werden mußte *). Wie verhält sich nun aber das Wort zur Offenbarung? Da es lediglich die Kunde, nicht aber das Leben derselben ist:**) wäre denn nicht vor Allem aufzuzeigen gewesen, wie es, um Heil zu wirken, in Geist und Leben zurückversetzt werden muß, wie es nicht

*) Resolutiones, 38 (Löscher's vollständige Reformationsacten, II, 264): Nec sacramentum, neo sacerdos, sed fides verbi Christi per sacerdotem et officium ejus vere justificat. Quid ad te, si Dominus per asinum vel asinam loquatur, dummodo tu verbum ejus audias, in quo speres atque credas!

**) Bd. I, S. 64.

als solches, sondern nur als vermittelst des Glaubens hervorgebrachtes, ein Christo ähnliches Leben, d. h. wahres Heil, hervorzurufen im Stande ist? In der That zeigt auch Luther an nicht wenigen Stellen seiner Schriften einen treffenden Einblick in diese Wahrheit. Er spricht es aus, daß der Glaube Christum selbst, sein heiliges Personleben, mit allen Eigenschaften desselben, in das Herz bringen müsse*). Ein solcher Glaube kann selbstverständlich nicht in der verstandesgemäßen Zustimmung zu einem Lehrsysteme, oder in der gedankenlosen Unterwerfung unter die Autorität eines Kircheninstitutes bestehen. Wird Christus vermittelst einer gesteigerten Gewissensaktion in den Mittelpunkt des persönlichen Lebens aufgenommen, so kann die Wirkung dieser wahrhaft sittlichen Kraft keine andere sein, als daß die höchste Selbstoffenbarung menschheitlichen Lebens in der Person Christi durch die mit ihr im Glauben vollzogene centrale Gemeinschaft unser persönliches Eigenthum, daß Christi Leben das Leben seiner Gläubigen wird. Zumal an der zweiten der unten angeführten Stellen erscheint Luthern der Glaube als eine persönlich-sittliche Kraft, vermöge welcher alles Das, was Christo eigen ist, auch dem Glaubigen eigen wird, so daß das alte Leben desselben durch den Glauben in dem Leben Christi vernichtet, und aus dem Leben Christi heraus ein neues in ihn hinein geschaffen wird. Des Glaubigen Sünde wird Christi Sünde, d. h. in seiner Gerechtigkeit aufgehoben; Christi Gerechtigkeit wird des Glaubigen Gerechtigkeit, d. h. in ihm vermittelst der Glaubensgemeinschaft mit Christo hervorgebracht**).

---

*) Resol., 37 (a. a. O., 260): Impossibile esse, esse Christianum, quin Christum habeat. Quod si Christum, et omnia simul quae Christi... quia per fidem Christi efficitur Christianus unus spiritus, et unum cum Christo.

**) Sermon von der Freiheit des Christmenschen (Erl. A., 27, 182 f.): „Der Glaube . . . vereiniget die Seele mit Christo, als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus welcher Ehe folget, wie St. Paulus sagt (Eph. 5, 30), daß Christus und die Seel ein Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall, und alle Ding gemein, daß was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele; was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit, die sein der Seele eigen. So hat die Seel alle Untugend und Sund auf ihr, die werden Christi eigen. . . . Sein unüberwindlich Gerechtigkeit ist allen Sunden zu stark. Also wird die Seele von allen ihren Sunden lauterlich durch ihren Mahlschatz, das ist des Glau-

Allein gerade hier liegt der Punkt, an welchem der Glaube in der Art, wie Luther ihn auffaßt, doch nicht zur wahrhaft freien selbstständigen Gewissensaktion durchzudringen vermag. Je beseligender nämlich der Inhalt ist, welchen der Glaube in sich schließt, um so weniger kann der Mensch, in welchem seit dem Falle gar nichts Gutes zurückgeblieben ist, nach Luther einen wirklichen Antheil an der Hervorbringung dieses Inhaltes haben. Vielmehr muß er lediglich ein Werk Gottes sein. Der Mensch verhält sich bei dem Zustandekommen desselben um so mehr schlechthin leidentlich, als er durch die Mittel des Wortes und Sacramentes, d. h. durch Gott geordnete Mittelursachen, zu Stande kommt, und die grundverderbten Kräfte der menschlichen Vernunft und des menschlichen Willens gar nichts dazu beitragen. Die Erlösung des Menschen vermittelst des Glaubens geschieht also ohne alle Mitwirkung des Menschen*).

Damit kam aber gleich an der Schwelle der protestantischen Lehrbildung jener tiefinnerliche ethische Aufschwung, der sich von der Autorität der Tradition, um zur Autorität der Freiheit sich zu erheben, losgerungen hatte, in Gefahr, auf's Neue in das Dunkel magischer Vorstellungen zurückzusinken. Oder kann denn der Glaube, wenn er mit dem gesammten Heilsgute, welches er dem Personleben mittheilt, lediglich eine Gottesthat ist, noch eine freie persönliche Gewissensthat sein? Kann der Mensch, wenn er bei seiner Bekehrung in keiner Weise mitwirkt, noch verantwortlich dafür gemacht werden, wenn er sich nicht bekehrt? Muß der Glaube nicht von dem Augenblicke an, wo er nicht mehr aus dem eigensten Bedürfnisse des menschlichen Geistes und dessen freilebendiger Bezogenheit auf die göttliche Selbstoffenbarung entspringt, sich wieder zu einem passiven Vermögen erniedrigt sehen, das Gottes Selbstoffenbarung gegenüber nichts thut, sondern dieselbe, im vollen Sinne des Wortes, nur erleidet? Daher die Meinung Luther's, daß der Glaube jedes persönlich selbstständige Urtheil in Angelegenheiten des Heils ausschließe, daß der

bens halber, ledig und frei, und begabt mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutgams Christi".

*) Vergl. mein Wesen des Protest., II, 373. Luther, in Jesaj. prophetam scholia (Jenens. Ausg., III, 2, zu Cap. 53, 4).

Glaubige mit der Thatsache sich schlechthin zufrieden gebe: Gott habe etwas gesagt, als ob nicht bei jeder Aussage vor Allem festgestellt werden müßte, ob sie wirklich von Gott komme, und dann was uns Gott damit sagen wolle*). Wenn Luther in letzter Instanz sogar dabei sich beruhigt, auf einen Glaubenssatz getauft zu sein: so verwechselt er augenscheinlich die fides, quae creditur, die Glaubenslehre, mit der fides, qua creditur, dem Glaubensleben, und die anderwärts von ihm verworfene Autorität der Tradition verwandelt sich für ihn hier sogar in eine Autorität des Glaubens.

In diesen anfänglich noch keimhaft verborgenen Mängeln der Lehre Luther's vom Glauben liegt die erste Ursache, weßhalb die lutherische Erlösungslehre später das ethische Bedürfniß nur mangelhaft befriedigte. Findet sich doch auch schon in den ältesten Symbolen eine ungenügende Beschreibung vom Glauben. In der Augsburger Confession ist das Wesen desselben so unbestimmt bezeichnet, daß ein bloß leidentliches, oder auch ein bloß verstandesgemäßes, Verhalten darunter verstanden werden könnte**). Auch die Apologie redet vom Glauben nicht unmißverständlich. Er schaue, sagt sie, auf die göttliche Verheißung; er fühle, wie man darauf halten müsse, daß Gott unsere Sünden vergebe, weil Christus nicht vergeblich gestorben sein könne; er schließe dabei alles menschliche Verdienst, insbesondere

*) Dr. M. Luther's Auslegung des anderen Artikels des christl. Glaubens (Erl. A., 20, 139): „Diesem Wort muß man folgen, und schlechts dabei bleiben, als das nicht von uns erdacht ist, sondern vom Himmel herab geflossen, und nicht begreifen wollen, wie sichs in unsern Kopf reime; sondern glauben, daß wahr sei . . . Darum ist kurz die Meinung: er will es von uns ungemeistert und gereimet, sondern geglaubt haben. Es heisset schlecht, dein Hütlein abziehen und Ja dazu sagen, und wahr lassen sein, als das nicht aus deinem Verstand kommen ist." — Ebendaselbst (Erl. A., 20, 155): „Und ob sie jemand wollte anfechten, daß man nur nicht viel disputire, noch sich unterstehe zu ermessen; sondern schlechts hieher weise und sage: Hie hab ich ein klein Büchlein, welches heißt das CREDO, darin dieser Artikel stehet; das ist meine Bibel, die ist so lange gestanden und stehet noch unumgestoßen; da bleibe ich bei, da bin ich auf getauft, darauf lebe und sterbe ich, weiter laß ich mich nicht weisen."

**) Art. 4: Docent, quod homines . . . gratis justificentur propter Christum per fidem, cum credunt, se in gratiam recipi et peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit.

die Annahme einer Sündenvergebung von Seite Gottes um der unsererseits vorangegangenen Liebe willen aus; er ergreife die göttliche Barmherzigkeit um des göttlichen Wortes willen ohne alles menschliche Zuthun; er nehme an, um der von Christo geleisteten Genugthuung willen sei uns Gott gnädig *). Demgemäß erscheint der Glaube in der Apologie als ein Akt bald des Verstandes, bald des Gefühls, bald des Willens, namentlich wird er als eine Verstandesthätigkeit bezeichnet, insofern er dem göttlichen Worte zustimme, als eine Willensthätigkeit, insofern er den Heilsinhalt des Wortes sich aneigne**). Nebenbei erscheint er aber auch wieder als Thätigkeit des Gewissens, von dem er ohne Weiteres hergeleitet wird***), was nicht abhält, ihn außerdem als Gehorsam gegen das Evangelium zu beschreiben †).

Unverkennbar mangelt es diesen Beschreibungen an der richtigen Einsicht, daß der Glaube nicht aus einem unmittelbar auf die Welt, sondern aus dem unmittelbar auf Gott bezogenen Vermögen des Geistes entspringt. Daher ist es gekommen, daß das dogmatische Urtheil über einen Lehrartikel, welcher von Luther und der Apologie als articulus praecipuus bezeichnet worden ist, frühe schon irre geleitet und zuletzt in der Concordienformel ganz und gar verwirrt wurde. In der letzteren nämlich wird der Glaube als Mittel und Werkzeug der Aneignung des Verdienstes Christi und der Sündenvergebung beschrieben ††). Eben damit wird zugleich der Hauptpunkt in der früheren Lehre Luthers vom Glauben, daß demselben die wunderbare Kraft innewohnt, die Persönlichkeit des Glaubenden mit der Persönlichkeit

*) Apologia conf., III, 26 sqq.

**) A. a. O., III, 183 sq.: Fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, h. e. est velle et accipere hoc. quod in promissione offertur, videlicet reconciliationem et remissionem peccatorum.

***) A. a. O., III, 171: Docemus hominem justificari, cum conscientia, territa praedicatione poenitentiae, erigitur et credit, se habere Deum placatum propter Christum.

†) A. a. O., III. 187: Fides recte est justitia, quia est obedientia erga Evangelium.

††) S. D., III, 31: Sola fides est illud unicum medium et instrumentum, quo gratiam Dei, meritum Christi et remissionem peccatorum . . . . apprehendere et accipere possumus.

Christi auf's Innigste zu vereinigen und dadurch einen ethischen Lebensanfang in dem glaubenden Subjecte zu bilden, ohne Weiteres beseitigt. Der Glaube als solcher bewirkt nach der Darstellung der Concordienformel in dem glaubenden Subjecte gar nichts, sondern Alles nur für dasselbe. Er nimmt das schlechthin außerhalb des glaubenden Subjectes befindliche Verdienst Christi als eine geschichtliche und in dieser ihrer geschichtlichen Objectivität heilswirksame Thatsache lediglich an; er verhält sich ausschließlich leidentlich dabei. Ist in der Apologie der im Glauben sich manifestirende Gehorsam unzweifelhaft noch als Beweggrund für die Zurechnung der in Christi Tod vollzogenen Sündenvergebung von Seite Gottes gedacht: so ist dagegen in der Concordienformel das menschliche Verhalten für Gott gar kein Beweggrund. Es ist lediglich das außermenschliche Verdienst des Leidens und Thuns Christi, welches bei der Zurechnung der Sündenvergebung für die Glaubigen von Seite Gottes in Betracht kommt*).

Worin nun aber unter diesen Umständen das Wesen des Glaubens bestehe: das liegt in der Concordienformel noch weniger deutlich vor, als in der Apologie. Er soll das schlechthin leidentliche Aneignungsorgan des Verdienstes Christi sein. Allein, wo ist das Geistesvermögen zu finden, welches garnichts thut, welches nur erleidet?**) Ist es vielleicht das Denken oder das Wollen, außerhalb jeden Zusammenhanges mit der sittlichen Selbstbestimmung des Personlebens, rein als solches? Allein abgesehen davon, daß es ein solches Denken oder Wollen an und für sich nicht giebt: so wäre es auch ein vom Gewissen nicht normirtes, ein vom Zusammenhange mit Gott und seiner Offenbarung schlechthin abgetrenntes Denken, oder Wollen. Deßhalb leuchtet ein, daß der Glaube nach der Beschreibung der Concordienformel

---

*) S. D., III, 32: Sola justitia obedientiae, passionis et mortis Christi, quae fidei imputatur, coram judicio Dei stare potest, ita quidem, ut tantum propter hanc obedientiam persona (etiam postquam renovata est et multa bona opera habet, atque jam honeste et innocenter vivit) Deo placeat, et accepta, in filium Dei adoptata atque haeres vitae aeternae scripta sit.

**) So nämlich soll nach S. D., III, 38 die Aneignung geschehen, ut ab hoc applicationis officio atque proprietate caritas omnesque aliae virtutes aut opera penitus excludantur!

einem anderen als dem Heilsgebiete angehört. Das Verdienst Christi im Glauben annehmen, heißt nach ihr nicht: das Personleben Christi vermittelst einer centralpersönlichen ethischen That zu dem eigenen machen; es heißt: Christum ohne alle Spontaneität der sittlichen Selbstbestimmung sich als Den vorstellen, dessen Verdienst dem Vorstellenden die Sündenvergebung erworben hat.

In der Vorstellung, als der durch die sittliche Aktion schlechthin nicht normirten, ethisch indifferenten, Receptivität des Selbstbewußtseins, bleibt der vorgestellte Gegenstand, wie es die Concordienformel in Beziehung auf Christum verlangt, lediglich außerhalb des vorstellenden Subjectes. Anstatt in das eigene Personleben selbstthätig aufgenommen zu werden, wird er nur gegenständlich angeschaut; zu einer lebendigen ethischen Durchdringung des Subjectes mit dem Objecte ist in diesem Falle keine Möglichkeit gegeben.

Nach der von der Apologie gegebenen Anregung hat die lutherische Dogmatik später den Glauben seinem Wesen nach in der Regel als eine Thätigkeit theils des Verstandes, theils des Willens beschrieben*). Mit dem Verstande soll sein Gegenstand richtig gewußt, mit dem Willen vertrauensvoll angeeignet werden**). Was uns hierbei zuerst befremdet, ist, daß damit zwei an und für sich ganz disparate Geistesfunktionen in Eins zusammengefaßt werden. Das Wissen von einem Gegenstande und das Vertrauen auf einen Gegenstand stehen in keinem nothwendigen Zusammenhange mit einander. Das Wissen in Betreff eines heilsgeschicht-

---

*) J. Gerhard (loci, XVII, III, 1, §. 67): Fides justificans complectitur notitiam, adsensum et fiduciam. Respectu notitiae et adsensus refertur ad intellectum; . . . respectu fiduciae ad cor sive voluntatem.

**) Die zwei (beziehungsweise drei) Actionen des Glaubens werden a. a. O., §. 70 ff., so beschrieben: Fidei, ut est notitia, objectum proprium et adaequatum est Dei verbum in scripturis propheticis et apostolicis propositum. . . . Porro est etiam adsensus . . . consensus et judicium adprobans ea, quae in verbo credenda proponantur . . . . Cum in verbo evangelii offeruntur cordibus contritis beneficia Christi mediatoris, inde persuasionem et fiduciam concipiunt de misericordia Dei propter Christum, ac Deo veraci bona promittenti ex animo credunt.

lichen Gegenstandes ist auch nach kirchlich-dogmatischer Anschauung noch gar keine Thätigkeit, sondern lediglich eine Voraussetzung, des Glaubens, welche diesen um so weniger bewirkt, als ja die Teufel in Betreff der göttlichen Dinge das umfassendste Wissen mit schlechthiniger Ausschließung des rechtfertigenden Glaubens besitzen. Daneben sieht man auch nicht ein, inwiefern die „Zustimmung" zur Heilswahrheit und das „Vertrauen" auf dieselbe verschiedenen Geistesthätigkeiten, jene dem Verstande, dieses dem Willen, angehören sollen, da sich ja in beiden die Energie des Willens zu bewähren hat. Allein, wie sollte das Vertrauen im wahrhaft religiösen Sinne des Wortes lediglich als eine Willensthätigkeit betrachtet werden können? Ausschließlich als eine solche würde es, da der Wille an sich ein bloß auf die Welt bezogenes Vermögen ist, auch bloß ein Vertrauen auf Endliches, beziehungsweise auf menschliche Lehrsätze und Lehrbegriffe, sein können. Daher ist in der herkömmlichen Beschreibung des Glaubens keine wahre Bürgschaft dafür gegeben, daß der Glaube eine Bezogenheit des Geistes auf die ewige Wahrheit selbst ist. Umgekehrt, da als innerste Wurzel desselben die bloß receptive Thätigkeit des Wissens von den Angelegenheiten des Heils betrachtet wird, so ist unvermeidlich, daß der darauf folgende zustimmende und vertrauende Wille das dogmatische Wissensgebiet, d. h. das theologische Lehrsystem, zu seinem höchsten Gegenstande macht, und daß der Glaube mit der Theologie verwechselt wird. Der rechten Theologie in der straffen Gliederung und dem korrekten Ausbau des Systems sich denkend unterzuordnen, gehorsam und ohne allen Widerspruch ihren Lehrergebnissen sich zu fügen, — in dieser wesentlich doktrinellen Thätigkeit manifestirt sich auf diesem Standpunkte das, was man den wahren Glauben nennt. Wo der ethische Faktor aus der Versöhnungslehre herausgebrochen wird, da muß er auch der Erlösungslehre fehlen. Besteht das Wesen der Versöhnung in einer lediglich objectiven Leistung von Seite Christi: so kann auch der Glaube nichts Anderes bewirken, als daß diese Leistung als solche denkend, zustimmend, gutheißend aufgenommen wird. Wo dem Glauben so ganz alle Spontaneität fehlt, da ist auch, was die Dogmatiker „Vertrauen" nennen, jedenfalls keine wahre persönliche sittliche That, wie die Erlösung als ihre Grundbedingung sie erheischt.

Der Glaubensbegriff d. reformirten Dogmatik.

§. 106. Es ist eines der noch nicht genug anerkannten Verdienste Zwingli's, daß er den ethischen Charakter des Glaubens von vorn herein in voller Entschiedenheit geltend gemacht hat. Von dem Augenblicke an, in welchem ein Mensch zum Glauben hindurchgedrungen ist, lebt derselbe nach Zwingli's Ueberzeugung nicht mehr in sich selbst, sondern Christus lebt so völlig in ihm, daß er als Glaubiger bei jeder Sünde sofort Reue empfindet und sich derselben schämt*). Die im Glauben in Gott vertröstete Seele demüthigt sich, daß sie sich selbst verliert und verwirft und dafür sich in Gott faßt, in Gott lebt, an allem creatürlichen Trost verzweifelt, alle Zuversicht allein auf Gott setzt, ohne Gott keine, in Gott vollkommene Ruhe hat**). Auch an solchen Stellen, wo Zwingli an die hergebrachte Versöhnungslehre sich unbedingt anzuschließen scheint, hebt er doch nachdrücklich hervor, wie diejenigen, welche auf das Heil und die Gnade des Sohnes Gottes sich verlassen, „wider die Sünde fechten", und dessen sich stets bewußt sein müßten, daß sie jetzt nicht mehr der Sünde leben könnten. Der Glaube erscheint ihm demnach als ein neuer gottgeheiligter Lebensanfang, ein Princip sittlicher Lebenserneuerung***). So wenig denkt Zwingli sich den Glauben als intellektuelle Zustimmung zu der bloßen Thatsache der im Tode Christi vollzogenen Sühne, daß er ihn vielmehr als das ethische Organ centralpersönlicher Besitzergreifung und Aneignung Christi auffaßt und beschreibt. An einer bewußt und durchgreifend ethischen Auffassung und Behandlung des Glaubens steht er sich allerdings auch wieder in Folge seiner christologischen Voraussetzungen gehindert, wornach es lediglich der Logos, die zweite trinitarische Person der Gottheit ist, mit welcher der Glaube sich vereinigt.

---

*) Von ärgernuß oder verböserung (Werke I, 19).

**) Von der Klarheit des worts Gottes (ebend., 81).

***) Uslegung und grund der schlußreden, Art. 5, a. a. O. I, 189 f.: „Sieh, wo der war gloub ist (der von der liebe nit abgescheiden, sonder on gewisse Hoffnung und liebe dhein gloub ist) da ist Gott. Wo nun Gott ist, was darf ich da sorgen, daß man sünde oder lychtfertig werde? . . . Also muß je zum lezten folgen, daß die den geist Gottes also habend, daß sy gewüß sind Christum yr heil syn, sicher verlassen sind uf sin wort, nit sündend . . . Dann der sünd ist jr Kraft genommen und der angel, daß sy uns nimmer töden mag, sind auch Gott versünt, also daß wir fründ, sün und erben Gottes nun hinfür sind."

Immerhin ist es aber eine selbstbewußte und selbstverantwortliche That des Geistes, welche nach Zwingli im Glauben sich vollzieht, und ein wirklich neues persönliches Geistleben, welches durch ihn zu Stande kommt*). Und in dieser Beziehung stimmt Calvin völlig mit Zwingli zusammen. Daß Christus unser Eigenthum werde oder unsern Herzen innewohne, daß zwischen seiner und unserer Persönlichkeit eine unzertrennliche Gemeinschaft zu Stande komme: das ist nach Calvin das Resultat des Glaubens. Verwahrt er sich doch entschieden dagegen, daß Christus außerhalb des Glaubigen, daß seine Gerechtigkeit dem Glaubigen eine bloß fremde zugerechnete bleibe. Glauben heißt ihm, Christum anziehen, in die Gemeinschaft seines Leibes und Lebens treten, persönlich eins mit ihm werden**).

Wie kommt nun aber der Glaube dazu, so große Dinge zu bewirken? Calvin beantwortete diese Frage mit dem Hinweise auf die ewige Vorherbestimmung Gottes, wornach die Einen von Gott zum Heile, die Anderen zur Verdammniß verordnet sind. Hiernach ist der Glaube, wie schon Zwingli bemerkte, eigentlich die in den Glaubigen sich zeitlich verwirklichende ewige göttliche Heilsbestimmung. Gott ist in den Glaubigen mit seiner Heilsoffenbarung wirklich gegenwärtig, obwohl das Heil nicht durch den Glauben zu Stande gekommen ist. Der Glaube ist so zu sagen das Zeichen, an welchem der Glaubige in Beziehung auf seine Person den ewigen Heilswillen erkennt***).

---

*) Vgl. hierüber mein Wesen des Protestantismus, II, §. 26 und 27.

**) Inst. III, 11, 10: Conjunctio illa capitis et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris, mystica denique unio a nobis in summo gradu statuitur, ut Christus noster factus, donorum, quibus praeditus est, nos faciat consortes. Non ergo eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur ejus justitia, sed quia ipsum induimus et insiti sumus in ejus corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est, ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur.

***) Inst. III, 13, 5: Quoad justificationem res est mere passiva fides, nihil afferens nostrum ad conciliandam Dei gratiam, sed a Christo recipiens quod nobis deest. Ebendas. 22, 10: Quodsi electio ... fidei mater est, in eorum caput retorqueo argumentum: ideo non esse generalem fidem, quia specialis est electio. ... Haec ratio est, cur alibi (Paulus) fidem electorum commendet, ne quisquam putetur fidem sibi proprio motu acquirere, sed penes Deum resi-

Durch diese Combination zwischen dem Glauben und der Vorherbestimmung sind auch die reformirten Reformatoren gehindert worden, den Glauben in seiner ganzen Selbstständigkeit als eine freie Aktion des Gewissens, als eine centrale ethische That aus dem innersten persönlichen Lebenspunkte, zu begreifen. Die göttliche Wirkung läßt die menschliche Selbstbestimmung auch reformirterseits nicht genug zu ihrem Rechte kommen. Daß im Glauben an Christum den Glaubigen alle Dinge geschenkt seien, bezeugt die erste Basler Confession*); daß der Glaube ein Anfangsleben in Gott, eine innere zur Bethätigung der Gottesgemeinschaft treibende (göttliche) Kraft sei, setzt die Gallicana auseinander**). Durch wahren Glauben wird die Person des Sünders nach dem Heidelberger Katechismus Christo (von Gott) eingepflanzt, eine Anschauung, welche sich neben einer ziemlich unvermittelt vorgetragenen Genugthuungslehre erhalten hat***). Nach der zweiten helvetischen Confession ist der Glaube lediglich Gottes Gabe und eine Wirkung des h. Geistes; nur sofern er Christum ergreift, also dessen heilige Persönlichkeit in Gemeinschaft mit der Persönlichkeit des Sünders bringt, ist er lebendig †). Gleichwohl findet die Vorstellung, daß der Glaube als solcher sittliche Erneuerung bewirke, sich mehr oder weniger bei allen reformirten Dogmatikern, von Hyperius bis in die Zeit der ortho-

---

deat haec gloria, illuminari ab eo gratis, quos ante elegerat. Zwingli nennt daher (annotationes in Evang. Matth., VI, 340 f.) den Glauben signum salvationis et electionis, und sagt 348: Fides donum Dei est et spiritus Dei excitat illam in cordibus nostris . . . Electio fidei praeit . . . Fides arrhabo est et σφραγίς. quibus corda nostra obsignat Deus . . . Arrhabo non maritus est, sed sigillum et pignus certissimum matrimonii. Sic fides certissimum signum est conjunctionis animae tuae cum Deo.

*) Bei Niemeyer, 83.

**) Ebendas. 320, Art. 22: Nous recevons par Foy la grâce de vivre saintement et en la crainte de Dieu . . . Ainsi la Foy non seulement ne reffroidit l'affection de bien et saintement vivre, mais l'engendre et excite en nous. . . .

***) Fr. 64 zu vergl. mit Fr. 60.

†) Bei Niemeyer, 495: Loquimur in hac causa non de ficta fide . . . sed de fide viva vivificanteque, quae propter Christum, qui vita est et vivificat, quem comprehendit, viva est et dicitur, ac se vivam esse vivis declarat operibus.

doxen Scholastik und noch darüber hinaus. Je mehr sich ein Dogmatiker der calvin'schen Vorherbestimmungslehre nähert, um so mehr wird in seiner Ansicht vom Glauben die menschlich freie sittliche Selbstbestimmung zurücktreten, und wird derselbe eine Manifestation ewiger göttlicher Heilszwecke sein. Je mehr ein Dogmatiker sich von der Strenge des Prädestinationsdogma's entfernt, um so eher wird er den Glauben als ethischen Selbstvollzug des durch Christum erweckten neuen Personlebens fassen. Das reformirte Dogma ist auf der rechten Fährte; allein zu einer wissenschaftlich durchgebildeten, das ethische Bedürfniß völlig befriedigenden, Fassung des Glaubens dringt es nicht hindurch*).

Der rechtfertigende Glaube.

§. 107. Je weiter sich uns das Verständniß der Lehre vom Glauben erschließt, um so mehr leuchtet uns auch ein, weßhalb der Protestantismus auf dieselbe ein so großes Gewicht gelegt hat. Unstreitig liegt der Schwerpunkt des Dogma's zunächst in seiner Antithese gegen das römisch-mittelalterliche System. Ist der Glaube ein bloßer Gehorsamsakt gegen die Autorität der kirchlichen Lehr-

*) Hyperius methodi, 502: Satis liquet, — credentes, quando probe considerant naturam fidei, quando experiuntur internos fidei motus, — quando totos se convertunt ad Dei promissiones pariterque ad promittentis Dei benevolentiam ac potentiam, quando denique vim agentis in se Spiritus S. ac vanos insuper fidei effectus deprehendunt, posse certo statuere, quod sint in gratia Deumque propitium habeant. Bezeichnend ist, daß nach Keckermann (systema, 427) fides praesupponit quidem notitiam, sed formaliter est affectus erga promissionem gratiae. Er ist darum mit uns einig, daß die notitia mit dem Glauben an sich nichts zu thun hat (fiducia proprie ad notitiam non pertinet, 428). Per eam unimur Christo, cujus satisfactio nobis imputatur . . . Wendelin (chr. th. 1, 24, 4) definirt den Glauben als habitus sanctus a Spiritu S. per verbum Evangelii adultis inditus, quo electi credunt divinae veritati et firma voluntatis assensione promissiones gratiae salutaris in Christo accipiunt sibique Christum cum omnibus beneficiis ejus ad vitam aeternam applicant. Nach Heidegger ist der Glaube eine Aktion (loc. 21, 18 med. med.) und actus fidei formalis die apprehensio fiducialis Christi, ejus receptio et cum eodem unio. Schön beschreibt Burmann (synops. th. II, 184) diesen actus: Est autem hic praecipuus ac proprie salutaris fidei actus nihil aliud quam animae Deum in Christo amantis et ad eum confugientis visus et reclinatio suique in manum ac gratiam Dei traditio et resignatio.

überlieferung, so hat es mit der sittlichen Freiheit und Selbstständigkeit des religiösen Subjectes ein Ende; der unmittelbare Zusammenhang desselben mit den ewigen Wahrheitsquellen ist unterbrochen. Ist der Glaube dagegen die freie sittliche Selbstbestimmung des Subjectes aus dem ewigen Wahrheitsgrund, dann ist sittliche Freiheit und Selbstständigkeit von ihm unzertrennlich. Von einem tiefen Bedürfnisse nach Wiederherstellung der Freiheit des Subjects aus der Wahrheit ist der Protestantismus ausgegangen. Daß er demselben nicht vollständig zu genügen vermocht hat, haben wir offen eingeräumt. Zwar hat er das Subject nicht mehr unter die kirchliche Autorität gebeugt, aber er hat dasselbe vorläufig noch nicht von dem Joche der theologischen Autorität befreit. Es von dem Joche des Intellektualismus zu befreien, aus dem Gebiete der Reflexion und Reception in das des Gewissens und der That zurückzuversetzen: das ist die nächste Aufgabe des Protestantismus in diesem Lehrpunkte.

In der hergebrachten Formel, daß der Glaube allein rechtfertige, sind eigentlich zwei Sätze enthalten, die sich scheinbar widersprechen. Auf der einen Seite ist Gott das Subject, welches rechtfertigt; eben darum gewinnt es auf der andern den Anschein, daß der Glaube, als eine menschliche Aktion, nicht ebenfalls rechtfertigende Kraft besitzen könne. Es ist eines der größten Verdienste protestantischer Schriftforschung, daß sie den Begriff der „Rechtfertigung" exegetisch festgestellt *), und eines der traurigsten Zeichen römischer Unwissenschaftlichkeit, daß die römische Theologie einen exegetisch unhaltbaren Rechtfertigungsbegriff kirchlich sanctionirt hat**). Daß der neutestamentliche Ausdruck für „rechtfer-

*) Apol. Confess. II, 36: Quod fides sit ipsa justitia, qua coram Deo justi reputamur, videlicet non quia sit opus per sese dignum, sed quia accipit remissionem, qua Deus pollicitus est, quod propter Christum velit propitius esse credentibus in eum. . . .

**) Concil. Trid. VI, de justificatione, 7: Iustificatio . . . non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus. . . . Hujus justificationis . . . unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit, qua videlicet ab eo donati . . . non modo reputamur, sed vere justi nominamur et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram . . . et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem.

tigen" den richterlichen Akt der Frei- oder Ledigsprechung bedeutet, und nicht Gerechtmachen heißt: das ist ein unumstößliches Ergebniß der Schriftforschung*). Der Begriff der „Gerechtigkeit", wie er innerhalb der theokratischen Gesetzgebung Geltung hatte, war allerdings die vollkommene Gesetzeserfüllung, und mit Unrecht meint Hofmann, daß Gerechtigkeit im Alten Testamente so viel als Liebe sei, die den Glauben an den Gott der Heilsgeschichte und an die Heilsthaten und Heilsverheißungen desselben zu ihren Voraussetzungen habe**). Zugleich ist aber auch im Alten Testamente die Unfähigkeit auf Seite des Menschen, dieser Gesetzesforderung zu genügen, anerkannt, und da gleichwohl der göttliche Heilszweck in Erfüllung gehen soll, so mußte für die Gesetzeserfüllung eine angemessenere Form, als die durch das Gesetz selbst geforderte, gefunden werden. In dem Opfercultus ist dieselbe angedeutet und vorbereitet. Der Opfernde thut der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zwar nicht durch eine, der göttlichen Forderung wirklich adäquate, sittliche Leistung genug; aber Gott nimmt im Opfer, einem Surrogat für den sittlichen Defekt des Sünders, den bei der Darbringung gezeigten guten Willen, d. h. die demüthig-vertrauungsvolle Gesinnung, für die That an; das wahre Opfer ist ein Akt demüthigen Glaubens. Nicht an solchen Stellen, wie Hofmann meint***), in denen das Halten der levitischen Ordnung und Satzung als Bedingung des Lebens genannt ist, lehrt die Schrift den Glauben. In diesen ist umgekehrt an der

---

*) Die prot. Dogmatiker halten fest daran (Hollaz, exam., 893): Verbum justificare (הִצְדִּיק, *δικαιοῦν*) non sumitur sensu physico, sed forensi sive judiciali. Neque enim significat: habitum justitiae alicui infundere, nec infusis qualitatibus aliquem justum facere, sed peccatorem a reatu culpae et poenae certis de causis absolvere et justum aestimare, declarare, pronuntiare.

**) Schriftbeweis I, 589. Vgl. dagegen 5 Mos. 6, 25. V. 5 hat der Deuteronomiker zur Liebe Jehova's aufgefordert, aber er denkt nicht daran, dieselbe mit der Gerechtigkeit, wie Hofmann es thut, zu identifiziren. Vielmehr sagt er a. a. O.: וּצְדָקָה תִּהְיֶה־לָּנוּ כִּי־נִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה הַזֹּאת לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּנוּ vgl. auch Ps. 106, 3 und Umbreit (Brief an die Römer, 194).

***) Schriftbeweis I. 593 zu 3 Mos. 18, 5.

vollen Gesetzesforderung, bis in ihre einzelnsten Aufstellungen hinein, festgehalten. Dagegen an solchen Stellen, an welchen der prophetische Geist die Schranken des gesetzlichen Zwanges durchbricht, und im Lichte fortgeschrittener Offenbarung die in Glauben und Liebe sich bethätigende Gesinnung, gerade im Gegensatze zu der äußerlichen korrekten Gesetzesbefolgung, als die wahre Erfüllung des göttlichen Willens erscheinen läßt, kommt das ewige Wesen des Glaubens, wenn auch noch nicht zum deutlichen Bewußtsein, so doch zu vorläufiger Geltung*). Damit geht das Bedürfniß nach einer höheren Gerechtigkeitsforderung, als der levitisch-theokratischen, Hand in Hand. Freilich — ist die geringere nicht erfüllbar: wie sollte es die höhere sein? Hat aber Gott das in Unklarheit, ja oft in grobem Mißverstande, dargebrachte Opfer gnädig aufgenommen: wie viel mehr wird er das Opfer eines geängstigten Herzens und zerschlagenen Gewissens mit Wohlgefallen anblicken?

Es ist eine unerläßliche Forderung der göttlichen Heiligkeit, daß der Mensch gerecht vor ihr erfunden werde. Aber schon im alttestamentischen Opferinstitute, und insbesondere im neutestamentischen Opfertode Christi, hat Gott bewiesen, daß er mit der Offenbarung seiner Liebe die mangelhafte menschliche Gerechtigkeit ergänzen will. Vermittelst des Glaubens, und zwar des Glaubens allein, rechnet Gott dem Sünder als Gerechtigkeitserfüllung an, was eine solche in der That noch nicht ist. So hat Gott dem Abraham seine vertrauensvolle Gesinnung**), so dem Pinehas seinen heiligen Eifer***), so dem gefangenen und gezüchtigten Volke seine reuige Umkehr†), so die Gerechtigkeit des schuldlosen Knechtes dem schuldbeladenen Volke, als wirkliche Gerechtigkeit angerechnet††). Nichts wäre verkehrter, als solchen Stellen die Bedeutung unterzulegen, daß Gott die von ihm wie Gerechte Behandelten wirklich zu Gerechten, d. h. vollkommenen Erfüllern seiner Gesetzesforderung, gemacht habe. Waren sie es schon vorher, so konnte er sie nicht erst dazu machen; waren sie es

*) Ps. 50, 23; 51, 19; Jes. 1, 16 f.; Amos 5, 14 f.; Mich. 6, 8.
**) 1 Mos. 15, 6.
***) Ps. 106, 31.
†) Jes. 45, 25.
††) Jes. 53, 11.

vorher noch nicht, so wären sie es, ohne eigenes gerechtes Thun, durch fremdes Zuthun doch nicht wirklich geworden. Es kann daher mit jenen Stellen nur die Meinung haben, daß Gottes richterliche Thätigkeit unter den angegebenen Bedingungen den streng juristischen Charakter abgelegt, und einen ethischen angenommen habe, daß Gott in jenen Fällen nicht nach dem äußern Erfolge, sondern nach der innern gesammten Lebensrichtung geurtheilt habe.

Es ist die Bemerkung gemacht worden, daß Christus die von ihm geforderte Gerechtigkeit mit der im Alten Testamente geforderten der Substanz nach als identisch gewußt habe*). Allein eigentlich stellt er die Forderung vollkommener Gesetzeserfüllung gar nicht mehr, sondern preist Diejenigen selig, welche nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten**). Wo er aber Vollkommenheit fordert, da fordert er nicht mehr diejenige des Gesetzes, sondern des himmlischen Vaters, d. h. centralpersönliche Heiligkeit, nicht levitisch-theokratische Correktheit. Weil die letztere Gerechtigkeit für ihn nicht mehr vorhanden ist, darum ergiebt sich auf dem evangelischen Standpunkte im Verhältnisse zu dem alttestamentlichen das Paradoxon, daß die „Sünder“ zum Himmelreiche eingeladen, die „Gerechten“ davon ausgeschlossen werden***). An der Stelle der theokratischen Opfer fordert Christus, was jene bedeuten: Selbstverläugnung und Vertrauen auf seine Person, sofern sie die vollkommene Selbstoffenbarung Gottes und die wahre Erfüllung aller Opfer ist.

Die Bedingung nun aber, unter welcher allein er in Betreff der Sünde ein freisprechendes Urtheil abgiebt, ist der Glaube. Keineswegs derjenige der kirchlichen Lehre, das Wissen und Vertrauen, daß Christus mit seinem Leiden und Sterben an unserer Stelle, um der göttlichen Gerechtigkeit genugzuthun, unsere Strafe geleistet. Unter Glauben versteht Christus im Allgemeinen ein Gewissensverhältniß zu seiner Person, und zwar in der Regel ein solches, vermöge dessen der Sünder an dieselbe, als an eine persönliche Offenbarung der Macht und Liebe Gottes, Hülfe und

*) Weiß, die Gesetzesauslegung Christi in der Bergpredigt (Stud. und Krit., 1858, 1, 66).

**) Matth. 5, 6; 6, 33.

***) Matth. 9, 13.

Heil von ihr erwartend, sich hingiebt. So schreibt er dem Gichtbrüchigen, welcher Heilung von ihm hofft*), dem blutflüssigen Weibe, welches im Vertrauen auf seine göttliche Heilskraft ihn anrührt**), den Blinden, die von seiner Hülfebereitschaft überzeugt sind***), „Glauben" zu, weil alle diese, obwohl sie nur leibliche Hülfe von ihm begehrten, in ihm gleichwohl einen mit wunderbarer Gotteskraft ausgerüsteten Mann erkannt hatten. Daß er dem Gichtbrüchigen auch die Sünden vergab, ohne daß derselbe darum nachgesucht hatte, das hat in dem tieferen Gewissensbedürfnisse nach Heil, welches dem Glauben niemals ganz fehlt, seinen Grund, und eben so ist es der in Liebe erprobte Glaube, der sich in einem Akte innigster Hingebung bewährt, um dessen Willen der Herr die Sünderin als eine gerechtfertigte betrachtet†). In der Parabel vom verlorenen Sohn ist das, die sittliche Umkehr des Verlorenen entscheidende, Moment der Glaube an die noch nicht erstorbene Vatergesinnung††). In allen diesen Fällen ist der Glaube etwas von der Gesetzesgerechtigkeit wesentlich Verschiedenes, ja ihr Entgegengesetztes. Während diese nach der äußern Norm des gesetzlichen Buchstabens sich modelt, entspringt jener aus der innern Kraft des von Christi Wort und Geist erweckten Gewissens; während diese in der Angemessenheit ihres Verhaltens zu dem Buchstaben sich selbst genugthut, thut der Glaube sich nur genug in der Angemessenheit seines Verhaltens zu dem Geiste, oder dem erlösenden Personleben Christi. So ergiebt sich denn ein doppelter Unterschied zwischen der Glaubensgerechtigkeit und der Gesetzesgerechtigkeit. Hier der äußerlich gegebene unabänderliche Maßstab gesetzlicher Ordnung; dort die innerlich treibende, von der ersten leisen Regung bis zum erhabensten Aufschwunge möglicherweise sich steigernde, Kraft sittlicher Entwicklung. Hier die bestimmte, abgegrenzte Aufgabe, die innerhalb der äußern Rechtssphäre wirklich gelöst werden kann; dort die in's Unendliche sich erweiternde Bestimmung, welche zwar in jedem Augenblicke theilweise

---

*) Matth. 9, 2 f.; Marc. 2, 3 f.; Luc. 5, 18 f.
**) Matth. 9, 22.
***) Matth. 9, 29.
†) Luc. 7; 47, 50.
††) Luc. 15, 17 ff.

sich erfüllt, aber nur in einer Reihe von Evolutionen zur vollen Selbstverwirklichung gelangt.

Indem der Glaube hiernach ein Gewissensverhältniß ist, welches die Gemeinschaft des sündlichen Personlebens mit dem heiligen Personleben Christi vermittelt, hat er zur Folge, daß die Mängel des ersteren aus der Fülle der Lebensmittheilung von Seite des letzteren ergänzt werden. Durch ein ausschließliches Verhalten zum Gesetze wird die Gewissensthätigkeit zwar nach der ethischen Seite hin entwickelt, nach der religiösen dagegen gehemmt. Der Glaube stellt im Gegensatze zum bloßen Gesetzesgehorsam die Gewissensaktion auch nach der religiösen Seite, d. h. als eine centrale, wieder her; er fordert nicht nur, sondern theilt das neue Leben mit. Eben darum kann er sich nicht bloß auf das abstrakte, keiner reellen Lebensmittheilung fähige, Gesetz beziehen, sondern bedarf er eines concreten, zur vollkommenen Mittheilung des Heils eben so befähigten, als bereitwilligen, Personlebens. Nur ein vollkommen gesättigtes Gottesbewußtsein, wie dasjenige Jesu Christi, kann ein verarmtes wieder völlig bereichern; nur ein vollkommen befriedigtes, wie das seinige, ein friedlos gewordenes wieder völlig zufriedenstellen.

Ist es im alten Bunde Gott selbst, welcher die in Betreff ihrer Gesetzeserfüllung im Rückstande Gebliebenen um ihrer gottwohlgefälligen Gewissensrichtung rechtfertigt, so ist es im neuen Bunde dagegen der Mittler, welcher dadurch, daß er die vollkommene Gottesoffenbarung der Welt mittheilt und die Macht der Sünde richtet und überwindet, als Versöhner zugleich Rechtfertiger wird und die Sünden der Welt vergiebt. Und zwar vergiebt er die Sünde lediglich unter der Bedingung des Glaubens. Zwar ist es im Grunde Gott selbst, welcher rechtfertigt; allein, insofern der Glaube die unerläßliche Bedingung ist, mit Beziehung auf welche Gottes rechtfertigende Thätigkeit sich verwirklicht, kann mit Recht auch gesagt werden: der Glaube rechtfertige. Und da die guten Werke, weil sie den Glauben nicht bedingen, sondern aus ihm entspringen, niemals Mittel der Rechtfertigung werden können: so hat der Glaube allein rechtfertigende Kraft *).

*) Die kirchliche Lehre unterscheidet a) causa efficiens justificationis. gratia Dei; b) causa meritoria, obedientia et satisfactio Christi;

§. 108. Insbesondere in den von Johannes aufbehaltenen Reden Christi und in den Briefen des Paulus ist der Glaube als die ausschließliche Bedingung bezeichnet, unter welcher Gott den Menschen von den Folgen der Sünden losspricht. Wer an die Person Christi glaubt, wird nicht mehr gerichtet *), d. h. er ist in ein Verhältniß zu Gott getreten, welches ihm die persönliche Theilnahme am Werke der Versöhnung verbürgt. Der Glaubige hat das ewige Leben **), d. h. die durch seine Theilnahme an der Sünde verlorengegangene Gemeinschaft mit Gott, und damit der Heilsbesitz selbst, ist ihm durch den Glauben wieder geschenkt. Eine auch theologisch ausgebildete Rechtfertigungslehre findet sich bereits bei Paulus. Von der Voraussetzung aus, daß die theokratische Gesetzeserfüllung nicht die angemessene Ausrichtung des göttlichen Willens, daß die vollkommene Beobachtung des Sittengesetzes dem Menschen als solchem unmöglich, daß das theokratische Institut zur Heilsbeschaffung unvermögend sei, tief überzeugt, daß die in Christo erschienene persönliche Heilsoffenbarung alle Bedingungen zu einer

Das Verhältniß der Rechtfertigung zur Versöhnung.

c) causa instrumentalis: 1) respectu Dei, ministerium verbi et dispensatio sacramentorum, 2) respectu hominis, fides seu cor fidele, illuminatum a Spiritu S. Im Begriffe der fides selbst unterscheidet sie 1) historica, qua credimus, vera esse. quae in Verbo Dei revelata sunt; 2) vera, quae per caritatem efficax est, im Gegensatze zur hypocritica, quae a pietate remota sola professione et jactantia definitur; 3) viva, quae per opera spiritualis vitae exterius sese exserit, im Gegensatze zur mortua, quae non habet opera; 4) parva et magna, i. e. cum dubitatione et cum insigni fiducia conjuncta; 5) perfecta et imperfecta, jene als firma et omnem dubitationem excludens fiducia; 6) die lutherische unterscheidet auch noch temporaria et perseverans. Die Scholastiker unterschieden implicita et explicita, diese als actualis, jene als habitualis adsensus catholicae veritatis, credens ea, quae credit ecclesia, auch im Falle der Unwissenheit absolut der Kirche vertrauend; als schlechthin unethisch, ja unpersönlich, von den Protestanten entschieden verworfen. Eine fernere Unterscheidung ist die der fides infusa et acquisita, die letztere naturaliter acquisita ex actibus credendi frequentatis, die erstere a Deo supernaturaliter et immediate in animo creata; informis et formata, d. h. per caritatem (Bellarmin, de justificatione II, 4: caritas est forma fidei et fides non justificat formaliter, nisi ab ipsa caritate formata).

*) Joh. 3, 18: Ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται.

**) Joh. 3, 36; 6, 47.

auf den Grund gehenden Heilserneuerung für den Sünder in sich schließe, bezeichnet er den Glauben als das alleinige Mittel, durch welches die persönliche Aneignung des in Christo der Menschheit gegenständlich erworbenen Heils zu Stande kommen könne.

Was der Glaube seinem Wesen nach sei: das hat Paulus, wie richtig bemerkt wurde*), mit ausdrücklichen Worten nirgends gesagt; nur wäre es ein Irrthum, hieraus den Schluß zu ziehen, daß er sich des Inhaltes, den er mit seinem Glaubensbegriff verband, nicht sicher bewußt gewesen sei. Die Annahme Ritschl's, daß der Gehorsam bei Paulus die allgemeine Form des Glaubens ausdrücke, ist um so weniger zutreffend, als die eigenthümliche Bedeutung des Glaubens bei dem Apostel gerade an dessen Gegensatz zur Gesetzeserfüllung, d. h. zum (gesetzlichen) Gehorsam, ans Licht tritt**), und wir sein Wesen am Angemessensten als das der Freiheit bezeichnen***). Ohne Zweifel wird auch so lange ein ganz richtiges Verständniß insbesondere des paulinischen Glaubensbegriffes nicht möglich werden, als das Gewissen nicht für das Grundorgan des Glaubens erkannt ist. Die Gerechtigkeit, welche von dem Apostel als eine aus dem Glauben stammende, oder durch den Glauben vermittelte, beschrieben wird, ist nicht eine Gerechtig-

*) Lipsius, die paulinische Rechtfertigungslehre, 94; Ritschl, die Entstehung der altkathol. Kirche, 77.

**) Die von Ritschl angeführten Stellen sind keineswegs beweisend. An der Stelle 2 Thess. 1, 8 und Röm. 10, 16 ist ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ mit πιστεύειν nicht gleichbedeutend; 2 Kor. 10, 5 ist die ὑπακοὴ τοῦ Χριστοῦ etwas ganz Anderes als die πίστις τοῦ Χριστοῦ, eben so Röm. 6, 10 ἡ ὑπακοὴ εἰς δικαιοσύνην nicht gleichbedeutend mit ὑπακοὴ τῆς πίστεως. Die Stellen Röm. 15, 18 ὑπακοὴ ἐθνῶν und 16, 19 ἡ ὑμῶν ὑπακοή kommen hier gar nicht in Betracht. Der Ausdruck ὑπακοὴ πίστεως (Röm. 1, 5; 16, 26) ist nicht „als der Gehorsam zu denken, der in seiner Beziehung auf Christus oder das Evangelium speciell Glaube zu nennen ist." Der Genitiv πίστεως ist nach Analogie von 2 Kor. 10, 5 Object-Genitiv und bezeichnet den Gegenstand, welchem die Heiden zu unterwerfen, der Apostel den Beruf hatte. Die Zusammenstellung ὑπακοὴ πίστεως ist ein Oxymoron, eben weil der Glaube eigentlich zum Gehorsam einen Gegensatz bildet. Die Heiden sollten zum Gehorsam gegen den Glauben gebracht werden, d. h. sie sollten sich an das im Glauben an Christum erschienene neue Lebensprincip demüthig und vertrauend hingeben.

***) Röm. 6, 14 u. 22; 8, 2; Gal. 8, 1 f.; 2 Kor. 3, 17.

keit, welche der Mensch als solcher bewirkt, sondern welche er als diejenige Gottes hat oder empfängt*). Denken wir uns nun den Glauben als aufnehmendes und aneignendes Organ dessen, was eigentlich Gottes ist: so muß auch seine Thätigkeit ursprünglich demjenigen Vermögen angehören, welches in dem Menschen als solchem unmittelbar auf Gott bezogen ist. Ist dieses — wie wir nachgewiesen — das Gewissen, so muß der Glaube auch bei Paulus eine Form der Gewissensthätigkeit des Menschen in Beziehung auf Gott sein. Allerdings unterscheidet der Apostel das Gewissen vom Glauben, aber so, daß die Stammverwandtschaft beider gerade dadurch bekräftigt wird. Ist es doch das Gewissen, vermittelst dessen die Heiden sich ihres Verhältnisses zu Gott bewußt werden**); das Gewissen, dessen Energie bewirkt, daß ein Theil der korinthischen Christen beim Genusse des Götzenopfers sich einer Verletzung des Gotfesbewußtseins anklagt***); das Gewissen, welches dem Apostel die unerschütterliche Ueberzeugung von seiner Gemeinschaft mit dem heiligen Geiste verleiht†); das Gewissen, welches ihm das Zeugniß giebt, daß sein Wandel der Heiligkeit und Lauterkeit Gottes angemessen sei††). Der Apostel beruft sich an diesen Stellen auf das Gewissen und nicht auf den Glauben, weil an denselben von der Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf Gott, wie es als solches ist, die Rede ist, während der Glaube das auf die Offenbarungsthätigkeit Gottes bezogene Selbstbewußtsein voraussetzt. Weil nun aber das letztere mit dem ersteren im Grunde wesentlich eins, weil der Glaube nur eine gesteigerte Aktion des Gewissens ist, darum können die Begriffe „Gewissen" und „Glaube", wie z. B. Röm. 14, 23, auch geradezu mit einander vertauscht werden, und der Apostel

---

*) *Δικαιοσύνη θεοῦ*: Röm. 1, 17; 3, 21; 10, 3; 2 Kor. 5, 21; sie ist, weil sie Gottes ist (Gen. auctoris), *ἐκ θεοῦ*, Phil. 3, 9, nicht *ἰδία*, vom Menschen, Röm. 10, 3. Sie ist darum auch *παρὰ τῷ θεῷ*, Gal. 3, 11, oder *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, Röm. 3, 20.

**) Röm. 2, 15.

***) 1 Kor. 8, 7.

†) Röm. 9, 1.

††) 2 Kor. 1, 13. Vgl. 1 Petr. 2, 19 den bezeichnenden Ausdruck *συνείδησις θεοῦ*, d. h. das Gewissen, dessen Gegenstand Gott, das auf Gott (als solches) bezogen ist.

gebraucht an der letzteren Stelle nur darum den, scheinbar angemessenen, des Gewissens nicht, weil er eigentlich von dem *glaubigen*, d. h. (14, 6 ff.) auf die Person Christi bezogenen, Gewissen redet.

Wenn daher der Apostel ausführt, daß der Christ gerechtgesprochen sei *aus*, *im* oder *durch* den Glauben, so kann das im Grunde nur heißen: Gott beurtheile die Gewissensstellung des Sünders zu ihm als eine solche, *welche jenem die Theilnahme an der durch Christum geschehenen Versöhnung verbürge*. Insofern dieses Urtheil Gottes mit Beziehung auf Glaubige schon innerhalb des alten Bundes ausgesprochen wurde, ist die Thatsache der Rechtfertigung allerdings nicht erst mit der Thatsache der Versöhnung in Christo eingetreten. In Abraham, dem Glaubensvorbilde des alten Bundes, war es die, trotz der größtmöglichsten sinnlichen Unwahrscheinlichkeit unerschüttert gebliebene, *Gewissensüberzeugung*, daß Gott sein Wort halten, d. h. seinen ewigen Heilswillen aller Hindernisse ungeachtet zeitlich ins Werk setzen werde, welche ihm als Gerechtigkeit angerechnet wurde*). In dem Glaubigen des neuen Bundes ist es die, trotz der nur mit der vollkommenen Gerechtigkeitserfüllung sich zufrieden gebenden Gesetzesforderung, unerschüttert bleibende *Gewissensüberzeugung*, daß die von Gott in Christo gestiftete Versöhnung, die höchste Offenbarung seines ewigen Heilswillens, dem Sünder den reellen Heilsbesitz zuwenden werde, welche vor Gott als Gerechtigkeit gilt.

Allein hier fragt sich nun, wie denn vermittelst der Glaubensgerechtigkeit die Erlösung sich thatsächlich in dem Sünder vollziehe? Zur Beantwortung dieser Frage ist nöthig die Rechtfertigung von der Versöhnung genauer zu unterscheiden. Beide sind (mittelbare) Thätigkeiten Gottes: die letztere die *Aufhebung* der zwischen Gott und der *Menschheit* in Folge der Sünde eingetretenen *Spannung* durch Christum, insbesondere durch dessen Leiden und Sterben; die erstere die *Herstellung* einer neuen, durch gesteigerte Gewissensaktion vermittelten, *Gemeinschaft* zwischen Gott und dem *einzelnen Subjecte*. In der *Versöhnung* bezieht

---

*) Röm. 4, 18 ff., besonders 21: *Πληροφορηθεὶς ὅτι ὃ ἐπήγγελται δυνατός ἐστιν καὶ ποιῆσαι.*

sich die durch Christum vermittelte göttliche Thätigkeit auf die Menschheit als solche, in der Rechtfertigung auf den Menschen als diesen. Die Versöhnung ist die objective Voraussetzung der Erlösung, die Rechtfertigung die subjective Verwirklichung der Versöhnung. Diese ist auf dem Wege der Sühne, insbesondere durch den im Todesleiden bewährten Gehorsam Christi, zu Stande gekommen; jene kommt durch die Gewissensstellung zu Stande, welche der Einzelne zu Gott in Christo, d. h. zu dem in ewiger Einheit mit Gott vollendeten und dem Sünder insbesondere offenbarungsmäßig sich aufschließenden Personleben Christi, einnimmt*).

Wenn die herkömmliche Dogmatik die dem Glaubigen von Seite Gottes zugesprochene Gerechtigkeit als eine lediglich „imputirte" betrachtet, und den neuen Lebensanfang in jenem nicht als Bestimmungsgrund für das sündenvergebende Urtheil Gottes angesehen wissen will:**) so ist Recht und Unrecht in dieser Anschauung eigenthümlich gemischt. Mit seiner scharfen Antithese gegen die römisch-katholische Lehre: daß der Grund der Rechtfertigung in dem Verhalten des Gerechtfertigten liege, ist der Protestantismus unbedingt im Rechte. Gott spricht den Sünder nicht frei um der Gerechtigkeit des Sünders, sondern um seiner Gerechtigkeit willen, die der Sünder lediglich von Gott empfängt, nicht aber sich selbst verleiht. Und zwar bildet die göttliche Gerechtigkeit, nicht wie sie an sich, sondern wie sie in der Person Christi, d. h. innerhalb der Menschheit, zur vollendeten Erscheinung gekommen ist und sich dem Glaubigen mittheilt, den wahren Grund der göttlichen Freisprechung des letzteren. So wie das durch Christi Person der Menschheit als solcher eingepflanzte neue Leben in einem bestimmten Individuum seinen Anfang genommen hat, wird dasselbe von Gott so behandelt und beurtheilt, wie in der Person Christi die Menschheit von ihm behandelt und beurtheilt wird.

---

*) Die Gleichung der Begriffe Erlösung (σωτηρία) und Rechtfertigung (δικαίωσις) ist bei Paulus leicht ersichtlich; Röm. 5, 9 f.: Πολλῷ οὖν μᾶλλον δικαιωθέντες ... σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς ... ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ. Daher der Ausdruck δικαίωσις ζωῆς 5, 18.

**) Hollaz (ex., 911). Iustificatio absolvitur duobus actibus, privativo et positivo. Ille est non-imputatio, seu remissio peccatorum, hic est imputatio justitiae Christi.

An diesem Punkte ergiebt sich nun aber leicht, daß die herkömmliche Ansicht von der Zurechnung des Verdienstes Christi bei den Glaubigen einer wesentlichen Verbesserung bedarf. Schleiermacher ist mit seinem Beispiele auch hierin vorangegangen. Allein, wenn er die kirchliche Rechtfertigungslehre dadurch fortzubilden versuchte, daß er den göttlichen Rechtfertigungsakt als einen abstrakt allgemeinen faßte, welcher sich innerzeitlich allmälig realisirt, und in eine solche Verbindung mit der Bekehrung brachte, daß die Rechtfertigung eigentlich nur die Gott zugewandte Seite derselben, d. h. das Bewußtsein des Bekehrten, ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens und der göttlichen Liebe zu sein, ausdrückt, so ist dieser Versuch mit Recht auf Widerspruch gestoßen. Die Rechtfertigung ist ihm unverkennbar Eines und Dasselbe mit der schöpferischen Mittheilung der Seligkeit Christi*). Damit verwechselt er aber, auf eine weder im Gewissen noch in der Schrift begründete Weise, den Begriff der Rechtfertigung mit dem der Bekehrung. Vermittelst der Rechtfertigung tritt nicht, wie Schleiermacher annimmt, der Mensch in ein besonderes Verhältniß zu Gott, sondern umgekehrt Gott in ein besonderes Verhältniß zu dem Menschen; sie ist nicht eine That des Menschen Gott gegenüber, sondern vielmehr eine That Gottes dem Menschen gegenüber. Es ist der Mensch, welcher vermittelst des Glaubens die Selbstdarbietung Gottes in Christo ergreift und in die Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser tritt. Die Rechtfertigung ist demzufolge die Verwirklichung der Versöhnung in dem Subjecte, welches mit seinem Gewissen das durch Gott in Christo angebotene Heil sich zueignet. Jeder Versuch, die göttliche Initiative in dem Rechtfertigungsakte zurückzustellen oder sie gar auf den Menschen zu übertragen, ist eine Annäherung an den pelagianischen Irrthum.

Wenn nun aber die kirchliche Lehre in der Rechtfertigung die Versöhnung nicht wirklich werden läßt, wenn vermöge derselben nicht mit dem Gerechtfertigten, sondern lediglich mit Gott in Beziehung auf denselben eine Veränderung vorgeht, wenn nur die Wirkung, nicht aber die Ursache der Sünde durch sie auf-

---

*) Der chr. Glaube, §. 107—109.

gehoben wird:*) dann begegnen wir damit einem tiefgreifenden, mit der herkömmlichen Heilslehre überhaupt auf's Engste zusammenhängenden Irrthum, durch welchen auch Schleiermacher sich zur Aufstellung des entgegengesetzten Irrthums veranlassen ließ.

Wie nach dem überlieferten Dogma die Sünde des ersten Adams dem zur ethischen Selbstentscheidung noch nicht befähigten Menschen — man weiß ethisch nicht aus welchen Gründen — als Ungerechtigkeit zugerechnet werden soll: so soll das Verdienst des zweiten Adams dem in Beziehung auf seine sündliche Wesensbeschaffenheit noch völlig unveränderten Menschen — man weiß ethisch ebenfalls nicht warum — als Gerechtigkeit angerechnet werden. Nach dieser Vorstellung urtheilt die rechtfertigende göttliche Thätigkeit nicht nach ethischen Motiven, und verletzt insofern eben so sehr das zum Glauben fortgeschrittene Gewissen, als sie sich mit der Schriftlehre in einen bedenklichen Widerspruch setzt. Daß das Gewissen im Glauben sich des göttlichen Rechtfertigungsaktes immer zugleich auch als einer im Menschen vollzogenen Rechtfertigungswirkung bewußt wird: das ist eine Erfahrungsthatsache. Der Glaubige hat in der Rechtfertigung zwar zunächst ein neues Bewußtsein von Gott, aber eben dadurch auch ein neues von sich gewonnen. Und dasselbe bezeugt uns eine gewichtige Reihe von Beispielen der h. Schrift.

Oder war etwa Abraham, welchem die Unerschütterlichkeit seines Vertrauens als Gerechtigkeit angerechnet wurde, Pinehas, welcher seine Rechtfertigung einer kühnen Glaubensthat verdankte, der kleine Kern in Israel, welchem Gott um seiner in der Verbannung bewiesenen Treue willen Sündenvergebung zusicherte, waren die Mühseligen und Beladenen, welche vermöge einer energischen innern sittlichen Entscheidung sich von den löcherichten Brunnen der pharisäischen Werkgerechtigkeit hinweg im Glauben dem Kreuze Christi zuwandten, war die Wolke von Glaubens-

*) Hollaz (ex., 927): In justificatione reatus culpae et poenae ex peccato resultans, non stirps aut radix peccati tollitur. — Peccator beneficio justificationis mutatur extrinsece. ratione status, in quantum a Deo judice justissimo, sed per Christum reconciliato, e statu peccati et irae in statum gratiae et justitiae transfertur . . . quae actio cum sit extra hominem in Deo, non potest hominem intrinsece mutare.

zeugen, an welche der Hebräerbrief erinnert, waren alle Diese nach ihrer Rechtfertigung durch den Glauben in sich ganz dieselben geblieben, welche sie vorher gewesen waren, als ihnen das Bewußtsein ihrer Gnadengemeinschaft mit Gott noch nicht aufgegangen war? *) . . Der Glaube ist eben, weil ein sittlich zurechenbares, darum auch ein sittlich selbstverantwortliches, Verhalten des Menschen zu Gott. Ist er auch nicht der objective Grund, so ist er doch die subjective Bedingung der Rechtfertigung des Menschen, und das Subject hat nur insofern persönlichen Antheil an dem Werke der Versöhnung, als es vermöge einer neuen Gewissensstellung an dem versöhnenden Personleben Christi Antheil genommen, und das in Christo menschheitlich wirksam gewordene neue göttliche Lebensprincip in sich aufgenommen hat. Dieses neue Anfangsleben rechnet Gott dem Glaubigen, als ob es schon die Lebensvollendung wäre, zu, er beurtheilt und behandelt dasselbe, wie unser Lehrsatz aussagt, um der Vollkommenheit des darin wirksamen Personlebens Christi willen proleptisch so, als ob es schon vollkommen wäre.

Demnach ist es also bei der Rechtfertigung die Gnade Gottes, und diese allein, welche in dem glaubigen Personleben zur Selbstverwirklichung gelangt. Hätte Christus, als der ewig von Gott vorhergesehene und die göttliche Idee der Menschheit vollkommen offenbarende Mensch, vermöge seiner schlechthinigen Einheit mit dem Vater nicht die Macht der Sünde in seinem Tode verurtheilt, nicht die Herrlichkeit des Heils in seinem Leben geoffenbart; wäre in ihm die Menschheit nicht dem Principe nach mit Gott versöhnt; würde er nicht einem Jeden in der That darbieten, was er für die Menschheit im Principe erworben hat, so daß Gott in ihm die Menschheit in ihrer Gesammtheit als eine wiederher-

*) Man vgl. besonders die Beschreibung des Glaubensbegriffes im Hebräerbriefe 11, 1, wo der Glaube als ὑπόστασις, d. h. als wesenhafte Kraft im Menschen, geltend gemacht wird, und aus den angeführten Beispielen erhellt, daß er Quelle gottseliger Thaten war. Mit Recht hat sich Hofmann (a. a. O. I, 637) noch neuerlich gegen die Annahme erklärt, daß zwischen dem Glaubensbegriffe des Paulus und des Hebräerbriefes ein wesentlicher Unterschied bestehe. Daß dieß nicht der Fall ist, beweist besonders auch die Verwandtschaft der Beweisführung Röm. 4, 13 ff. und Hebr. 11, 8 ff.

gestellte anzuschauen vermag: so wäre die Rechtfertigung gar nicht möglich. Es ist also nicht der Mensch, der sich selbst rechtfertigt, sondern Gott allein, durch welchen in dem Menschen die Rechtfertigung bewirkt wird. Gleichwohl muß der Mensch von seiner Seite eine Bedingung erfüllen, damit die rechtfertigende Gnade Gottes in ihm wirksam werden kann. Vom innersten Punkte seiner Persönlichkeit, vom Gewissen aus, muß er sich Gott zuwenden, damit muß er sich zugleich von der ihn bestimmenden Macht der Sünde und der Welt abwenden; im tiefsten Grunde seines Personlebens muß ein Lebensumschwung zu Stande kommen; er muß glauben. Die göttliche Gnade als versöhnende geht dem Glauben voraus; Gott ist beim Werke der Erlösung der urhebende. Aber als rechtfertigende fällt die Gnade mit dem Glauben in Eins zusammen. Mit dem innersten Wendepunkte, der in der menschlichen Personentwicklung durch den Glauben bedingt ist, kommt die göttliche rechtfertigende Thätigkeit zu ihrer Geltung. Sie ist aber eben darum nicht, wie die ältere Dogmatik annimmt, eine Thätigkeit lediglich Gottes, sondern eine Thätigkeit Gottes im Menschen, die eine That des Menschen selbst zu werden bestimmt ist*).

§. 109. Unsere bisherige Untersuchung hat uns somit zu einem bestimmten Ergebnisse geführt. Der Glaube ist seinem Wesen nach eine gesteigerte Gewissensstellung zu Gott, die vermöge einer unmittelbaren Bezogenheit des Subjectes auf das Personleben Jesu

Die prophetische Thätigkeit Christi.

*) Hundeshagen (der deutsche Protestantismus, 30 f.): „Der langmüthige und barmherzige Gott nimmt das aus der Gemeinschaft mit Christo in dem Gläubigen angelegte Princip für die Reihe der Evolutionen, die sich daraus organisch entwickeln sollen, in gnadenvoller Anschauung die Potenz für die unendliche Summe der Aktionen, den Keim, die Knospe für die Frucht.“ Martensen (d. chr. Dogm., §. 230): „Die Rechtfertigung beruht darauf, daß das Individuum durch Christum in das wahre Grundverhältniß gesetzt ist, und darum von Gott als gerecht angeschaut werden kann. . . . Der Glaube ist einem Senfkorn zu vergleichen, einem kleinen, unansehnlichen, aber fruchtbaren Samenkorn, das die Fülle einer ganzen Zukunft in sich schließt. In seiner gnadenreichen Anschauung sieht Gott im Samenkorn die künftige Frucht der Seligkeit, in dem reinen Willen das realisirte Ideal der Freiheit.“

Christi zu Stande kommt, und also ein potenzirtes Gewissensverhältniß zu der Person Jesu Christi selbst. Noch haben wir aber genauer zu zeigen, auf welchem Wege der Glaube in dem sündlich beschaffenen Personleben zu Stande kommt, und wie er als ein principiell neuer Lebensanfang bewirkt wird?

Das Gewissen als eine Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein, wie es dem Menschen als solchem angehört, drückt ein rein menschliches Verhalten zu Gott aus. Der Glaube dagegen, als eine Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf das Gottesbewußtsein, wie sie der Mensch als solcher noch nicht besitzt und nicht zu besitzen vermag, sondern wie sie ihm mitgetheilt wird vermittelst offenbarender heilsgeschichtlicher Einwirkung Gottes, drückt ein heilsgeschichtlich erneuertes Verhältniß des Menschen zu Gott aus. Es hat also damit seine Richtigkeit, daß der Glaube weder eine Tugend, noch ein Werk, noch ein Verdienst des Menschen*), sondern eine Wirkung Gottes, und zwar nicht Gottes wie er an sich, sondern vermöge seiner Selbstoffenbarung in dem Gewissen des Menschen ist. Deßhalb ist nur da, wo Offenbarung ist, Glaube möglich. Weil Christus die vollkommene persönliche Selbstoffenbarung Gottes innerhalb der Menschheit ist: darum hat auch er den Glauben in vollkommenster Weise wirken müssen. Wie er denselben vermittelst seines Personlebens gewirkt hat und noch immer wirkt: das ist der Gegenstand unserer näheren Untersuchung.

Es ist, wie unser Lehrsatz aussagt, das prophetische und königliche Amt, durch welches Christus sein Personleben auf Erden noch immer fortsetzt. Da der Glaube eine Wirkung des Personlebens Christi ist, so ist das Zustandekommen von Glaubigen durch die Selbstmittheilung seines Personlebens schlechthin bedingt. Die lediglich geschichtliche Erscheinung Christi auf Erden hat eine allgemeinere erlösende Wirkung nicht auszuüben

*) In dieser Beziehung hat sich Melanchthon in der Apologie nicht unmißverständlich ausgedrückt, wenn er (III, 106) sagt: Illa virtus justificat, quae apprehendit Christum, quae communicat nobis Christi merita, qua accipimus gratiam et pacem a Deo. Haec autem virtus fides est. Unter „die hohen und nöthigen Tugenden" recipirt Melanchthon den Glauben, Corp. Ref. VI, 910, 928.

vermocht. Vielmehr bedurfte es für dieselbe des Unterganges im Tode und der Verklärung in der Auferstehung und Erhöhung, um jene Wirkung in weiteren Kreisen hervorzubringen und sie aufs Höchste zu steigern*). Die erlösende Thätigkeit Christi war nun aber gleich anfänglich vermittelt durch die Wirksamkeit seines, die Wahrheit des Heils offenbarenden, **Wortes**, und dieses erhielt seine Kraft von der Mitwirkung des dasselbe begleitenden **Geistes**. Und weil nun gerade die beiden Organe, durch welche die erlösende Wirksamkeit des Personlebens Christi auf Erden bedingt ist, sein Wort und sein Geist, das erstere bei seinem Hingange zurückgelassen und durch seine Apostel ausgelegt, der letztere nach seiner Erhöhung in der Fülle gesendet und in der Gemeinde wirksam geworden ist: so ist das Personleben Christi durch dessen Hingang in die Herrlichkeit nicht nur der Menschheit nicht entzogen worden, sondern Christus lebt, bis der göttliche Heilszweck vollständig erfüllt sein wird, in seinem Worte und Geiste mit gegenwärtiger Kraft und Wirksamkeit unter uns fort**).

Christus hat also auf Erden die erlösende Kraft seines Personlebens zunächst **durch sein Wort** mitgetheilt und theilt sie noch immer dadurch mit. Wenn wir, im Anschlusse an den herkömmlichen Sprachgebrauch, seine lehrende Thätigkeit eine prophetische nennen, wiewohl er selbst sie niemals so bezeichnet hat***), so darf dabei nicht übersehen werden, wie wesentlich sie sich von derjenigen der alttestamentlichen Propheten unterscheidet. Ist es auch nicht richtig, daß die **Quelle** der prophetischen Lehre lediglich das **Gesetz** gewesen sei†), da sich ja die Propheten häufig

*) Vgl. 2 Kor. 5, 16: *Εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.*

) **Quenstedt (systema, III, 218): Revelavit . . . voluntatem divinam evangelicam ac legem Salvator partim **immediate**, partim **mediate**. Immediate quando ipse . . . in **propria persona** Ecclesiam suam tempore ministerii per triennium et semestre docuit et informavit, suosque dicipulos, futuros Ecclesiae catholicae doctores, instituit. Mediate, quando **vicaria opera** usus est **Apostolorum et eorum successorum**, per quos Christus docendi munus continuavit, adhuc continuat et ad finem usque mundi continuabit.

***) Hat er doch selbst noch seinen Vorläufer Johannes Matth. 11, 9 *περισσότερον προφήτου* genannt.

†) **Schleiermacher**, der chr. Glaube, II, §. 103, 2.

auf unmittelbare Offenbarungen Gottes beriefen, so haben doch dieselben ihrer Lehre niemals eine erlösende Wirkung zugeschrieben, sondern sich darauf beschränkt, den Trost der Erlösung, als einer zukünftigen gottverordneten Thatsache, vorauszuverkündigen. Im Unterschiede hievon legt Christus seiner Lehre ohne Weiteres erlösende Kraft bei*). Eben deßhalb ist sie auch unvergleichlich und einzigartig. Sein Wort ist sein in die symbolisirende Thätigkeit des Erkennens umgesetztes Personleben selbst, es ist die Wirklichkeit der göttlichen Selbstoffenbarung in der Form der menschlichen Gedankenbildung. Daher kann es auch keinen anderen Inhalt als die erlösende Wirkung seines Personlebens haben. Er lehrte so, wie er war, und er war so, wie er lehrte.

Insofern ist es denn auch unangemessen zu sagen, daß Christus das „Gesetz" gelehrt habe. Weil er, was er lehrte, zugleich war, d. h. der eigenthümliche heilsmittlerische Inhalt seines Personlebens: so konnte er auch nichts anderes lehren als das Evangelium, d. h. die Erlösung, und das Gesetz war lediglich die Voraussetzung, auf welche seine erlösende Wirksamkeit sich gründete. Indem er nämlich in seinem Worte die unmittelbare Einheit seines Personlebens mit dem Vater aufschloß, und sich darin zugleich als die unmittelbare persönliche Einheit mit der Menschheit darstellte, theilte er in demselben sich selbst als Beides, als die vollkommene Selbstoffenbarung des Vaters und die vollkommene Selbstdarstellung der Menschheit mit, und nahm diejenigen, welche den Trost der Gemeinschaft mit Gott und die Hoffnung der Erneuerung der Menschheit aus Gott verloren hatten, in die wiederhergestellte Gemeinschaft mit Gott als Glieder eines wiedergebornen Menschengeschlechtes auf. Es waren demnach nicht leere Worte, die er sprach, sondern was er redete, war Kraft; er lehrte als einer, der Gewalt hat**). Keiner nämlich, der sein Wort vernahm,

*) Joh. 8, 31 f.: Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ, ἀληθῶς μαθηταί μού ἐστε, καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν, καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς; 15. 3: ἤδη ὑμεῖς καθαροί ἐστε διὰ τὸν λόγον ὃν λελάληκα ὑμῖν; 17, 8: ὅτι τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς, καὶ αὐτοὶ ἔλαβον καὶ ἔγνωσαν . . . καὶ ἐπίστευσαν ὅτι σύ με ἀπέστειλας.

**) Matth. 7, 28.

konnte demselben ohne Weiteres sich entziehen; entweder regte es zum Widerspruche auf*), oder es erweckte zum Glauben.

Aber schon von hieraus ergiebt sich, daß das Wort Christi nicht ohne die Mitwirkung des Geistes gedacht werden kann. An und für sich ist das Wort Ausdruck des Geistlebens. Insofern aber Christus, vermöge der Einheit seines Selbstbewußtseins mit dem Vater, als der Sohn, der die persönliche Selbstverwirklichung der göttlichen Idee der Welt war, die einzigartige Berufsaufgabe hatte, die Welt für Gott zu gewinnen, war es der Geist Gottes selbst, oder der h. Geist, der in seinem Worte wirkte. Das Selbstbewußtsein Gottes, welches die durch die Sünde von Gott getrennte Welt als eine solche weiß und will, die wieder für Gott werden soll, ist das Selbstbewußtsein Gottes von sich als des heiligen, und darum als des heilenden und heiligenden, Geistes**). Wie daher das Wort Christi im Allgemeinen den Inhalt seines Geistlebens ausdrückte, so bezeichnete es insbesondere den Inhalt seiner Berufsaufgabe in Betreff der Wiederherstellung der durch die Sünde aus der Gemeinschaft mit Gott getretenen Welt.

Hier begegnen wir aber einer Schwierigkeit. Wenn wir im Vergleiche zu den Zeitgenossen Christi mit Beziehung auf seine erlösende Wirksamkeit nicht im Nachtheil uns befinden sollen: so muß die vermittelst seines Wortes und Geistes während seiner Erhöhung ausgeübte Wirksamkeit derjenigen, die er während seiner Erniedrigung ausübte, mindestens gleich sein. Nun scheint aber seiner derzeitigen Thätigkeit die Bedingung seiner persönlichen Gegenwart zu mangeln. In dieser Beziehung hat es schon etwas Beruhigendes, daß er selbst während seines Erdenlebens seine leiblich-persönliche Einwirkung nicht als eine unerläßliche Bedingung seiner Erlöserwirksamkeit betrachtet, sondern seine Jünger als vollgültige Organe nicht nur seiner Lehrthätigkeit, sondern auch seiner Wunderwirksamkeit ausgesendet hat***). Aber noch bedeutungsvoller ist es, daß er bei seinem Abscheiden von der Erde seinen Jüngern die Vollmacht, in seinem Namen heilskräftig zu han-

*) Deßhalb heißt der Unglaube auch ἀπείθεια Joh. 3, 36; Röm. 11, 30.
**) S. oben, S. 581.
***) Matth. 10, 1 f.

deln, ertheilt hat *). Diese Vollmacht Christi wird zwar in schriftwidriger Weise mißdeutet, wenn seine Apostel und Jünger ohne Weiteres als die unmittelbaren Stellvertreter und Träger seiner heilsmittlerischen Macht und Würde angesehen werden wollen **). Einen Stellvertreter Christi auf Erden kann es aus einem doppelten Grunde überhaupt nicht geben. Einmal nicht wegen der Einzigartigkeit des Personlebens Christi, das, weil es nur in seiner Unmittelbarkeit erlösend wirkt, durch das Dazwischentreten einer ihm untergeordneten Persönlichkeit nothwendig in seiner Wirksamkeit abgeschwächt werden müßte. Sodann auch nicht, weil er nach seinem leiblichen Weggange von der Erde bis zum Abschlusse des Weltverlaufes die Gegenwart seines Personlebens auf Erden verheißen hat, von einer Stellvertretung dagegen nur im Falle der Abwesenheit oder Verhinderung des Vertretenen die Rede sein kann. Das Wort und der Geist Christi, jenes, wie es gedankenmäßig sich mitgetheilt hat und urkundlich aufbewahrt worden ist, dieser, wie er lebendig gewirkt hat und noch immer fortwirkt, stellen uns das Personleben Jesu Christi selbst dar. In ihnen ist die unendliche Fülle seiner schöpferkräftigen heilwirkenden Persönlichkeit wirklich enthalten, so weit sie berufen ist, die Menschheit in Gott wiederherzustellen. Daher sollen wir auch nicht sowohl den Personen glauben, welche Christi Wort uns verkündigen, als dem Worte selbst, in welchem Christi heiliger und heiligender Geist fortlebt.

Aus diesem Grunde hat das Lehramt Christi vorzugsweise den Zweck, das Bild seines Personlebens in immer neuen und wahren Zügen der Menschheit zu vergegenwärtigen. Hiezu gehört nun aber nicht nur Das, was er für die Menschheit gewesen ist, sondern auch was er von ihr gefordert hat. Hierin

*) Matth. 28, 18 f.; Luc. 24, 49; Apostelg 1, 7 f.

**) In dem Auftrage Joh. 20, 21 liegt so wenig der Gedanke einer Stellvertretung Jesu durch die Apostel (wie Peronne, praelect. th. I, 87, meint), daß umgekehrt mit den Worten: καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς das Abhängigkeits- und Unterordnungsverhältniß der Apostel in ihrem Verhältnisse zu Christo ausgedrückt ist. Bei 2 Kor. 5, 20: ὑπὲρ Χριστοῦ πρεσβεύομεν ... δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ ... ist von den besonnensten Auslegern die Bedeutung „anstatt" jetzt aufgegeben.

liegt die Ursache, weßhalb die erlösende Wirkung Christi immer von einer verurtheilenden begleitet ist. Nicht als ob es jemals der eigentliche und letzte Zweck der Erlöserwirksamkeit sein könnte, die Welt zu richten*), sondern die Welt richtet, der Personoffenbarung Christi gegenüber, sich immer selbst. Alle diejenigen, welche an den, ihnen vermittelst der Lehrverkündigung vorgebildeten, Christus nicht glauben wollen, erklären, so lange sie in ihrem Unglauben beharren, sich selbst als solche, welche die Trennung von Gott der Gemeinschaft mit Gott vorziehen, und deßhalb auf die Wiederherstellung ihrer wahren persönlichen Würde verzichten. Und so ist es eigentlich das evangelische Wort, welches als ein Wort des Lebens an den Ungläubigen die ertödtende Macht des Gesetzes offenbart.

Wenn in neuerer Zeit zu der prophetischen Thätigkeit Christi auch noch das Wunderthun und das Weissagen gerechnet worden ist**), so erheben sich dagegen nicht geringe Bedenken. Zu der erlösenden Wirksamkeit Christi kann unter allen Umständen nichts gehört haben, was nicht nach seinem Hingange zum Vater in der Menschheit noch fortwirkt. Daß nun seine Lehre noch immer in das Selbstbewußtsein der Menschheit aufgenommen wird, und daß die Menschheit durch sie von der Macht der Sünde und des Todes befreit wird: darüber herrscht kein Streit. Daß aber gegenwärtig noch im Namen Christi Wunder verrichtet und Weissagungen verkündigt werden, das ist zum mindesten streitig, und schwerlich wird Jemand behaupten, daß der wahre Glaube gegenwärtig durch Wunder- oder Weissagungskraft sich zu erweisen habe. Die Kraft, Wunder zu thun und zu weissagen, die Christus im eminenten Sinne besaß, bildet wohl einen Theil seiner persönlichen, nicht aber seiner amtlichen, Begabung und so wenig machte er selbst den Glauben an seine versöhnende und erlösende Wirksamkeit von demjenigen an seine Wunderthätigkeit abhängig, daß er seinen Unwillen über diejenigen, welche nur glauben wollten um seiner Wunder willen, gar nicht zurückhielt***). Das Weissagen

*) Joh. 3, 17.

**) So schon Walch, breviarium th. dogm., 440 sq.; sodann Schleiermacher, a. a. O., II, §. 103 und Andere.

***) Matth. 12, 38 f.; vergl. Joh. 4, 42: *Αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἴδαμεν, ὅτι οὗτος ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου.* Ueber den

kann aber schon deßhalb nicht als eine besondere Aeußerung des prophetischen Amtes Christi angesehen werden, weil es wesentlich zu dem Vorherverkünden der Entwickelung und Vollendung des Reiches Gottes mitgehört und somit einen Theil der Lehrthätigkeit des Erlösers bildet.

Billigen wir es dagegen, daß die erlösende Thätigkeit Christi nicht auf sein prophetisches Amt beschränkt, sondern auch auf das königliche ausgedehnt worden ist, so ist damit auch schon eingeräumt, daß das königliche sich von dem prophetischen Amte nicht trennen läßt *). Eine Trennung beider Aemter ist auch nur auf einem Standpunkte möglich, welcher die Wirksamkeit des erhöhten Christus, durch Uebertragung der absoluten göttlichen Eigenschaften auf seine Personbeschaffenheit, in einer Weise steigert, welche sie von derjenigen des Vaters nicht mehr unterscheidbar macht. Wenn dagegen, wie nach unserer früheren Darlegung, die Persönlichkeit des erhöhten Christus eben so menschlich als diejenige des erniedrigten ist, und wenn sie nicht vermöge unmittelbarer Allmachts-

Ausdruck ἔργα bei Johannes hat Lücke zu Joh. 5, 36 das Richtige gesagt (a. a. O., II, 78): „Vollständig bezeugende Kraft hatte nur das ganze messianische ἔργον Christi, 4, 34; 17, 4, der Inbegriff aller seiner Werke, wodurch seine Doxa, seine Gnade und Wahrheit, sich offenbart, sein Licht und Leben, von dem Heilwunder an, als der äußerlichen Manifestation, gleichsam auf der Peripherie, bis zum innersten Mittelpunkt des geistigen Belebungswerkes, selbst die That des Leidens mitgerechnet.“ Auch Schleiermacher (a. a. O., II, §. 107, 4) giebt zu: „Der Glaube an sein Verhältniß zur messianischen Idee sollte nur aus dem unmittelbaren Eindruck seiner Person hervorgehen“, und behauptet, daß uns „Christi Wunder hinsichtlich unseres Glaubens gänzlich überflüssig sein müssen.“ Wie können sie aber in diesem Falle zu seinem Amte gehören?

*) Dasselbe wird beschrieben (s. Quenstedt, systema, III, 264) als functio Christi θεανθρώπου, qua is secundum utramque naturam . . . ad dextram majestatis exaltatam omnes omnino creaturas in regno potentiae, gratiae et gloriae majestate et virtute infinita, quoad divinitatem ex generatione aeterna, quoad assumptam humanitatem ex personali unione ipsi competente, modo divino moderatur et gubernat. Dagegen reformirterseits z. B. von Heidegger (a. a. O., 163): regnum Christi est, quo is Ecclesiam suam verbo et spiritu suo gubernat et contra omnes hostes tuetur et conservat. Die Unmöglichkeit einer Trennung des königlichen vom prophetischen Amt hat schon Baier (theol. pos., 569) erkannt: officium propheticum cum regno gratiae coincidere videtur.

wirkungen, die innerhalb des diesseitigen heilsgeschichtlichen Verlaufes Zauberwirkungen wären, sondern ganz auf dieselbe Weise wie während seines Erdenlebens, nämlich durch Wort und Geist, wirkt: so wäre es ungehörig zu sagen: Christus habe während seiner irdischen erlösenden Thätigkeit nur als Prophet gelehrt, und erst mit dem Beginne seiner himmlischen als König geherrscht. Hat sich Christus auf Erden niemals selbst als Prophet, so hat er dagegen, und zwar in dem Augenblicke seiner tiefsten Erniedrigung, sich doch als König bezeichnet*). Und zwar beweist eben die letztere Stelle, daß er lediglich vermittelst des Wortes und Geistes, d. h. der Wahrheit, zu herrschen entschlossen war**). Unstreitig ist nun auch die Herrscherthätigkeit die der erlösenden Wirksamkeit Christi wesentlich eignende. Der Zustand des sündigen Menschen ist Unfreiheit, Ohnmacht; derselbe ist ein Gefangener***). Das Werk der Erlösung ist ein Werk der Befreiung von dem Uebergewichte der sinnlich-selbstsüchtigen Naturmacht, unter deren Joch der zur Herrschaft über die Natur geschaffene Geist schmachtet. Wer frei ist — der herrscht, zunächst über sich selbst; wer frei macht — der herrscht — über alle diejenigen, welche ihm ihre Freiheit verdanken. Eben deßhalb, weil von Christo eine erlösende Wirkung auf die ganze Menschheit ausgegangen ist und noch immer ausgeht, weil er der geistige Schöpfer einer neuen Menschheit ist†), ist er schon an und für sich der Herr und König der Menschheit.

Das aber wäre er nicht, wenn er schlechthinige, d. h. ethisch nicht vermittelte, Allmachtswirkungen auf die Menschen ausübte, welche ihm übrigens, da er auch im Zustande der Erhöhung nirgends die Schranken der menschlichen Existenzform durchbricht, auch nicht zustehen; er ist Dieß nur, wenn er in königlicher Kraft seines Wortes und Geistes, aus der unendlichen Fülle seines mit Gott einheitlichen Personlebens, der Welt die Wahrheit lehrt und bezeugt, und dieser freie Bahn macht, durch Zeugniß die Gewissen zu überzeugen††).

---

*) Joh. 18, 37.

**) *Εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ.*

***) Röm. 6, 12 ff. — *δοῦλος τῆς ἁμαρτίας*, V. 10.

†) 2 Kor. 5, 17: *ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις.*

††) 1 Kor. 15, 25.

Daß diese Königsherrschaft Christi vermittelst der Wahrheit in und über der Welt, an welcher auch die Erlösten Theil haben, weil sein Wort und Geist durch sie auf die Welt einwirkt *), keine absolute ist: Das geht schon daraus hervor, daß sie nach dem Ausspruche des Apostels, mit der Besiegung des letzten irdischen Feindes ein Ende haben, und daß dann der Sohn in jeder Beziehung dem Vater unterworfen sein wird **). Weil die herkömmliche Dogmatik nach ihren christologischen Voraussetzungen die wahre Bedeutung jener Stelle nicht anerkennen konnte, hat sie das Aufhören der Herrschaft Christi auf das Aufhören der Einwirkungen seiner Gnade beschränkt ***). Allein hat es denn mit der Annahme der älteren Dogmatik, daß Christus außer dem Königthum der Gnade auch noch ein solches der Macht (Allmacht) und der Herrlichkeit besitze, nicht die eigenthümliche Bewandtniß, daß die Gnade Christi gerade dessen Macht und Herrlichkeit ist? In eben demselben Maße, in welchem das Personleben Christi der Menschheit vermittelst des Wortes und Geistes sich mittheilt und den Widerstand der Sünde überwindet, so daß auf diesem Wege zugleich das Uebel verschwindet, wird Christus auch schon auf Erden verherrlicht und der Sieg seiner Sache vollendet. Und so gar nicht sind es augenblickliche Allmachtswirkungen, welche denselben herbeiführen, daß er vielmehr nur unter sich fortwindenden ernsten Kämpfen und schweren Leiden errungen wird †), und daß es angestrengter Vertiefung im Worte und stärkender Salbung mit dem Geiste bedarf, um auf dem Wege des Heils nicht zu ermatten. Ja, wie sich die Herrlichkeit Christi auf Erden am ergreifendsten am Kreuze geoffenbart hat, an welchem der Tod selbst in Leben und der weltmännische Hohn auf sein Königthum in weltgeschichtlichen Ernst

*) Röm. 5, 17; 2 Tim. 2, 12.

**) 1 Kor. 15, 25—28.

***) Ein Beispiel orthodoxistischer Sophistik in der Schriftauslegung findet sich bei Hollaz (exam., 763), der sich dadurch zu helfen sucht, daß die subjectio als eine bloß passive secundum humanam naturam stattfinde. Nimirum Christus qua homo in extremo die . . . subjectus erit Patri, quia palam confitebitur, se omne jus, omnem potentiam, omne dominium Deo Patri acceptum referre. At propterea non cessabit regnum Christi; omnia quippe, extra Deum, illi subjecta erunt!

†) Matth. 5, 11 f.; Röm. 6, 6; 1 Petr. 4, 12 ff.; 2 Tim. 2, 12.

sich verwandeln mußte *): so offenbart sich dieselbe noch immer in den Leidens- und Verfolgungszeiten der Christenheit, in den Tagen, in welchen sein Wort und sein Geist über die trotzigen Mächte der Welt, der Glaube seiner Jünger über den Unglauben ihrer Gegner, zuletzt den Sieg behält**).

Giebt es doch auch in der That kein kräftigeres Zeugniß von der Wahrheit des Evangeliums Christi als die Bewährung seiner königlichen Macht. Je allgemeiner sein Wort auf Erden sich verbreitet, desto ausgedehnter wird auch sein Reich. Dafür, daß er zur Vollbegründung seines Reiches innerhalb der Menschheit noch anderer Mittel und Kräfte bedürfe, als der Predigt seines Evangeliums, des Zeugnisses seines Geistes, der Salbung seiner Gemeinde, findet sich weder in dem Gewissen, noch in der Schrift ein Zeugniß.

Wenn F. Socinus der Meinung ist, daß die Engel die Vollendung des Reiches Christi hauptsächlich herbeiführen helfen, so heißt das doch lediglich auf endliche Ursächlichkeiten zurückführen, was schrift- und erfahrungsgemäß nur aus den in Christo persönlich erschienenen Kräften der göttlichen Wahrheit und des göttlichen Lebens abgeleitet werden darf***). Daß jedoch die königliche Herrschaft Christi einmal ein Ende nehmen muß, das steht mit der ganzen Bestimmung seiner erlösenden Thätigkeit in engem Zusammenhange. Kann er doch nur auf so lange Vermittler der Wahrheit sein, als noch ein Gegenstand der Vermittlung für ihn vorhanden ist. Weil er, der so entschieden erklärt hat, daß er nur die Verherrlichung des Vaters suche, nicht zur Verherrlichung seiner eigenen Person gesandt ist, so muß er, in dem Augenblicke, wo der ewige Zweck der Schöpfung erfüllt und die Menschheit durch ihn ein vollkommenes Abbild der Gottheit geworden ist, mit der durch ihn erlösten Menschheit unter die ausschließliche, von keinen Widerstandskräften mehr beeinträchtigte, Weltherrschaft des einigen Gottes zurücktreten. Dieser hört freilich auch dann nicht auf der drei-einige zu sein, sofern er als Vater

---

*) Matth. 27, 37: *καὶ ἐπέθηκαν . . . τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην: Οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.*

**) 1 Joh. 5, 4: *Αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν.*

***) Vergl. chr. religionis inst., opera I, 656.

sich als ewiger Grund, als Sohn als gegenwärtiges Leben, als Geist als unendlicher Zweck der durch ihn verklärten Welt weiß.

Die höchste Bedeutung d. Glaubens.

§. 110. Jetzt erst ist es uns möglich, ein abschließendes Urtheil über die im Glauben sich manifestirende erlösende Wirksamkeit Christi abzugeben. Der Glaube wird durch das Wort und den Geist Christi gewirkt, und entspringt daher aus der Predigt*), deren Verkürzung oder Zurückstellung in der Gemeinde einer Hemmung oder Unterdrückung der erlösenden Wirksamkeit Christi gleichkommt. Das Bild von Christo, welches die Predigt in ergreifender Rede mitzutheilen den Beruf hat, muß zunächst in das Geistleben der Zuhörer aufgenommen werden. Zu diesem Zwecke genügt es nicht, ihrer Einwirkung bloß keinen äußeren Widerstand entgegenzustellen, sondern es ist dazu die entgegenkommende Richtung der Persönlichkeit von dem innersten Punkte des Geistlebens, dem Gewissen, aus erforderlich.

Diese ist noch nicht Glaube selbst, sondern nur die erste Bedingung desselben. Deßhalb giebt es keine Möglichkeit, Glauben zu bewirken, so lange das Gewissen noch nicht erwacht ist. Das Gewissen umfaßt nicht, aber bedingt den Glauben. Die Gewissensverhärtung ist ein schlechthiniges Hinderniß der Glaubenserweckung. Insofern zeigt sich schon an diesem Punkte in der hergebrachten Lehre vom Glauben ein bedenklicher Mangel. Es ist eine thatsächlich irrthümliche Meinung, daß der Glaube in einer Aktion des Verstandes oder des Willens seinen Ursprung nehme. Auch der scharfsinnigste Verstand, der kräftigste Wille ist zur Hervorbringung einer Glaubenserweckung unfähig, wenn die Gewissenserregung fehlt. Ohne diese wird der Verstand zum kalten Sophisten, welcher der Predigt des göttlichen Wortes spottet, und der Wille zum eisernen Panzer, an dem ihre Wirkung abprallt. Nur ein durch das Gewissen normirtes Denken und Wollen kann wirklich zum Glauben führen. Diese beiden Funktionen des Geistes sind ohne Zweifel dem Gewissen unentbehrlich, weil die Offenbarung nicht mittelbar, sondern in der Form

*) Röm. 10, 17; 1, 16; 1 Kor. 1, 23 f.; 2, 4; 2 Kor. 1, 22; 1 Thess. 1, 5 u. s. w.

von Gedanken und Thatsachen mit dem Gewissen in Berührung tritt. Aber Denken und Wollen sind weder Gewissens- noch Glaubensaktionen, wie man gewöhnlich annimmt, sondern vermitteln nur den Offenbarungsinhalt dem Gewissen und dem Glauben. Die Kunde von dem Heile in Christo muß denkend in die Vernunft aufgenommen, wollend dem Herzen angeeignet werden, damit sie den Glauben bewirke. Aber schon, daß die Vernunft sie lauter denkt, und daß der Wille sie ernstlich will, ist nicht mehr das Verdienst der Vernunft und des Willens, sondern des Gewissens, unter dessen Einfluß Vernunft und Wille ihre Funktionen annäherungsweise normal verrichten. Der gewissenlose Verstand wird das Bild der Heilswahrheit verfälschen, der gewissenlose Wille verwünschen.

Demgemäß ist also der Glaube, anstatt zunächst eine Aktion des Verstandes, sodann des Willens, weder eine Aktion des Verstandes, noch des Willens, sondern ein Produkt der Gewissensthätigkeit, durch welche die zur Aufnahme des endlichen Wahrheitsbildes erforderlichen beiden Geistesvermögen die normale Disposition erhalten. Eben darum darf nun auch das Wahrheitsbild, wenn eine heilskräftige Wirkung durch dasselbe hervorgebracht werden soll, nicht in der Region des Denkens und Wollens verbleiben. Das Lehrsystem, der Cultusakt, als solche, erlösen nicht nur nicht, sondern verwandeln sich unter Umständen in Hindernisse der Erlösung. Die Resultate jener beiden Geistesvermögen können nur dazu dienen, den Offenbarungsinhalt dem Gewissen zu übermitteln, damit er von diesem in unmittelbares Gottesleben zurückversetzt werde. Erst dieses innere Gottesleben ist der Glaube. Demzufolge ist er an sich weder ein Wissen, noch ein Wollen, sondern ein unmittelbares Erleben und Erfahren göttlicher Selbstoffenbarung innerhalb der Region des auf das Gottesbewußtsein bezogenen Selbstbewußtseins.

Unter dieser Voraussetzung ist es denn auch möglich, daß Solche, welche ein nur geringes Maß von theologischem Wissen besitzen und mit einer beschränkten Zahl von gottesdienstlichen Uebungen sich begnügen, einen starken Glauben, und daß umgekehrt im theologischen Wissen äußerst correkte, im öffentlichen Gottesdienste äußerst eifrige, Personen einen sehr schwachen Glauben haben. Der Glaube — wie wir ihn beschrieben haben —

ist mit einem Worte: Leben, nämlich: das innere Leben des Geistes in seiner erneuerten Gemeinschaft mit Gott, ein Leben, welches nicht in Gedanken oder Entschließungen, sondern in dem Bewußtsein innigster Vereinigung unseres Geistlebens mit dem göttlichen an sich wirksam ist *).

Unstreitig soll nun der Glaube nicht bloß innerlich bleiben, sondern in dem Gesammtleben der von ihm ergriffenen Persönlichkeit sich auswirken und in seinen Wirkungen auch Anderen sich mittheilen. Das ist nur dadurch möglich, daß er vermittelst der symbolisirenden Thätigkeit des Denkens, Wollens und Fühlens seinen Inhalt auch zur äußeren Darstellung bringt. Vermittelst der Denkarbeit kommt die Glaubensüberzeugung in dem Glaubensbekenntnisse, vermittelst der Willensarbeit kommen die Glaubenswerke in dem Glaubenswandel, vermittelst der Gefühlsfunktion kommt der Glaubenseifer in der Glaubensgemeinschaft zur Erscheinung. Bekenntniß, Wandel, Eifer sind aber nicht der Glaube selbst, sondern nur Manifestationen desselben, und da die Möglichkeit vorhanden ist, daß diese Manifestationen ohne die Wahrheit eines innern Glaubenslebens auftreten, so ist die Schlußfolgerung von den äußern Zeichen auf das wahre Wesen des Glaubens in vielen Fällen trügerisch. Das innerste Heilsleben der Person ist ein lediglich Gott bekannter Punkt, und es gehört dem Subjecte ausschließlich an. Indem vermittelst der Gewissensberührung mit dem verkündigten Personleben Christi im innersten Lebensmittelpunkte der Persönlichkeit eine göttliche Lebensmittheilung stattfindet, wird die durch die Sünde unterbrochene Gemeinschaft mit Gott dort wirklich und wesenhaft wiederhergestellt; es ist nunmehr eine thatsächliche Bürgschaft für die sittliche Erneuerung des Menschen und damit auch des menschlichen Gesammtlebens gegeben. Wer wollte da von irgend einem Verdienste des Menschen reden, wo der Mensch schon im Gewissen Alles lediglich von Gott hat, und durch Wort und Geist im Glauben Alles lediglich von ihm empfängt? Aber eben darum, weil der Glaube wesentlich eine Gewissensaktion ist, ist er auch wesentlich ein wahrhaft menschlicher Vorgang. Im Gewissen ist der Mensch

*) Röm. 8, 16: *Αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ.* Vergl. noch V. 26.

wahrhaft bei sich selbst, in seiner eigenen Innerlichkeit, unabhängig von den Einwirkungen der organischen Natur und Welt. Eben darum wird er auch im Glauben, als einer durch Offenbarungsmittheilung potenzirten Gewissensaktion, sich seiner Freiheit und Wahrheit noch weit herrlicher als in der einfachen Gewissensthätigkeit bewußt. Ist doch der Glaube das Leben des in und durch Gott erneuerten und auf dem Wege der Wiederherstellung begriffenen Gewissens. In dem Glauben allein, wie der Protestantismus mit vollem Rechte behauptet, ist der Mensch seiner Erlösung von der Sünde wahrhaft gewiß. Der Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat, und noch immer überwindet.

Drittes Hauptstück.

Von der Wiederherstellung der menschlichen Gemeinschaft in Gott.

Siebzehntes Lehrstück.

Das Wesen der Kirche.

*Cyprian, de unitate ecclesiae. — *Augustinus, de unitate ecclesiae. — *Hus, tractatus de ecclesia. — *Luther, von den Concilien u. Kirchen. — *R. Rothe, die Anfänge der christl. Kirche in ihrer Verfassung, 1837, 1. — *Petersen, die Idee der christl. Kirche, 3 Bde., 1839 f. — Löhe, drei Bücher von der Kirche, 2 A., 1845. — Delitzsch, vier Bücher von der Kirche. — Kliefoth, acht Bücher von der Kirche. — *J. Müller, die unsichtbare Kirche (deutsche Zeitschrift, 1850. Nov.). — Münchmeyer, das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, 1854. — Köstlin, Luther's Lehre von der Kirche, 1853. — *Rückert, ein Büchlein von der Kirche. — Möhler, die Einheit der Kirche. — *Ritschl: über die Begriffe: sichtbare und unsichtbare Kirche (Theol. Stud. u. Krit., 1859, 2, 189 ff.). — Mein Artikel „Kirche" (Herzog, Realencyklopädie, Band VII). — Stahl, die lutherische Kirche und die Union, 1859.

In Folge des vermittelst des Glaubens der Menschheit sich mittheilenden Personlebens Jesu Christi entsteht ein

neues, gottgemäß sich entwickelndes, menschheitliches Gesammtleben, die Gemeinde Christi oder die Kirche. Die Kirche als solche ist die Gesammtheit aller Glaubigen, in welchen das Personleben Christi durch sein Wort und seinen Geist, wenn auch erst keimkräftig, zur bewußten Selbstverwirklichung gelangt ist. Sie ist eine, heilige, allgemeine, auf dem geschichtlichen Grunde der apostolischen Stiftung ruhende und von da aus sich vollendende. Von dieser einen — ihrem Wesen nach — nicht der Erscheinung angehörigen, und insofern unsichtbaren, Kirche sind die durch die symbolisirende Thätigkeit der Vernunft, des Willens und des Gefühls hervorgebrachten und in den Ordnungen des Bekenntnisses, des Gottesdienstes und der Verfassung sich darstellenden, sichtbaren, christlichen Gemeinschaften oder Einzelkirchen wohl zu unterscheiden. Auf der Verschiedenheit der symbolisirenden Thätigkeit von der unmittelbaren Glaubensaktion beruht die Eigenthümlichkeit der sogenannten Particular- oder Landes-, Volks- und Gemeindekirchen, welche weder adäquate Erscheinungen, noch sichtbare Theile der unsichtbaren Kirche, sondern dem Irrthume zugängliche und nothwendig unvollkommene Versuche sind, das Wesen der einen wahren Kirche mit Hülfe der auf die Welt bezogenen Geistesvermögen in die Welt hineinzubilden. Als christliche Gemeinschaften und wirkliche Erzeugnisse der wahren Kirche haben sie sich dadurch zu erweisen, daß das Wort und der Geist Christi im Glauben ihrer Angehörigen einen lebendigen Ausdruck gefunden haben. Da jeder Glaubige als solcher einen wesentlichen und selbstständigen Theil der Kirche, d. h. des Leibes Christi, bildet und im Glauben alle Christen frei sind, so kann die Unterscheidung zwischen Regierenden und Regierten sich nur auf die äußere rechtsgültige Ordnung, nicht auf die innere christliche Berechtigung innerhalb des kirchlichen Gesammtlebens beziehen, und

die Wirksamkeit des Kirchenregimentes kann sich daher auch nur auf die erstere erstrecken. Die christliche Gemeinde ist der Quellpunkt aller öffentlichen, christlichen Thätigkeit. Die drei Aemter in ihr sind ihre Aemter, sie selbst aber ist Christi, d. h. an sein Wort und seinen Geist durch den Glauben, zu dem sie berufen ist, gebunden. In demselben Maße, in welchem die wahre Kirche an menschheitlichem Umfange wächst, werden die Unterschiede in den äußeren christlichen Bekenntnißgemeinschaften an Bedeutung verlieren. Je mehr die Gemeinden Christi werden, desto weniger werden die Aemter ihre Stellung über den Gemeinden suchen. Dem Staate gegenüber kommt den Kirchengemeinschaften völlige innere Selbstständigkeit zu, wogegen sie, sofern ihr äußeres Dasein in das öffentliche Rechtsgebiet fällt, seiner Aufsicht unterstellt sind. Die Idee des sogenannten christlichen Staates kann nicht den Sinn haben, daß der Staat über die Kirchengemeinschaften herrschen, sondern nur, daß er den Geist der wahren Kirche, d. h. des Personlebens Christi, immer mehr in sich aufnehmen, und die christlich geheiligte Volksgemeinschaft werden solle. Die äußeren Confessionsgemeinschaften werden in demselben Verhältnisse ihrer allmäligen Auflösung entgegengehen, als das Leben der unsichtbaren Kirche sich der Menschheit immer allseitiger eingestaltet.

Die Grundeigenschaften der Kirche.

§. 111. Nicht als eine vereinzelte, sondern als centrale Persönlichkeit hat sich diejenige Jesu Christi innerhalb der Menschheit erwiesen. Weil in ihr die Idee des wahren menschlichen Personlebens, wie es ewig von Gott gewollt ist, zur vollen sittlichen Selbstverwirklichung gelangt ist: so ist damit durch sie der Menschheit die Bahn ihrer Heilsentwicklung vorgezeichnet. Wie in Christo das Bild Gottes sich wahrhaft abgespiegelt hat, so soll in der Menschheit nunmehr das Bild Christi sich wahrhaft abspiegeln. Darum ist auch die Versöhnung in Christo nicht eine Friedens-

stiftung zwischen Gott und einzelnen Menschen, sondern zwischen Gott und der gesammten Menschheit, und in seinem Worte und Geiste will sich Christus nicht bloß den besonderen Individuen, an die es zunächst gebracht wird, sondern durch diese der Menschheit selbst mittheilen. Wie das Gewissen kein besonderes, sondern vielmehr das allgemeinste Geistesvermögen des Menschen ist: so verhält es sich auch mit dem Glauben. Der Glaubige ist nicht nur sein eigener, sondern ein Vertreter des in Christo gestifteten neuen gottgemäßen Menschheitlebens.

Von hier aus können wir uns jedoch eine bis jetzt noch ungelöste Schwierigkeit nicht verbergen. Der Glaube als solcher, d. h. als gesteigerte Gewissensaktion, ist ein rein innerlicher Vorgang: die innerste Wahrheit des glaubenden Subjectes selbst. Nun ist aber das Heil nicht lediglich für das Subject, sondern umgekehrt für die Menschheit, und es frägt sich daher, wie über den anscheinenden Widerspruch hinauszugelangen ist, daß, was als solches das eigenste Wesen des besonderen Individuums ist, zugleich auch das wahre Wesen der Gesammtheit werden soll?

Folgender erscheint uns als der richtigste Weg zur Lösung. Im Gewissen als solchem ist der Mensch sich allerdings zunächst als dieses einzelnen, aber zugleich auch als eines auf Gott bezogenen, bewußt, und eben damit als eines allgemeinen, da Gott das Allgemeinste ist. Der Mensch hat sich selbst mithin im Gewissen als einen Theil der Menschheit. Da nun aber der Glaube eine gesteigerte Gewissensaktion ist, so ist in ihm der Mensch in besonders gesteigerter Weise sich seiner als eines, der durch Gott wiederherzustellenden Menschheit angehörigen, Theiles bewußt. In dem innersten Punkte seines Geistlebens hat also der Glaubige das Bewußtsein, daß er den Glauben nicht lediglich als ein für ihn seiendes, sondern vielmehr als ein menschheitliches Gut hat, und daß erst in der Summe des gesammten, durch das Personleben Christi erzeugten, menschheitlichen Glaubenslebens sich der ganze Inbegriff des göttlichen Heilslebens darstellt. Und zwar muß in jedem Glaubigen, vermöge seines persönlichen Glaubenslebens, ein dreifaches Bedürfniß entstehen: erstens, Solchen, die noch kein eigenes, oder kein so weit gefördertes besitzen, sein Glaubensleben mitzutheilen und die Summe des Heilsbesitzes in der Menschheit dadurch zu

vermehren; **zweitens**, die Gesammtsumme menschheitlicher Glaubenserweckung auf sein subjectives Glaubensleben zurückwirken zu lassen, und so weitere Glaubensförderung auch zu empfangen; **drittens**, in der Gemeinschaft mit allen Glaubigen sich der allgemeinen Glaubenswirkungen mit zu erfreuen.

Um nun aber diesem dreifachen Bedürfnisse zu genügen, dazu bedarf es nothwendig der vermittelnden Thätigkeit der Vernunft, des Willens und des Gefühls, oder der Heraussetzung des innern Glaubenslebens in die äußeren Formen des Bekenntnisses, des Gottesdienstes und der Verfassung, auf dem Grunde der glaubigen Gemeinschaft. Bekenntniß, Gottesdienst, Verfassung sind unter allen Umständen nicht **der Glaube selbst**, sondern nur **Mittel**, den Glauben zur **symbolisirenden, allgemeinen und öffentlichen, Darstellung** zu bringen, und die Menschheit kann daher niemals durch die symbolisirende Thätigkeit als solche, sondern immer nur durch die Kraft des dieselbe begründenden inneren **Glaubenslebens** eine Gemeinschaft des Heils werden. Wie auf der einen Seite die symbolisirende Thätigkeit immer aufs Neue wieder aus der von innen treibenden Kraft des Glaubenslebens sich erzeugt, so muß sich auf der andern aus ihr in immer weiteren Kreisen auch neues Glaubensleben erzeugen, und alle diejenigen, in welchen der Glaube, d. h. das Personleben Christi, als selbstständiger sittlicher Lebensanfang wirklich vorhanden ist, bilden, wenn auch ihnen unbewußt, einen **neuen Gemeinschaftskörper** innerhalb des menschheitlichen Gesammtlebens. Es ist **eine neue Menschheit** in ihnen verwirklicht, in welcher das Personleben Christi die schöpferkräftige Mitte bildet, und von wo aus es mit seiner erlösenden Kraft in immer weiteren Kreisen nach der Peripherie der Menschheit sich ausbreitet. Diese Gesammtheit der durch die Selbigkeit des Glaubens an Christum einheitlich Verbundenen ist als die Trägerin einer, wie unser Lehrsatz sich ausdrückt, sich nunmehr gottgemäß entwickelnden Menschheit **die Gemeinde Christi**, oder die **Kirche***). Die Stetigkeit ihrer

*) Unzweifelhaft ist der Ausdruck **Gemeinde, Versammlung, Sammlung** des Volkes Gottes der dem neutestamentlichen Begriffe der *ἐκκλησία* **allein** entsprechende. Der Ausdruck **Kirche** von *κυριακόν*, nicht von *κυρία* (**Grävell**, die Kirche, Ursprung und Bedeutung des

Entwicklung ist durch die Wirkung des Wortes und Geistes Christi bedingt, und es sind vier Eigenschaften, in welchen die Wahrheit ihres Wesens zur Erscheinung kommt.

Schon das Gewissen bezeugt, und die h. Schrift bestätigt, daß es in dem eben bezeichneten Sinne nur eine Kirche geben kann. Wie es nur einen Erlöser giebt, in welchem die Beseligung der Menschheit beschlossen ist, nur ein Heil, welches alle Menschen umfaßt, nur einen Glauben, durch welchen alle in die Gemeinschaft mit Christus und in ihm mit dem Vater treten, nur eine Menschheit, innerhalb welcher die göttliche Heilsabsicht sich verwirklicht: so giebt es in Wirklichkeit auch nur eine Gesammtheit derer, in welchen Christus lebendig wird und durch ihn das Leben in Gott sich menschheitlich vollendet.

Die Thatsache des Glaubens reicht als solche hin, um die Theilnahme an der Kirche zu begründen. Einer äußeren Aufnahme in dieselbe bedarf es, so weit sie die innere Gesammtheit der Glaubigen ist, nicht; der Glaube ist das alleinige Siegel der innern Kirchenmitgliedschaft. Darum kann die Einheit der Kirche auch nicht künstlich gemacht werden; sie ist in der Natur der Sache begründet. Christus spricht, ohne daß eine äußere Stiftung vorangegangen wäre, von seiner Gemeinde

---

deutschen Wortes, 57) und nicht von curia, ebenso wenig von „küsen" oder „küren", bedeutet das Haus des Herrn, in welchem die Gemeinde zusammenkommt, so daß nur mißbräuchlich (vermöge einer Enallage) die Gemeinde so bezeichnet werden kann. Das hat schon Luther richtig erkannt, wenn er (Erl. A., 25, 353, von den Concilien und Kirchen) schreibt: „Da deutet der Glaube klärlich, was die Kirche sei, nämlich eine Gemeinschaft der Heiligen, d. i. ein Hause oder Sammlung solcher Leute, die Christen und heilig sind; das heißt ein christlicher, heiliger Hause, oder Kirche. Aber dieß Wort Kirche ist bei uns zumal undeutsch, und giebt den Sinn oder Gedanken nicht, den man aus dem Artikel nehmen muß . . . Und wären im Kinderglauben solche Worte gebraucht worden, ich gläube, daß da sei ein christlich heilig Volk, so wäre aller Jammer leichtlich zu vermeiden gewest, der unter dem blinden undeutlichen Wort (Kirche) ist eingerissen. . . . Aber weil wir dies blinde Wort (Kirche) brauchen im Kinderglauben, fället der gemeine Mann auf das steinerne Haus, so man Kirchen nennt, wie es die Mahler mahlen . . . Aber ecclesia soll heißen das heilig christlich Volk nicht allein zur Apostel Zeit, die nu längest todt sind, sondern bis an der Welt Ende."

als einer vollendeten Thatsache *), oder auch von der Gemeinde, die er als einen selbstverständlichen Begriff voraussetzt **). In seinem Selbstbewußtsein ist der alttestamentische Particularismus aufgegeben. Die Rede an die Samariterin proclamirt die Einheit des religiösen Geistes, in seiner Freiheit von der nationalen Bestimmtheit, als eine göttliche Nothwendigkeit ***). Den bisher so scharf ausgeprägten Gegensatz zwischen Judaismus und Paganismus sieht er als durch seinen bevorstehenden Tod, der ein Durchbruch der Gesetzesschranken war, aufgehoben an †). Dasselbe Bewußtsein spricht sich in Paulus aus, wenn er die nationalen, wie die socialen, Unterschiede in der Einheit des Glaubens an die Person Christi aufgelöst sieht ††), oder Christum als Den betrachtet, der durch das Kreuz der Spannung zwischen Judenthum und Heidenthum ein Ende gemacht hat †††). In der Person Christi überhaupt, insbesondere aber in der äußersten Spitze ihrer erlösenden Wirksamkeit, dem Tode, war — nach der Ansicht des Apostels — die durch die trennende Macht der Sünde gestörte menschheitliche Einheit wiederhergestellt. Wie an der Spitze der sündigen Menschheitsentwicklung der erste, so stand an der Spitze der gottgemäßen der zweite Adam, als das die einzelnen Glieder des aus der Weltmacht sich herausbildenden Gottesreiches in sich zusammenfassende Haupt *†). Diese durch Christum aus allen Völkern gesammelte, lediglich vermittelst des Glaubenslebens mit ihm verbundene, von äußeren Formen unabhängige, Gemeinschaft bekehrter Menschen ist die eine christliche Kirche, außerhalb welcher es keine andere giebt **†).

Im Begriffe dieser Einheit der Kirche liegt nun schon an und für sich, daß sie auch die allgemeine ist. Ist Christus der

---

*) Matth. 16, 18: *Ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν . . .*

**) Matth. 18, 17 f.

***) Joh. 4, 25: *Καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.*

†) Joh. 10, 15 f.: *Καὶ ἄλλα πρόβατα ἔχω . . . κἀκεῖνα δεῖ με ἀγαγεῖν . . . καὶ γενήσεται μία ποίμνη, εἷς ποιμήν.*

††) Gal. 3, 28: *Πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*; Kol. 3, 11.

†††) Eph. 2, 13 ff.

*†) Röm. 5, 12 ff.

**†) 1 Kor. 12, 28; Gal. 1, 13; Eph. 1, 22; 3, 10; Phil. 3, 6.

Versöhner und Erlöser der ganzen Menschheit, so haben auch alle Menschen Anspruch auf sein Heil, und es ist als ein unvollkommener Zustand der Kirche zu betrachten, wenn ein Theil der Menschheit von der Heilsgemeinschaft mit ihm noch ausgeschlossen ist. Gehört es doch eben darum zu der eigenthümlichen Bestimmung der Kirche, sich über das menschheitliche Gesammtleben immer mehr auszubreiten, und erst dann hat sie ihre Aufgabe erfüllt, wenn sie das Personleben Christi, vermittelst seines Wortes und Geistes, allen Menschen zur glaubigen Aufnahme angeboten, und alle dem Evangelium widerstrebenden Mächte und Gewalten durch die Kraft der ihr innewohnenden Wahrheit entweder gerichtet, oder gewonnen hat. Ist die Aufgabe der Kirche, so weit sie den Charakter der Einheit an sich trägt, eine vereinigende, so ist dieselbe, so weit sie den Charakter der Allgemeinheit besitzt, eine gewinnende*).

Als die eine und allgemeine muß sie nun aber drittens auch die heilige sein. So fern sie eine Gemeinschaft der Glaubigen ist, unterscheidet sie sich von der noch nicht glaubigen Welt**), aus welcher jene vermöge des ewigen, in Christo zeitlich manifestirten, göttlichen Erwählungsaktes ausgesondert, und somit geheiligt sind. Der Glaubige ist als solcher heilig, nicht als ob er sündlos wäre, sondern weil er das Heil als die Keimkraft einer sein Personleben heiligenden sittlichen Entwicklung in sich trägt, und in einem, seine Heilsvollendung verbürgenden, Verhältnisse zu Gott steht***). Demzufolge ist die Kirche als Gemeinschaft der Glaubigen nicht irrthums- oder sündlos. Aber die Sünde ist in ihr nicht mehr die bestimmende Macht, wie sie es in der Welt ist. Die bestimmende Macht in ihr ist vielmehr der Glaube, der überall, wo die Sünde hervorbricht, den Vernich-

---

*) Ihren allgemeinen Charakter behauptet die Kirche vermöge der Durchbrechung der judengesetzlichen Schranken, der gleichberechtigten Aufnahme der Heiden in die Glaubensgemeinschaft, der ausschließlichen Geltendmachung des Glaubens als der Aufnahmebedingung, und endlich der Aufstellung, daß, wenn die Vollzahl der Heiden in die christliche Gemeinschaft eingegangen sei, auch das bis dahin widerstrebende Judenthum nachfolgen werde, Röm. 11, 25 ff.

**) Joh. 17, 16: Ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ εἰσίν.

***) Daher die Bezeichnung der Christen als ἅγιοι in den apostol. Briefen.

tungskampf gegen sie aufnimmt. Aus diesem Grunde ist es die wesentliche Aufgabe der Kirche, einem ununterbrochenen Reinigungsprocesse von der Sünde sich zu unterziehen bis zu ihrer herrlichen Vollendung*).

Als eine auf dem geschichtlichen Grunde der ersten Stiftung ruhende ist die Kirche endlich noch die apostolische**). Nicht, als ob die apostolische Lehre oder das apostolische Leben der Quellpunkt ihrer Entwicklung und Vollendung wäre; denn dieser ist in der göttlichen Fülle des Personlebens Jesu Christi selbst zu suchen. Aber da die christliche Heilsoffenbarung stetiger Vermittlung in Bekenntniß, Gottesdienst und Verfassungsordnung bedarf, und da die Richtigkeit der Vermittlung davon abhängt, daß nicht fremdartige Bestandtheile in den Verlauf derselben eindringen: so ist unerläßlich, daß auf die ursprünglichste Kirchenbildung, als die ungetrübteste Vermittlungsform des christlichen Glaubens, immer wieder zurückgegangen wird, nicht um dieselbe in bloß äußerlichem Nachahmungstriebe wiederherzustellen, sondern um von ihren Grundzügen aus eine diesen möglichst entsprechende, von störendem Beiwerke gesäuberte, Kirchenform zu gewinnen.

Die Abweichung von dem wahren Kirchenbegriff.

§. 112. Die Frage, ob eine sichtbare Kirche, mit den eben beschriebenen Eigenschaften ausgerüstet, zeitgeschichtlich wirklich sich vorfinde, können wir nur mit Nein beantworten. Jesus Christus hat die Kirche wohl im Principe so gestiftet; so ist sie auch thatsächlich noch vorhanden, aber nur Gott bekannt, der sie einst mit ihrer verborgenen Herrlichkeit offenbar machen wird***). Was wir in hohem Grade bedauern müssen, ist, daß der lautere Kirchenbegriff, wie wir ihn dargestellt haben, in der Christenheit eigentlich niemals zum klaren Bewußtsein gelangte, und schon in den ersten Jahrhunderten der Entwicklung des Christenthums aufs Gröbste verwirrt und verdunkelt wurde.

---

*) Daß Eph. 5, 27 auf die Parusie zu beziehen ist, wird von allen unbefangenen Auslegern jetzt wohl eingeräumt werden.

**) Eph. 2, 20: Ἐποικοδομηθέντες ἐπὶ τῷ θεμελίῳ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν. . . .

***) Kol. 3, 3 f.

Es war ein ziemlich nahe liegender Trugschluß, in welchem diese Verwirrung und Verdunkelung ihren Ursprung genommen hat. Die Kirche, welche Christus stiftete, war eine Gemeinschaft des Glaubens, und der Glaube gehört, wie wir gezeigt haben, der innern Welt des Gewissens an. Daß die Menschheit glaubig, und vermöge des Glaubens mit Gott versöhnt und von der Sünde erlöst, d. h. in Gott vollendet, werde: Das war der Zweck der Sendung Christi auf Erden, und insofern auch der Stiftung seiner Kirche. Nun ist der Glaube allerdings an sich rein innerlich vorhanden, ja, äußerlich nicht einmal darstellbar. Seine unmittelbare innere Wirkung ist Wahrheit, Freiheit, Friede des Geistes in Gott. Da er nun aber, um Anderen sich mittheilen und zu einem Gemeinbesitze der Menschheit werden zu können, sich äußern muß, so kann er zum Zwecke seiner Veräußerlichung der Funktionen des Denkens, Wollens und Fühlens nicht entbehren. Vermittelst derselben entsteht aus dem inwendigen Glaubensschatze Lehre, Cultus, Verfassung der Kirche. Diese zu begründen, hat nun nicht mehr in der unmittelbaren Aufgabe Christi liegen können. Seine Aufgabe bestand lediglich darin, gottinniges, heiliges Leben mit seinen heilsschöpferischen Wirkungen der Menschheit mitzutheilen, und in ihr die Gemeinschaft des Glaubens innerlich zu begründen. Die äußere Vermittelung des inneren Glaubenslebens war dagegen die Aufgabe der von Christo gestifteten Gemeinde. Wenn aber jenes in die symbolisirende Thätigkeit der Vernunft, des Willens, des Gefühls übertragen wird, so ist damit auch die Möglichkeit der Trübung, d. h. des Irrthums, gegeben. Da der Natur der Sache nach die Aufstellung des Bekenntnisses, die Anordnung des Gottesdienstes, die Begründung der Verfassung der kirchlichen Gemeinschaft von dem, das Unendliche verendlichenden, Bildungsprocesse des Denkens des Willens, und der organischen Einwirkung der Gefühle abhängig ist, so konnte es nicht anders geschehen, als daß je nach der verschiedenen Stufe der Intelligenz, nach der verschiedenartigen Ausprägung des Charakters, nach der verschiedenen Richtung des Gemüthes, auch verschiedene kirchliche Lehr-, Cultus- und Verfassungsformen zu Stande kamen, und daß dieselben verschiedenartige Standpunkte der geistigen, sittlichen und ästhetischen Entwicklung darstellten. War die symbolisirende Thätigkeit außerdem noch durch

einen bald höheren, bald geringeren, Glaubensgehalt normirt, so daß die sichtbaren Formen von Anfang an auch mit einem verschiedenen Geiste erfüllt waren: wollen wir uns da verwundern, wenn, was in der Gemeinschaft des Glaubens Eins war, in dem Processe der Nachaußenbildung durch das Denken, Wollen und Fühlen sich trennte, wenn der ursprüngliche Glaube in den abgeleiteten Formen des Bekenntnisses, des Cultus, der Verfassung unter weltförmigen Beimischungen seinen Feingehalt großtentheils verlor?

Hiernach zeigt die äußere Kirchengemeinschaft von vorneherein eine Incongruenz in ihrer Entwicklung. Noch immer hatte sie ihre Wurzeln in der unendlichen Tiefe des Glaubens an das versöhnende und erlösende Personleben Christi geschlagen, indem sie alle Glaubigen in Christo sammelte und gründete. In seinem Personleben hatte sie der Menschheit einen neuen Baugrund gegeben, von welchem aus ihre Wiederherstellung zum Gottesreiche sofort den Anfang genommen hatte. Allein nach außen floß nun der innere Glaubensquell durch sehr verschiedenartige, ihn nothwendig trübende, Kanäle. Im Denken waren selbst die Apostel nicht Eins gewesen, was die Mehrheit ihrer Lehrtropen beweist. Im Bekenntnisse, als dem öffentlichen autorisirten Ausdrucke der kirchlichen Lehrarbeit, gingen daher die Meinungen bald controvers auseinander. Auch im Wollen, und seiner kirchlichen Vollstreckung, dem gottesdienstlichen Thun, bildeten sich, je nach den Bedürfnissen, Ueberlieferungen, Eigenthümlichkeiten einzelner Gemeinden und kleinerer oder größerer Gemeinschaften, mannigfaltige Ausdrucksformen. Es gab bald Abweichungen im Cultus. Auf dem Grunde des Gefühlslebens endlich entschied man, nach Neigung oder Abneigung, sich bald für diese, bald für jene Verfassungsform. Daß die Judenchristen sich auf diesem Gebiete mit Vorliebe an theokratische Einrichtungen anschlossen, kann ebensowenig befremden, als daß die Heidenchristen, insbesondere diejenigen griechischen Ursprungs, mit Vorliebe das Gemeindeleben entwickelten, jene mehr die Ungleichheit, diese mehr die Gleichheit aller Glaubigen betonend. Unvermeidlich bildete sich so in der kirchlichen Gemeinschaft nach innen die Einheit des Glaubens, nach außen die Verschiedenheit des Bekenntnisses; nach innen die Gleichartigkeit des unmittelbaren Lebens-

verkehres mit Gott, nach außen die Mannichfaltigkeit der gottesdienstlichen Formen; nach innen die Heiligkeit des verborgensten Lebenspunktes, nach außen die Weltförmigkeit der Verfassungsordnungen aus. Und wenn auch nach außen der Zusammenhang mit der apostolischen Kirchenstiftung niemals ganz aufgegeben wurde, so wurde er durch unapostolische Zusätze doch immer mehr gehemmt und unterbrochen.

So war allerdings ein Zustand der Unvermitteltheit zwischen Grund und Erscheinung in der Kirche thatsächlich vorhanden. Mit einer gewissen Nothwendigkeit war es so geworden. Wie der Lebensgrund der Kirche ein göttlicher ist, da durch die Person Christi der Menschheit das wahrhaftige Leben Gottes als ein wirklich menschliches mitgetheilt wird, so ist die Lebenserscheinung derselben eine menschliche, da es keinen anderen Weg, das göttliche Leben der Menschheit einzuleben, giebt, als den, dasselbe in die Zustände des menschlichen Denkens, Wollens und Fühlens eingehen zu lassen, und so die Welt mit den Waffen der Welt zu überwinden. Unstreitig ist die Kirche damit der Gefahr der Verweltlichung ausgesetzt. In dieser Beziehung erfährt sie, als der irdische Leib Christi, noch immer dasselbe Schicksal, wie ihr himmlisches Haupt. Wie Christus in die Welt eingegangen ist, um den Kampf mit der Versuchung aufzunehmen und siegreich zu bestehen: so muß auch die Kirche in die Welt eingehen, um den unendlichen Inhalt des Glaubens in ihr endliches, von der Sünde in Besitz genommenes, Gebiet denkend, wollend, fühlend hineinzubilden und aus der hievon unzertrennlichen Versuchung der Weltförmigkeit ihren Lebensgehalt reicher und voller zurückzunehmen.

Hätte sich die Kirche bei diesem nothwendigen Vermittelungsprocesse mit der Welt nur in allen ihren äußeren Abzweigungen stets das Bewußtsein lebendig erhalten, daß die Formen ihres Bekenntnisses, ihres Gottesdienstes, ihrer Verfassung die Substanz ihres innern Glaubenslebens niemals zu erschöpfen vermögen, daß der Grund der Kirche niemals gedeckt wird durch ihre Erscheinung! Daß dieses Bewußtsein schon frühe fast gänzlich verloren ging, daß die innere, unmittelbar auf Gott bezogene, Funktion des Glaubens, von der äußern der auf die Welt bezogenen Vermögen in der Regel gar nicht unterschieden, das End-

liche mit dem Ewigen, das verkümmerte Abbild mit dem vollkommenen Urbilde, die mangelhafte Form mit dem untrüglichen Wesen, verwechselt und vermischt wurde: das ist die Quelle der größten Irrthümer in der Lehre von der Kirche geworden.

Der nächste Anstoß zu dieser Verwirrung wurde bei Veranlassung der Vorstellung von der Einheit der Kirche gegeben. Daß die Kirche im Glauben eins sei: war mit Recht der herrlichste Trost der Blutzeugen in den ersten Jahrhunderten gewesen. Als nun aber Streitigkeiten auf dem Gebiete der christlichen Erkenntniß entstanden, fing man an, den Begriff der kirchlichen Einheit auf die Gleichartigkeit der Erkenntnißformen zu beziehen. Es entstand der Gegensatz der häretischen zur kirchlich-orthodoxen Lehrbildung. Der berühmte Ausspruch des Irenäus: wo die Kirche, da sei der Geist Gottes, und wo der Geist Gottes, da die Kirche*): war schon an und für sich irreleitend, weil Irenäus unter der Kirche nicht mehr lediglich die Gemeinschaft der Glaubigen, sondern die der Autorität des Episkopates untergeordnete christliche Lehr-, Cultus- und Verfassungsanstalt verstand. Daß die Einheit der Lehre, des Gottesdienstes, der Verfassungsordnungen bewahrt bleibe: Das erschien diesem Kirchenvater bereits als das höchste, in der Kirche zu erstrebende, Ziel.

Wie wäre aber von solchen Voraussetzungen aus der Irrthum zu vermeiden gewesen, welcher die Einheit der Form über die Wahrheit des Wesens stellte?**) Die nothwendige Folge dieses Irrthums war, daß nicht mehr das Personleben Christi in seiner heilsgeschichtlichen Wahrheit, sondern das von den autorisirten Trägern der kirchlichen Lehrtradition aufgestellte Bild desselben, daß nicht mehr das ursprüngliche Wort und der ursprüngliche Geist,

---

*) Adv. haeres., III, 24: Ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei; ubi spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia.

**) Von der äußern Kirchenanstalt heißt es bereits bei Irenäus (adv. haer. III, 4, 1), daß die Apostel, quasi in depositorium dives, plenissime in eam contulerint omnia quae sint veritatis . . . Haec est enim vitae introitus, omnes autem reliqui fures sunt et latrones. Propter quod oportet devitare quidem illos, quae autem sunt Ecclesiae cum summa diligentia diligere, et apprehendere veritatis traditionem.

sondern das, zu jenem Worte und Geiste in einem unvermeidlichen Verhältnisse der Incongruenz stehende, davon abgeleitete Bekenntniß, mit seinen Ausläufern in Cultus und Verfassung, als die höchste kirchliche Autorität anerkannt wurde. Ward auch die unmittelbare Offenbarungskunde in der h. Schrift noch hoch geschätzt, so ward doch schon von Irenäus die mündliche, von den amtlichen Organen der Kirche approbirte, Ueberlieferung als in gleicher Geltung mit jener stehend betrachtet. Die Vermischung der sichtbaren Form der Kirche mit ihrem unsichtbaren Wesen war so viel als vollzogen.

Die Urheber dieser Veräußerlichung des Begriffes der Kircheneinheit ahnten nicht, daß, was sie retten wollten, geradezu von ihnen zerstört wurde. Ist denn nicht die Einheit der christlichen Gemeinschaft durch die Einheit des christlichen Glaubens schlechthin bedingt? Der Glaube aber, als eine ursprüngliche Funktion des Gewissens, ist so rein innerlich, in seiner unmittelbaren Bezogenheit auf Gott so lediglich unendlich, daß er eben deßhalb niemals in der symbolisirenden Thätigkeit aufgehen kann. Sobald daher diese, von der Innerlichkeit und Unendlichkeit des Glaubenslebens abgelöst, als etwas für sich, ein Selbstständiges behandelt wird, so ist auch die Zertrennung des kirchlichen Ganzen unvermeidlich. In ihren Lehr-, Cultus- und Verfassungsformen müssen die Christen auseinandergehen; denn die symbolisirende Thätigkeit ist von äußeren, unter verschiedenen Umständen nothwendig verschiedenen, Bedingungen abhängig. Wird versäumt die Lehre, den Cultus, die Verfassung immer wieder an der Norm des unsichtbaren, und darum äußerlich undarstellbaren, innern Glaubenslebens neu zu prüfen, wird die diesen Formen nothwendig anhaftende menschliche Unvollkommenheit übersehen, werden die Kirchenformen mit der Glaubenssubstanz verwechselt, wird die Einheit in der Form als Bedingung der Wahrheit in der Sache gefordert: dann ist die Folge, daß die äußere Kirchenanstalt sich von der innern Glaubensgemeinschaft löst, und, trotz ihres Anspruches auf ihre sichtbare Einheit, die unsichtbare Gemeinschaft mit Christus und der Gesammtheit der Gläubigen verliert, daß sie in ihrer Weltförmigkeit so weit fortschreitet, bis sie zuletzt, an der Stelle eines adäquaten Abbildes des Personlebens Jesu Christi, ein Zerrbild des un- und antichristischen Weltgeistes wird.

In der bloßen Möglichkeit einer solchen Verirrung, wodurch die Kirche Christi sich in ein Organ der Mächte dieser Welt und des Geistes dieser Zeit verwandelt, liegt etwas Erschütterndes. Die Möglichkeit ist zu einer weltgeschichtlichen Thatsache geworden. Der Mangel an Glauben, d. h. an innerlichem Vertrauen auf die siegreiche Kraft des Wortes und Geistes Christi, hat seit Cyprian bewirkt, daß der Schwerpunkt der Kirche nicht mehr in die gläubige Lebensgemeinschaft ihrer Glieder mit Christo, sondern in die Lehr-, Cultus- und Verfassungsgemeinschaft mit dem Episkopate fiel; er hat die Leiter der Kirche verleitet, daß sie die Stütze derselben nicht in der Wahrheit und Freiheit, die vom Herrn kommt, sondern bald in der Schirmherrschaft des Staates über, bald in der Bevormundung desselben durch die Kirche suchten.

Cyprian war es, welcher in seiner Schrift „von der Einheit der Kirche" zuerst die Frage aufstellte: ob denn Einer sich einbilden könne, den Glauben zu haben außerhalb der Einheit mit der sichtbaren Kirche? *) Und zwar ist nach seiner Meinung der rechtmäßige Glaubensbesitz bereits an die äußere Verbindung mit dem römischen Bischofsstuhl geknüpft. In demselben Augenblicke, in welchem er die Allgemeinheit der Kirche proclamirt, hat er dieselbe auch localisirt! Dieser Bischof hat zuerst den schweren Irrthum begangen, die äußere Erscheinung der Kirche, nicht nur mit dem innern Leben des Glaubens, sondern mit der Person Jesu Christi selbst zu verwechseln; er hat, von diesem Irrthum verblendet, jeden, der die christliche Wahrheit anders als die jeweiligen Träger des katholischen Episkopates auffaßt, als Ehebrecher, Heiden, Feind Christi stigmatisirt **).

*) De unitate Ecclesiae, 4: Hanc Ecclesiae unitatem qui non tenet, tenere se fidem credit? Qui Ecclesiae renititur et resistit, qui cathedram Petri, super quam fundata est Ecclesia, deserit, in Ecclesia, se esse confidit? Vergl. noch ep. 48 u. 49.

**) A. a. O., 5: Quisquis ab Ecclesia segregatus adulterae jungitur, a promissis Christi separatur. Nec perveniet ad Christi praemia. qui relinquit Ecclesiam Christi. Alienus est, profanus est, hostis est. Habere jam non potest Deum patrem, qui Ecclesiam non habet matrem. Si potuit evadere quisquam qui extra arcam Noë fuit, et qui extra Ecclesiam foris fuerit, evadet . . . Hanc uni-

So ganz wird von Cyprian der principielle Unterschied zwischen der innern Glaubensaktion und der äußern symbolisirenden Funktion ignorirt, daß er sich die Abweichung von dem kirchlichen Ganzen in Lehre, Cultus, Verfassung lediglich nicht mehr aus einem Gewissens- oder Glaubensbedürfnisse, sondern nur aus sittlicher Verkommenheit erklären kann*).

Eine solche Anschauung wäre berechtigt unter der Voraussetzung, daß der Menschheit das christliche Heil nicht in der Innerlichkeit des Glaubens, sondern in der Aeußerlichkeit der kirchlichen Anstalt wahrhaft verbürgt wäre. Nicht die Glaubigen in ihrer Geistesgemeinschaft mit Christo als solche, sondern die Christum stellvertretenden Bischöfe in ihrer Amtsgemeinschaft, als die mit apostolischer Vollmacht ausgerüsteten Träger eines Christi Geist vermittelnden Priesterthums, wären dann im Besitze des durch das Episkopat auf die Gemeinden mittlerisch zu übertragenden christlichen Heils**). Nur vermittelst einer Vorstellung vom Heilsglauben, welche ihren Ursprung in dem durch Christum gerichteten Systeme der jüdischen Theokratie genommen hatte, konnte ein so grundfalscher Kirchenbegriff zu Stande kommen. Während der Glaube auf dem evangelischen Standpunkte, als die unmittelbare Bezogenheit des offenbarungsgemäß erweckten Gewissens auf das Personleben Christi, von fremden Persönlichkeiten unabhängig, das schlechthin Persönliche im Menschen ist: so ist er da-

---

tatem qui non tenet, Dei legem non tenet, non tenet Patris et Filii fidem, vitam non tenet et salutem.

*) A. a. O., 9: Hinc haereses et factae sunt frequentes et fiunt, dum perversa mens non habet pacem, dum perfidia discordans non tenet unitatem . . . Per mendacium nati, veritatis promissa non capiunt. De perfidia procreati, fidei gratiam perdunt. Ad pacis praemium venire non possunt, qui pacem Domini discordiae furore ruperunt.

**) Sagt doch Cyprian (ep. 55 ad Cornelium) geradezu: Singulis pastoribus portio gregis est adscripta, quam regat unusquisque ac gubernet, rationem sui actus domino redditurus. — Acta Conc. Carth. 606: Manifesta est sententia Domini nostri Jesu Christi apostolos suos mittentis et ipsis solis potestatem a Patre sibi datam permittentis, quibus nos successimus eadem potestate ecclesiam Dei gubernantes. Vergl. auch besonders ep. 42.

gegen bei Cyprian als unmittelbare Bezogenheit — nicht mehr des Gewissens, sondern der Vernunft, des Willens, der Gefühlszustände auf die äußere kirchliche Anstalt schlechthin unpersönlich, bloß sachliche Unterwerfung unter die Hierarchie*).

Die christliche Gemeinschaft erscheint hier bereits in der dualistischen Form des Laienthums und Priesterthums, nach Analogie der alttestamentischen. An die Stelle des einigen Mittlerthums Jesu Christi, mit welchem als ihrem Haupt alle Glaubigen unmittelbar verwachsen sind, ist das vielgegliederte Mittlerthum der Priester getreten, welches den Anspruch erhebt, die wahre Fortsetzung des Personlebens Christi auf Erden zu sein. Das bischöfliche Priesterthum behauptet einerseits, den Leib Christi als sühnendes Opfer darzubringen; andererseits, den Geist Christi als heiligendes Princip mitzutheilen**). Demgemäß wäre außerhalb des Zusammenhanges mit dem Priesterthum eine Gemeinschaft mit Christus unmöglich, und das Heil ausschließlich durch die kirchliche Mittleranstalt, die Träger der Kirchenleitung, bedingt.

Ein Mann war tief genug in die ursprünglichen Quellen des Glaubens eingedrungen, um den verwirrenden Irrthum Cyprian's, den nur die Umstände, eine Periode furchtbarster, zur äußersten Concentration aller Kirchenkräfte auffordernder, Drangsal, einigermaßen entschuldigen, zu durchblicken und zu überwinden — Augustinus. Allein, durch die, die äußere Kircheneinheit schwer bedrohenden, Be-

*) Vergl. Huther, Cyprian's Lehre von der Kirche, 70 ff.; Möhler, Patrologie, I, 864 ff. S. auch die von Ritschl (a. a. O., 559) citirte Stelle aus ep. 66: Unde scire debes, episcopum in ecclesia esse, et ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse.

**) Ep. 62: Si Jesus Christus . . . ipse est summus Sacerdos Dei Patris et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit . . . utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus fecit, imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri, et sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. — Als Träger des heiligen Geistes reinigt der Priester das Taufwasser, ep. 73: Oportet mundari et sanctificari aquam prius a Sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis, qui baptizatur, abluere.

wegungen des Donatismus erschreckt und erbittert, hat er dem Irrthume Cyprian's noch einen neuen hinzugefügt. Die Donatisten waren, ihres Gegensatzes gegen die „katholische" Kirche ungeachtet, im Grunde im gleichen Irrthume befangen, ja sie hatten in noch grellerer Weise das Wesen der Kirche mit ihrer Erscheinung verwechselt. Indem sie die angeblich reine der angeblich unreinen sichtbaren Kirche der Gegner gegenüberstellten, so hatten sie damit, wie Augustinus in seiner Schrift von „der Einheit der Kirche" richtig bemerkt, die Streitfrage eigentlich auf den Fragepunkt zurückgeführt: ob die wahre sichtbare Kirche bei den „Katholiken" oder bei den „Donatisten" sich finde? *) Die Donatisten waren im Unrecht, wenn sie wegen nicht wegzuläugnender sittlicher Schäden von dem äußern Kirchenverbande sich getrennt hatten. Augustinus war aber noch mehr im Unrecht, wenn er behauptete, daß es außerhalb des kirchenrechtlichen Verbandes mit der sichtbaren Kirche keinen Zusammenhang mit dem Leibe Christi, d. h. der vor den Menschen verborgenen Glaubensgemeinschaft, mehr gebe. Er war wohl im Rechte, wenn er auf Anerkennung der Einheit der Kirche drang; er war aber im Unrechte, wenn er die wahre Verwirklichung dieser Einheit anderswo als in der innern Glaubensgemeinschaft der lebendigen Christen suchte. Die Vermischung der Erscheinung mit dem Wesen der Kirche findet sich bei Augustinus in seinen Streitschriften gegen die Donatisten durchgängig**). Die sichtbare Kirche ist ihm als solche auch die wahre und bedarf keiner innern ethischen Legitimation ***).

Wie nahe hätte es doch Augustinus auf seinem principiellen Standpunkte gelegen, sich von der innern Unwahrheit

---

*) De unitate ecclesiae, 2: Quaestio certe inter nos versatur, ubi sit Ecclesia: utrum apud nos, an apud illos? . . . Inter nos autem et Donatistas quaestio est: ubi sit hoc corpus, i. e. ubi sit Ecclesia?

**) Daher a. a. O., 49, der Satz: Ad ipsam vero salutem ac vitam aeternam nemo pervenit, nisi qui habet caput Christum. Habere autem caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est Ecclesia.

***) A. a. O., 50: Quaecumque . . . in Catholica fiant, ideo sunt approbanda, quia in Catholica fiunt, non ideo ipsa manifestatur Catholica, quia haec in ea fiunt.

seiner Ansicht zu überzeugen. Wenn ihm einerseits das Wesen der Kirche auf der mittlerischen Thätigkeit der Bischöfe beruht, und wenn er doch andererseits wieder zugiebt, daß man in Gemeinschaft mit den Bischöfen und außerhalb der Kirche sich befinden könne *); wenn er einerseits den Umfang der Kirche durch das bischöfliche Regiment begrenzt sein läßt, und wenn er doch andererseits wieder erklärt, daß die Kirche aller Grenzen spotte: **) tritt denn hierin nicht unverkennbar jener Doppelgehalt seiner Grundüberzeugung hervor, die ihn bald als Schutzpatron des römisch-katholischen Systems, bald als Propheten der Reformation erscheinen läßt?

Aber die Autorität der einheitlichen sichtbaren Kircheninstitution galt ihm hier freilich mehr, als das Recht des Gewissens und die Freiheit des Glaubens, die jener Einheit widerstreben, und im Widerspruche mit seinen sonstigen Ueberzeugungen erklärte er die Trennung von der Kirche für gleichbedeutend mit der Trennung von dem h. Geiste, als ob der göttliche Geist in seiner Wirksamkeit an menschliche Institutionen gebunden sein könnte***).

Was aber bei Augustinus am meisten zu beklagen, das ist seine Meinung, daß die Einheit der kirchlichen Institution selbst durch die staatliche Zwangsgewalt aufrecht erhalten, daß unter Umständen der Kaiser als Stellvertreter Christi betrachtet, und daß die Einladung Christi Luc. 14, 23 von strafrechtlicher Nöthigung zum Eintritte in die hierarchische Kirchengemeinschaft verstanden werden müsse †). Es ist das eine Verirrung, durch welche

---

*) A. a. O., 74: Et multi . . . sunt in sacramentorum communione cum Ecclesia, et tamen jam non sunt in Ecclesia.

**) Contr. litteras Petiliani II, 246: Nec ideo putandi sunt esse in Christi corpore, quod est Ecclesia, quia sacramentorum ejus corporaliter participes fiunt. . . . Ipsi autem non sunt in illa Ecclesiae compage, quae in membris Christi per connexum et contactum crescit in incrementum Dei . . . Ne putes, Ecclesiam, quae in petra est, in una parte esse terrarum, et non diffundi usque ad fines terrae. Vgl. namentlich Jovinians hierin durchschlagendere evangelische Ueberzeugung bei Lindner: de Joviniano et Vigilantio purioris doctrinae antesignanis.

***) Ep. 185: Non habent Spiritum Sanctum, qui sunt extra Ecclesiam.

†) Ep. 105: — Diligamus et teneamus unitatem. Hoc jubent Imperatores, quod jubet et Christus, quia cum bonum jubent, per

die christliche Gemeinschaft in ihrem innersten Wesen bedroht und fortschreitender Auflösung preisgegeben war.

Die Mangelhaftigkeit der Kirche als einer Institution.

§. 113. Es ist hier nicht der Ort, um die kirchenzerstörenden Wirkungen dieses im Grunde widerchristlichen Irrthums des Näheren aufzuzeigen. Die rasch fortschreitende Weltförmigkeit der kirchlichen Anstalt, die immer mehr um sich greifende Vermischung der weltlichen mit der geistlichen Gewalt, die allmälige Verschmelzung beider Gewalten unter der dreifachen Krone des römischen Bischofs, als des ebenbürtigen Stellvertreters Christi auf Erden, die offener sich aussprechende Läugnung der unsichtbaren innern Region des Glaubens, die gänzliche Unterdrückung aller selbstständigen, d. h. von den amtskirchlichen Autoritäten unabhängigen, Glaubensfunktionen, selbst mit Feuer und Schwert: Das waren die unvermeidlichen Folgen jenes Irrthums. Eine solche Kirchengemeinschaft ist das gerade Gegentheil von derjenigen, welche Christus gewollt hat. Sein Wille ist es, daß sein Personleben durch sein Wort und seinen Geist auf Erden fortgesetzt werde, und das kann nur dadurch geschehen, daß Wort und Geist im Glauben persönlich aufgenommen und im Leben in Wirksamkeit gesetzt werden. An die Stelle von Wort und Geist Christi trat nun aber in der priesterlichen Anstaltskirche Gesetz und Zwang der Hierarchie, und diese wurden wirksam durch Drohung und Strafe.

---

illos non jubet nisi Christus. . . . Si propterea nos gravius odistis, quia errare vos et perire non permittimus (!), hoc Deo dicite, quem timemus minantem malis pastoribus et dicentem: Quod erraverat non revocastis et quod perierat non inquisistis. Hoc vobis per nos Deus ipse facit, sive obsecrando, sive minando, sive corripiendo, sive damnis, sive laboribus, sive per suas occultas admonitiones vel visitationes, sive per potestatum temporalium leges. Intelligite quid vobiscum agatur; perire vos non vult Deus in sacrilega discordia alienatos a matre vestra Catholica. Vgl. noch ep. 173: Oportebat ejus jam viribus et magnitudine roborata (Ecclesia) etiam compelli homines ad convivium salutis aeternae, posteaquam dictum est: , . . et compelle intrare. . . . Qui compellitur quo non vult, cogitur; sed cum intraverit, jam volens (!) pascitur.

Dieser schwere Irrthum dauert bis auf den heutigen Tag in einem großen Theile der Christenheit fort, und anstatt von dem Lichte des Wortes und Geistes Christi sich überwinden zu lassen, bedroht er vielmehr die zum Lichte Erwachten mit neuer Verfinsterung. Es ist bezeichnend, daß die Kirchenversammlung von Trient in ihrer 23ten Sitzung das neutestamentliche Priesterthum, welches in der römischen Kirche beansprucht, alleinige Quelle des heiligen Geistes und ausschließliche Vermittlerin seiner Gaben zu sein, bloß als eine andere Form des alttestamentlichen beschrieben hat *). Die Kirche, in ihrer angemaßten priesterlich-heilsmittlerischen Dignität, will nicht nur Object Christi sein, mit der Bestimmung, durch dessen Wort und Geist eine immer herrlichere Offenbarung des von ihm mitgetheilten Gotteslebens zu werden, sondern sie will sich in das Subject Christus verwandeln, und Christum so vollkommen in sich, d. h. in dem ihn stellvertretenden Klerus, absorbiren, daß er nichts mehr außer ihr vermag, daß alle Wirksamkeit seines Personlebens an die Wirksamkeit der Priester schlechthin gebunden ist, daß, wie Möhler bezeichnend sagt: Christus nur insofern eine Autorität bleibt, als die Kirche Autorität ist**).

Damit ist denn auch die tiefste dogmatische Verirrung bloßgelegt, welche in Betreff des Kirchenbegriffes möglich ist: die Uebertragung der versöhnenden und erlösenden Wirksamkeit des Personlebens Christi auf die äußere Kirchengemeinschaft, die Gleichsetzung der Dignität der Kirche mit der Dignität Christi selbst. „Die Kirche und das Christenthum sind Christus in uns", sagt in dieser Beziehung Klee***). Es ist also nicht das Wort und der Geist, wodurch Christus seine Erlöserwirksamkeit auf Erden fortsetzt, sondern der Bischof und der Priester. „In der Kirche erzielt das Christenthum seinen Zweck, die Offenbarung der Wahrheit und Gnade, der Majestät, Gerechtigkeit und Erbarmung Gottes und die Erlösung des Menschengeschlechts in Christo" †).

*) Sessio 23, 1: Fateri etiam oportet, in ea novum esse visibile et externum sacerdotium, in quod vetus translatum est.

**) Symbolik, 34 f.

***) Kathol. Dogmatik I. 60.

†) Ebendaselbst, I, 102.

Mit dem Aufhören der Kirche, als äußerer theokratischer Anstalt, wäre Gottes Werk um seine Vollendung gebracht *).

Die zuerst durch Cyprian und sodann durch Augustinus verschuldete Vermengung dessen, was zur äußern Erscheinung des Christenthums mit Dem, was zu seinem innern Wesen gehört, d. h. der symbolisirenden Funktionen mit dem Glauben, hat in dem tridentinischen Romanismus den Gipfel erreicht. Hier wird, allen Protesten des Gewissens, allen Zeugnissen der h. Schrift, allen Gegenbeweisen der religiösen Erfahrung zum Trotze, keck behauptet, daß die Erscheinung und das Wesen der Kirche sich decken, daß die Formen der lehrbildenden, cultushandelnden, verfassunggestaltenden Thätigkeit, so weit sie innerhalb der römisch-katholischen Gemeinschaft äußere Rechtsautorität erhalten haben, schlechthinige Offenbarungen,. nicht nur des menschlichen Glaubenslebens, sondern Christi und seines heiligen Geistes selbst seien. Eine solche Anschauung war in einer unkritischen, phantastisch-träumerischen, in den Kampf mit Paganismus und Mohamedanismus verwickelten Zeit, bei der damals herrschenden Unwissenheit der Geistlichen und Rohheit der Staaten und Völker, einigermaßen entschuldigt. Gegenwärtig steht sie nur noch als ein durch Glauben und Wissenschaft überwundener Anachronismus da; sie wird darum auch nirgends mehr von religiösen und sittlichen Mächten, sondern nur noch von theologischen Parteien und politischen Interessen getragen. Indem die römisch-katholische Kirchenanstalt auch gegenwärtig noch den Anspruch erhebt, die allein wahre und seligmachende Kirche zu sein, verstrickt sie sich zugleich selbst in unauflöslichen Widersprüchen.

Vor Allem kann sie den Beweis nicht leisten, daß Christus sie in derjenigen Form, in welcher sie ihr ausschließliches Vorzugsrecht zu besitzen behauptet, gestiftet habe. Steht doch nichts so fest, als daß Christus eine äußere Kirchenanstalt gar nicht gestiftet hat. Sein Ausspruch, daß er auf den Petrus seine Kirche gründen wolle **), bezieht sich sicherlich nicht auf den Petrus, der als

*) Ebendaselbst, 108.
**) Matth. 16, 17 ff.

ein „Satan" verworfen wird*), sondern auf den, der ein treues Bekenntniß zu Christus abgelegt hat. Da dieses Bekenntniß aus dem Glauben entsprungen ist, und Petrus dasselbe als Vertreter der gläubigen Jüngerschaft ausgesprochen hat, so ist es der gläubige Apostelkreis, welcher nach dem Zeugnisse Christi die Grundlage der Gemeinde bildet. Die Meinung, es habe dem Petrus mit jenem Ausspruche eine persönlich bevorzugte Stellung in der Kirchengemeinschaft eingeräumt werden wollen, wird schon durch die Thatsache widerlegt, daß der ihm an jener Stelle ertheilte Auftrag an einer anderen allen Aposteln ohne Unterschied ertheilt wird**). Und der Auftrag selbst, die Schlüssel des Himmelreiches zu verwalten, d. h. die Sünden zu behalten und zu vergeben, zu binden und zu lösen, d. h. die geeigneten Anordnungen in der Gemeinde zu treffen, bezieht sich im Mindesten nicht auf eine besondere äußere Kirchenanstalt. Hat Christus, bevor er seinen Auftrag nicht nur verheißungsweise, wie dem Petrus, sondern thatsächlich allen Jüngern ertheilte, denselben erst den h. Geist mitgetheilt, so beweist dies, daß die Vollmacht zur Erlassung oder Behaltung der Sünden auf der Gemeinschaft mit dem h. Geiste beruht; und daß diese von äußerer Machtstellung unabhängig ist, zeigt uns schon der Umstand, daß die Apostel bei ihrem Amtsantritte sich von allen äußern Machtbefugnissen entblößt sahen. Deßhalb ist jene Vollmacht im Wesentlichen eins mit derjenigen zur Verkündigung des Evangeliums, zur Verwaltung der Taufe***) und des h. Abendmahls†).

So wenig lag es in der Absicht Christi, irgend eine bestimmte und rechtsgültige Form der Lehre, des Gottesdienstes, der Verfassung in seiner Kirche festzustellen, daß wir 1) gar keine Lehr-

---

*) Matth. 16, 23.

**) Joh. 20, 21–23. Matth. 16, 19 darf bei *δέειν* und *λύειν* nicht *ἁμαρτίαν* ergänzt werden. Der Hauptbegriff ist der Schlüsselgebrauch in Beziehung auf das Himmelreich, wobei das Aufschließen nur die Eröffnung des Eintritts in das Himmelreich durch Lehren, Taufen u. s. w. bedeuten kann. Der Gebrauch der Schlüssel ist mit dem Binden und Lösen nicht zu verwechseln, welches am richtigsten auf gemeindliche Anordnungen bezogen werden zu müssen scheint.

***) Matth. 28, 17.

†) Luc. 22, 19; 1 Kor. 11, 24.

anweisung von ihm besitzen, die ganz allgemein gehaltene Aufforderung, nach dem von ihm gegebenen Mustergebete zu beten*), die Völker zu Jüngern zu machen, zu taufen und das Abendmahl zu halten, ausgenommen; daß wir 2) gar keine befohlenen gottesdienstlichen Ordnungen von ihm haben, unter allen Umständen aber, nachdem er als seinen alleinigen Stellvertreter den h. Geist bezeichnet, und mit seinem Worte und Geiste bis zur Vollendung seiner Kirche gegenwärtig zu sein verheißen hat, überzeugt sein können, daß er kein seine Person stellvertretendes Priesterthum begründet hat***); 3) endlich gar keine Verfassungsnormen von ihm aufgestellt, sondern einzig und allein den Grundsatz ausgesprochen finden, daß der glaubige Apostolat und die glaubige Gemeinde die Grundlage der kirchlichen Entwicklung sei***). Die Verschiedenheit der apostolischen Lehrtropen auf dem einen christlichen Lebensgrunde ist wissenschaftlich nachgewiesen. Die Mannichfaltigkeit der Cultusformen innerhalb der beiden geschichtlichen Hauptströmungen judenchristlicher und heidenchristlicher Gottesdienstordnungen schon in der apostolischen Kirche, ohne daß Einförmigkeit hierin von irgend einer Seite damals erstrebt worden wäre, ist geschichtlich aufgezeigt †). Von dem Bestreben, einen das Ganze beherrschenden äußeren Mittelpunkt des kirchlichen Lebens zu schaffen und einen besonderen (priesterlichen) Stand nach Analogie der jüdischen Theokratie mit bevorrechteter Machtvollkommenheit über der Gemeinde auszurüsten, findet sich zur Apostelzeit noch keine Spur. Der Apostelconvent in Jerusalem ist eine freie berathende Versammlung, bei deren Entscheidungen die ganze Gemeinde mitwirkt, deren Beschlüsse aber niemals als allgemein

*) Matth. 6, 9 ff.; Luc. 11, 2 ff.

**) Joh. 14, 16 f.; Matth. 28, 20.

***) Matth. 16, 18; 18, 17 f.

†) Harnack (der christl. Gemeindegottesdienst im apost. und altkathol. Zeitalter, 72) bemerkt mit Recht: „Nichts widerstreitet so sehr dem Wesen des Christenthums, dem Zeugniß der apostolischen Schriften und dem Bilde, welches uns dieselben von der Lebensgestalt der urchristlichen Gemeinden liefern, als die Vorstellung oder Behauptung, daß ihr Cultus sogleich als ein fertiger, ausgebildeter und unabänderlicher dagestanden."

bindend angesehen worden sind*). Weder die Predigt des Evangeliums, noch die Verwaltung von Taufe und Abendmahl, waren damals an den Apostolat, oder die von ihm geordneten Aemter, gebunden. Paulus wünscht allen Gemeindegliedern die Gabe der begeisterten Predigt**), und denkt nicht daran, die Taufverwaltung für sich oder die Gemeindeältesten ausschließlich in Anspruch zu nehmen***). Das Abendmahl wurde zu Korinth in nur zu freier Form, d. h. ohne Anstand und Würde, abgehalten. Daß die Wirkung des ausgetheilten Abendmahls von der Amtsdignität des Austheilenden abhängig, daß zur Austheilung priesterliche Eigenschaften nothwendig seien, das sind Voraussetzungen, welche in dem Vorstellungskreise eines Paulus gar nicht vorkommen konnten†). Es giebt überhaupt keine geschichtlich wohlbegründetere Thatsache, als die, daß die Stiftung der Kirche zwar nach innen ein persönliches Werk Christi, nach außen dagegen ein Werk menschlicher (möglicherweise höchst mangelhafter) Thätigkeit gewesen ist

Behauptet die römisch-katholische Kirche, daß sie ausschließlich im Besitze der christlichen Einheit sei: so widerspricht dieser Behauptung die Thatsache, daß es außerhalb ihres Gebietes

---

*) Ganz einverstanden mit Ritschl (a. a. O., 128 f.), in Betreff der Aechtheit des Aposteldecretes, kann ich es hinsichtlich seiner Behauptung in Betreff der directen und indirecten Uebereinstimmung des Paulus mit demselben (a. a. O., 136) nicht in gleicher Weise sein. Namentlich liegt in 1 Kor. 10, 20 f. nicht ein unbedingtes Verbot der Theilnahme an den Opfermahlzeiten, sondern nach V. 14 nur am Götzendienste. Das Opferfleisch als solches schadet nicht; auch das Bewußtsein, Opferfleisch zu genießen, hat für den Starken nichts Beunruhigendes (10, 29); die schonende Rücksicht auf die schwachen Gewissen bedingt also das Verbot. Vergl. Apostelg. 15, 22 f.

**) 1 Kor. 14, 5.

***) 1 Kor. 1, 14 f. Augusti (Handbuch der christl. Archäologie, II, 364) verweist mit Recht auch noch auf Apost. 2, 41, und 10, 48, um nachzuweisen, daß die Taufe nicht in der Regel von den Aposteln administrirt worden sei. Noch Tertullian, de baptismo, 17, sagt: Dandi (baptismi) quidem habet jus summus sacerdos, qui est episcopus... Alioquin etiam laicis jus est ... Proinde et baptismus, aeque dei census, ab omnibus exerceri potest.

†) 1 Kor. 11, 18 f. Daß wahrscheinlich ein Apostel als Administrator in der korinthischen Gemeinde anzunehmen sei, ist eine um so unstatthaftere Bemerkung Augusti's (a. a. O., II. 617), als Unordnungen, wie die erwähnten, in diesem Falle unmöglich hätten vorkommen können.

viele Christen giebt. Von ihrem Standpunkte bleibt ihr daher nichts übrig als entweder alle diejenigen, welche ihrem äußerem Verbande nicht angehören, für Nicht-Christen zu erklären, oder einzuräumen, daß man ein Christ sein kann, ohne ein Mitglied der einen Kirche zu sein. Das Erste wagt sie nicht zu erklären, da sie die Ungültigkeit der außerhalb ihres Gebietes ertheilten Taufe nicht schlechthin zu behaupten wagt; das letztere kann sie nicht einräumen, ohne mit ihrer kirchlichen Grundvoraussetzung sich in offenen Widerstreit zu setzen. Sie sieht sich mithin wider Willen genöthigt, einen noch tieferen Grund der kirchlichen Einheit, als den in der Einerleiheit der Lehr-, Cultus- und Verfassungsformen liegenden, anzuerkennen.

Noch weniger ist sie im Stande, den von ihr erhobenen Anspruch auf Allgemeinheit durchzuführen. Dadurch, daß sie ihre Institutionen an Rom als nothwendigen Mittelpunkt knüpfte *), hat sie sich selbst lokalisirt; dadurch, daß sie zu allen Zeiten, insbesondere aber gegenwärtig, viele wahre Christen entweder zum Austritte genöthigt oder als ausgeschieden verworfen hat, hat sie sich particularisirt. Sie hat durch dieses Verfahren den Charakter einer separaten Particularkirche angenommen.

Was das von ihr weiter in Anspruch genommene Prädikat der Heiligkeit betrifft, so muß sie selbst zugeben, daß sie weder in ihren Mitgliedern, noch in ihren Vorstehern, ohne Sünde ist. Wenn ein neuerer römisch-katholischer Dogmatiker in letzterer Beziehung sich mit Judas tröstet, so wird Judas schwerlich zur wahren Kirche gerechnet werden können **). Zwar ist die Heiligkeit auch in der Kirche der Glaubigen nicht so viel als schlechthinige Sündlosigkeit; aber jedem Glaubigen ist doch verbürgt, daß er das Princip des Heils, und vermittelst desselben den heiligen Geist, in sich trägt, während das römische Dogma zur wahren einen Kirche auch solche rechnet, die völlig ungläubig sind ***). Die

*) Peronne, praelect. th., I, 119: Ecclesiae catholicae unitas ac vis a Romano Pontifice, visibili ejus capite, omnino pendent

**) Klee, a. a. O., I, 98.

***) Auch hier bewegt sich das römische Dogma in einem ungelösten Widerspruche, indem auf der einen Seite behauptet wird (Cat. rom. I, 10, qu. 5): Ecclesia est coetus omnium fidelium, qui adhuc in terris vivunt, auf der andern Seite (a. a. O., qu. 6): Bonos et improbos Ecclesia complectitur.

gebracht, als er nachwies, wie Christus im innersten Punkte der Persönlichkeit, im Glauben, angeeignet werden muß. Der Glaube in Verbindung mit Christus bringt die Kirche, und nicht die Kirche als äußere Anstalt den Glauben hervor. Wo der wahre Glaube, da ist die Kirche; aber nicht wo (äußere) Kirche, da auch wahrer Glaube *).

Es läßt sich nun nicht läugnen, daß schon in seinem ersten Entwicklungsstadium der protestantische Kirchenbegriff ein ihm principiell nicht eignendes Element in sich aufgenommen hat. War nämlich von Luther ursprünglich lediglich der Glaube als der kirchenbildende Faktor erkannt worden: so wurde später die reine Lehre und stiftungsgemäße Sacramentsverwaltung, zuerst vorzugsweise, bald ausschließlich, als Merkmal der wahren Kirche betrachtet. Unläugbar ward auf diesem Wege ein unversöhnlicher Widerstreit in den protestantischen Kirchenbegriff selbst hineingetragen. Einer der beiden Faktoren, der wahre Glaube oder die reine Lehr- und Sacramentstiftung, mußte über den anderen die überwiegende Geltung davontragen. Sofern die Kirche protestantischerseits als Gemeinschaft der Glaubigen betrachtet wurde, war das verborgene Leben Christi in ihr das Merkmal, woran sie als wahre erkannt wurde; so fern sie als Gemeinschaft der Lehre und Sacramentsverwaltung sich darstellte, war es der confessionelle Lehrbegriff und die öffentliche Cultusform, was ihr den Charakter der Wahrheit verlieh. Wurden beide Merkmale als wesentlich an ihr betrachtet **): so

---

quia est persona dignissima in humano genere, conferens omnibus membris ejus motum et sensum . . . conferens vitam spiritualem et motum ipsi Ecclesiae et cuilibet membro ejus, sine cujus influxu non potest vivere vel sentire. Daher ist, wer nicht in der Lebensgemeinschaft mit Christus steht, wohl in ecclesia, aber nicht de ecclesia, cum non sit pars ejus . . . Et sic aliud est esse de Ecclesia, aliud esse in Ecclesia. Vergl. besonders Cap. 4. Daher heißt es von der Papstkirche, welcher diese Eigenschaft unmittelbarer Lebensgemeinschaft mit Christus mangelt (a. a. O., 257): Ista ecclesia non potest intelligi, iste Papa cum istis Cardinalibus et sua familia.

*) So Luther schon in seiner resolutio super propositione decima tertia: de potestate Papae (Löscher, Reformationsacten, III, 123).

**) Aug. Conf., 7: Est autem Ecclesia congregatio Sanctorum, in qua Evangelium recte docetur et recte administrantur Sacramenta. Et

war der Widerstreit zwischen beiden Anschauungen gar nicht zu lösen. Der Versuch einer Lösung war es, daß zwar Uebereinstimmung im Lehrbegriffe gefordert, aber im Cultus und der Verfassung Freiheit gewährt wurde *). Es ist auch in der That ein wesentlicher Fortschritt über das mittelalterliche Zwangssystem hinaus, die gottesdienstlichen und kirchenregimentlichen Einrichtungen für nicht seligkeitbedingend, d. h. für Ergebnisse bloß menschlicher Thätigkeit zu erklären, und sie von Zeit zu Zeit für angemessener Veränderungen bedürftig zu halten. Dagegen ist es auch ein wesentlicher Rückschritt, die Lehrbildung, die in ganz gleicher Weise, wie die Cultus- und Verfassungsgestaltung, eine menschlich-symbolisirende ist, als ein unmittelbares Produkt Christi zu behandeln, und die Einheit im Lehrbegriffe als Merkmal der wahren Kirche zu fordern.

Diese Forderung entsprang aus einem Reste von noch nicht völlig überwundenem Romanismus. Die Einrede der Gegner, daß wo keine Uebereinstimmung im Lehrausdrucke, auch keine in der Glaubensüberzeugung möglich sei, machte die Protestanten irre. Anstatt bei der durch eine geniale Gewissensintuition erkannten Wahrheit unerschütterlich zu beharren, daß zwischen der Kirche, als einer innern Glaubensgemeinschaft, und der Kirche, als einer äußern Rechtsinstitution, ein grundsätzlicher Unterschied bestehe, daß man der einen angehören könne, ohne Mitglied der anderen zu sein, von der einen verdammt werden könne und gleichwohl in der andern selig zu werden vermöge: wurde dagegen die mehr verwirrende als vermittelnde Auskunft getroffen, daß die Kirche beides sei: eine Gemeinschaft im Glauben und h. Geiste nach innen, und eine Gemeinschaft in übereinstimmender Lehre und Sacramentsverwaltung nach außen.

Entschieden wird auf der einen Seite die Behauptung verworfen, daß die Kirche als Gemeinschaft der Glaubigen eine äußere

ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum.

*) Nec necesse est, ubique esse similes traditiones humanas, seu ritus aut ceremonias, ab hominibus institutas. 15: De talibus rebus admonentur homines, ne conscientiae onerentur, tanquam talis cultus ad salutem necessarius sit.

Institution, eben so entschieden auf der anderen die Ansicht festgehalten, daß die Gesammtheit der durch die Einheit des Lehrbegriffes und der Sacramentsverwaltung zu einer Kirchengemeinschaft Verbundenen aus Glaubigen und Unglaubigen gemischt sei. Also nach der einen Seite ist die Kirche lediglich aus Glaubigen, nach der andern aus einer Mischung von Glaubigen und Unglaubigen gebildet *).

---

*) Besonders schwankend sind die Begriffsbestimmungen der Apologie, 4: Concedimus, quod hypocritae et mali in hac vita sint admixti Ecclesiae et sint membra Ecclesiae — secundum externam societatem signorum Ecclesiae, h. e. verbi professionis et Sacramentorum. Die Frage ist ja eben, ob die externa societas eine Theilnahme an der wahren Kirche, dem Leibe Christi, begründe, und diese wird hier umgangen. Ecclesia, heißt es weiter, non est tantum societas externarum rerum ac rituum, sicut aliae politiae, sed principaliter est societas fidei et Spiritus S. in cordibus, quae tamen habet externas notas, ut agnosci possit, videlicet puram Evangelii doctrinam et administrationem Sacramentorum consentaneam Evangelio Christi. Also auch hier genügt, was die Kirche principaliter ist, noch nicht; die äußeren Merkmale werden ebenfalls gefordert, wie denn nachher die Kirche beschrieben wird als congregatio Sanctorum, qui habent inter se societatem ejusdem Evangelii seu doctrinae et ejusdem Spiritus S., qui corda eorum renovat, sanctificat et gubernat. Auf der einen Seite ist die Kirche principaliter, proprie etwas Innerliches, im Glauben. Anstatt nun bei dieser Beschreibung der Kirche als solcher stehen zu bleiben, werden doch auch noch die äußeren Merkmale hinzugefordert, und so wird die Anstaltskirche in die Glaubenskirche hineingetrieben, allerdings nicht mehr die Anstaltskirche mit ihren Cultuseinrichtungen und Verfassungsordnungen, aber doch mit der Lehrordnung. Der Widerspruch liegt offen da, wenn die Apologie einerseits sagt: nos juxta scripturam sentimus, Ecclesiam proprie dictam esse congregationem Sanctorum, qui vere credunt Evangelio Christi et habent Spiritum S., und hinzufügt: et tamen fatemur, multos hypocritas et malos his in hac vita admixtos habere societatem externorum signorum, endlich aber bemerkt, constat impios ad regnum et corpus diaboli pertinere, qui impellit et habet captivos impios. Die reformirten Symbole tragen meist denselben Widerspruch in sich. Die Belgica beschreibt den Begriff der Kirche treffend (art. 27) als congregatio seu coetus omnium fidelium Christianorum, qui totam suam salutem ab uno Jesu Christo expectant abluti ipsius sanguine et per Spiritum ejus sanctificati atque obsignati, und bemerkt: haec ecclesia sancta nullo est aut certo loco sita et circumscripta, aut ullis certis personis astricta aut alligata, sed per omnem orbem terrarum sparsa atque

Und doch — wie nahe hätte es dem Verfasser der Apologie gelegen, die „societas externorum signorum“ von der „societas fidei et Spiritus S. in cordibus“ zu unterscheiden, offen anzuerkennen, daß die beiden Gemeinschaften einander nicht decken, und daß nur die Theilnahme an der ersteren beseligende Wirkung hat. Daß einerseits der Glaube als das zur Theilnahme an der wahren Kirche allein nothwendige Merkmal betrachtet, und andererseits doch darüber hinaus auch noch reine Lehre als Bedingung dieser Theilnahme gefordert wird; daß einerseits die wahre Kirche ausschließlich in das Gebiet religiöser und sittlicher Innerlichkeit verlegt, und daß andererseits gleichwohl ihre Wahrheit von der Art ihrer äußeren Beschaffenheit abhängig gedacht wurde: das war der unauflösliche Widerspruch, in welchen die protestantische Lehre von der Kirche in ihren ersten Aufstellungen sich verwickelte, ohne daß das Bedürfniß einer Ueberwindung desselben damals gefühlt worden wäre.

Von dem Augenblicke an, in welchem Uebereinstimmung mit dem kirchlich autorisirten Lehrbegriffe als nothwendiges Erforderniß der Theilnahme an der wahren Kirche, d. h. an dem christlichen Heile, betrachtet wird: wird die Theilnahme am Heil von einer Bedingung abhängig gemacht, welche außerhalb der Gewissens- oder Glaubenssphäre liegt, d. h. nicht mehr vom Glauben allein. Der kirchliche Lehrbegriff (doctrina pura) ist nicht von Christo gegeben, also nicht geoffenbart, sondern auf dem Wege menschlicher Denkthätigkeit ent-

---

diffusa est, quamvis animo ac voluntate in uno eodemque spiritu, virtute fidei, tota sit simul conjuncta atque unita. So weit ist alles correct, auch daß sie sagt, quod salus nulla sit extra eam: wenn nun aber (art. 29) als notae verae ecclesiae nicht mehr bloß die Glaubensgemeinschaft mit Christo, sondern auch pura Evangelii praedicatio, sincera sacramentorum administratio, quod disciplina Ecclesiastica recte utatur ad corrigenda vitia u. s. w. angeführt werden, so fließt hier die Glaubenskirche ebenfalls in die Anstaltskirche über, ja, die Belgica scheint sogar das Presbyterialsystem (art. 30) für eine nota verae ecclesiae zu halten. Solche Widersprüche berechtigen übrigens Dr. Stahl keineswegs zu einer Fortbildung der protestantischen Kirchenverfassung in römisch-katholischer Richtung (die lutherische Kirche und die Union, 274 ff.). Umgekehrt soll der Protestantismus in der Richtung der ihm innewohnenden Principien fortgebildet werden.

standen. Selbst angenommen, er wäre lediglich durch die Mitwirkung glaubiger Denker hervorgebracht — was thatsächlich nicht der Fall ist — so wäre mit dieser Annahme noch keineswegs verbürgt, daß sein Inhalt nur aus Glaubenssubstanz bestände. Sind doch die Glaubigen weder sündlos, noch irrthumslos, und daher in ihrer lehrbildenden Thätigkeit auch nicht unfehlbar. Muß doch die menschliche Bearbeitung der Heilskunde in einem Lehrbegriff schon deßhalb mangelhaft sein, weil die größere oder geringere thatsächliche Uebereinstimmung des Glaubensinhaltes mit der wissenschaftlichen Form eines Lehrganzen theils durch die geistige Bildungsstufe, theils durch den Grad der Charakterstärke, theils durch das Maß der Gefühlstiefe seines Verfassers bedingt ist.

An einen Lehrbegriff glauben, d. h. demselben, als ob er unmittelbare göttliche Offenbarung wäre, beistimmen, hieße vom Princip des Protestantismus selbst abfallen. Der Lehrbegriff kann lediglich ein Mittel sein, um den religiösen und ethischen, aus der ursprünglichen Heilskunde in die lehrbegriffliche Form übertragenen, Inhalt in Gewissens-, beziehungsweise Glaubenssubstanz zurückzuübersetzen. Er ist also nicht dazu da, daß man an ihn glaube, sondern daß, was in ihm aus dem Glauben ist, in eine Gewissens- und Glaubenserfahrung (wo möglich, in den weitesten Kreisen) verwandelt werde.

Wie unausweichlich die Annahme, daß die wahre Kirche an der Correktheit des Lehrbegriffes das von der falschen unterscheidende einheitliche Merkmal besitze, auf romanisirende Anschauungen führt, das kann uns das Beispiel eines sonst so scharfgeschnittenen protestantischen Theologen wie Chemnitz lehren. Wenn die „reine Lehre" nicht unmittelbar aus der Offenbarung stammt, sondern auf dem Wege wissenschaftlicher Kunstproduktion erzeugt werden muß, so liegt die Frage nahe: welche Autorität denn die Urheber derselben in der Kirche zu beanspruchen haben? Ob an die Aufstellungen der Lehrer der Kirche die Gewissen gebunden, ob die Glaubigen sich dem Lehramt und seinen Aussprüchen zu unterwerfen haben? *)

---

*) Chemnitz (loc. th., III, 116) Postquam hoc constitutum est, oportere in Ecclesia esse vocem Evangelii et ministerium, oriuntur deinde quaestiones de personis. An Ecclesia alligata sit ad Episcopos

Obwohl nun Chemnitz auf diese Frage zunächst die treffende Antwort ertheilt, daß die Kirche nur an das Evangelium gebunden sei: so sieht er selbst jedoch das Problem mit dieser Antwort keineswegs als gelöst an, und es bleibt immer noch zweifelhaft, welches die rechte evangelische Lehrform sei, und wer das Recht habe, hierüber zu entscheiden? Zwar gilt als oberste Regel der Entscheidung in Lehrstreitigkeiten das Wort Gottes. Allein bedarf denn das Wort Gottes nicht der Auslegung? Ist diese nicht im kirchlich autorisirten Bekenntnisse niedergelegt? Ist dieses nicht von fehlbaren Menschen entworfen und festgestellt? Und wenn nun ein Glied der kirchlichen Gemeinschaft die Substanz der Heilswahrheit auf anderem Wege sich vermittelt, als dem des kirchlichen Bekenntnisses, soll es deßhalb als ein der wahren Kirche nicht angehöriges zu betrachten sein? An diesem Punkte tritt der dem protestantischen Lehrbegriffe anhaftende Widerspruch schon bei Chemnitz augenscheinlich hervor. Wird eingeräumt, daß der Glaube allein, abgesehen vom kirchlichen Lehrbegriffe, das Heil vermittle: wo bleibt dann die unbedingte Gültigkeit des Lehrbegriffes? Wird erklärt, daß die Nicht-Uebereinstimmung mit dem kirchlichen Lehrbegriff von der Theilnahme an der wahren Kirche ausschließe, wo bleibt dann der principielle Unterschied vom römischen Systeme? Wird dann nicht eine neue Lehrhierarchie begründet und der Grundsatz verläugnet, daß der Glaube allein das Heil vermittle?*) Giebt es aus dieser Verwirrung

---

et eorum collegia, quae dicuntur tenere ministerium, item an alligata sit ad ordinariam successionem Episcoporum et collegiorum?

*) Man vgl. das Schwankende in der Erörterung von Chemnitz (a. a. O., 117): Concedendum est: Ecclesiam esse coetum visibilem, neque tamen esse regnum Pontificium, sed coetum similem Scholastico coetui ... Est ordo, est discrimen inter docentes et auditores, et sunt gradus ... Quis igitur erit judex, quando de Scripturae sententia dissensio oritur, cum tunc opus sit voce dirimentis controversiam? Respondeo: ipsum verbum Dei est judex, et accedit confessio verae Ecclesiae. Semper enim sequuntur verbum tanquam judicium aliqui pii, et confessione firmorum adjuvantur infirmi ... Hoc modo dirimuntur controversiae de doctrina (!). Et cum major pars hunc verum judicem et hanc veram confessionem non audit ... Deus Ecclesiae judex tandem dirimit controversiam delens blasphemos ... In Ecclesia valet sententia congruens cum verbo Dei et confessione

einen andern Ausweg, als den, daß die wahre Kirche lediglich als innere Glaubensgemeinschaft aufgefaßt, die möglicherweise falsche, sicherlich unvollkommene, äußere Lehr-, Cultus- und Verfassungsgemeinschaft von jener genau unterschieden, und nur die erstere als die das Heil nothwendig vermittelnde betrachtet wird?

Unsichtbare u. sichtbare Kirche.

§. 115. Damit werden wir aber von selbst auf die Unterscheidung zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche*) geführt, welche erst die spätere Dogmatik vollzogen hat, die jedoch, wie unsere bisherigen Ausführungen beweisen, aus dem ursprünglichen Geiste des Protestantismus hervorgegangen und allein geeignet ist, jener Verwirrung zu steuern. Je mehr jesuitische Dogmatiker, wie Bellarmin, in die protestantischen Theologen drangen, mit dem Prädikate der Sichtbarkeit der Kirche vollen Ernst zu machen, um so dringender ward das Bedürfniß, einen Punkt in der Kirche zu finden, wo die Heilsgewißheit des Glaubigen lediglich auf innerem Grunde ruhte. Was reformirterseits bereits schon früher anerkannt war, ward nun auch lutherischerseits ausgesprochen, daß die eine wahre Kirche eine doppelte, unsichtbare und sichtbare, Seite habe, daß sie nach innen eine unsichtbare Glaubensgemeinschaft, Gott allein bekannt, nach außen eine sichtbare Bekenntniß-, Cultus- und Verfassungsgemeinschaft, aus Glaubigen und Unglaubigen gemischt, sei**).

---

piorum . . . Quare audienda est Ecclesia ut doctrix, wobei das protestantische Princip wieder gewahrt werden will durch den Beisatz: sed fides et invocatio nituntur verbo Dei, non humana autoritate. Und endlich der widerspruchsvolle Rath: ne contemnamus docentem Ecclesiam et tamen judicem esse sciamus ipsum verbum Dei, ita in utramque partem caveantur incommoda; und der Schluß: Ecclesiam (i. e. docentem) amare, vereri et venerari discamus et purioris Ecclesiae testimonia inquiramus. . . .

*) Nitzsch unterscheidet treffender innere und äußere Kirche a. a. O., §. 187; vergl. auch dessen Prot. Beantwortung der Symbolik Möhler's, Art. V, 192 ff.

**) Bei Calvin findet sich die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche mit Bestimmtheit, aber allerdings ohne die diesem scharfsinnigen Dogmatiker sonst eigene Klarheit vor (Inst., IV, 1, 2 sq.):

Unstreitig war mit dieser Unterscheidung ein Bedeutendes gewonnen. Es war dadurch die Berufung von der äußern mangelhaften Erscheinung auf das innere vollkommene Wesen der Kirche ermöglicht. Allein es war auch noch ein bedeutender Mangel zurück-

---

Quia exiguus numerus et contemptibilis latet sub ingenti turba et grana tritici pauca teguntur paleae congerie, soli Deo permittenda est cognitio suae Ecclesiae, cujus fundamentum est arcana illius electio. . . . Quin sic electi Dei omnes in Christo sunt connexi, ut, quemadmodum ab uno capite pendent, ita in unum velut corpus coalescant . . . vere unum facti, qui una fide, spe, caritate, eodem Dei spiritu simul vivunt . . . Ad amplexandam eo modo Ecclesiae unitatem, nihil opus est, Ecclesiam ipsam oculis cernere, vel manibus palpare. . . . Neque ideo deterior est fides nostra, quod incognitam apprehendit. Dennoch (a. a. O., 4) non alius in vitam ingressus, nisi nos Ecclesia visibilis concipiat in utero, nisi pariat, nisi nos alat suis uberibus, denique sub custodia et gubernatione sua nos tueatur, donec . . . similes erimus Angelis. Adde, quod extra ejus gremium nulla est speranda peccatorum remissio. Also die entschiedene Behauptung, daß die sichtbare Kirche die wahre, d. h. allein heilvermittelnde, sei, und daneben wieder Sätze wie (a. a. O., 7): Bifariam de Ecclesia sacras literas loqui. Interdum . . . eam intelligunt, quae re vera est, coram Deo, in quam nulli recipiuntur nisi qui et adoptionis gratia filii Dei sunt et Spiritus sanctificatione vera Christi membra... Saepe autem Ecclesiae nomine universam hominum multitudinem in orbe diffusam designat, quae unum se Deum et Christum colere profitetur. . . . In hac autem plurimi sunt permixti hypocritae, qui nihil Christi habent praeter titulum et speciem.... Und doch fordert Calvin: Quemadmodum ergo nobis invisibilem solius Dei oculis conspicuam Ecclesiam credere necesse est, ita hanc, quae respectu hominum Ecclesia dicitur, observare ejusque communionem colere jubemur. Aber wo bleibt die logische oder ethische Nothwendigkeit dafür, mit den Gottlosen in einer äußeren Anstalt zusammen sein zu müssen, um selig werden zu können? Denselben Widerspruch hat auch die sonst freiere conf. helvetica post (art. 17) in sich aufgenommen. Nicht ohne Mißbilligung der Calvinischen Ansicht sagt sie: Non ita arcte includimus ecclesiam, ut omnes illos extra ecclesiam esse doceamus, qui vel sacramentis non participant . . . vel in quibus aliquando deficit fides. . . . und wenn nur noch siebentausend veri adoratores Dei auf Erden bleiben, heißt es von diesen: ecclesia invisibilis appellari potest, non quod homines sint invisibiles, ex quibus ecclesia colligitur, sed quod oculis nostris absconsa, Deo autem soli nota, judicium humanum saepe subterfugiat. Dennoch sagt dieselbe Confession wieder: in vera

geblieben. Der Glaube, der doch an sich nur innerlich ist, blieb so unbedingt an die äußere symbolisirende Thätigkeit gebunden, daß diese am Ende dennoch den entscheidenden Maßstab für das Urtheil über die Zugehörigkeit zur wahren Kirche bilden mußte. Zwar hat die protestantische Dogmatik, auch auf dem Gipfel ihrer lehrhierarchischen Ueberstürzung, die sichtbaren Merkmale niemals für die über die Zugehörigkeit zur wahren Kirche allein entscheidenden gehalten. Das Bedürfniß, einen tiefer liegenden Maßstab im Gewissen aufzusuchen und diesen bei der letzten Entscheidung zur Geltung zu bringen, ist in ihr niemals gänzlich verschwunden, und es hat sich daher auch die wahre Idee der Kirche in ihr erhalten. Dagegen ist innerhalb des kirchlichen Lebens von dieser richtigen Einsicht wenig oder kein Gebrauch gemacht worden. Diejenigen Mitglieder der äußern Kirchengemeinschaft, über deren kirchliches Verhalten eine Entscheidung zu fällen war, sind in der Regel nicht nach ihrem innern Glaubensverhältnisse zum kirchlichen Bekenntnisse beurtheilt und verurtheilt worden. Das war nur möglich, weil der dem protestantischen Kirchenbegriffe von Anfang an innewohnende Widerspruch zwischen Glaubens- und Lehr-Kirche auf dem Wege einer präcisen Unterscheidung zwischen dem Sichtbaren oder Unsichtbaren an der Kirche, ihrer Idee und ihrer Erscheinung, nicht zum Austrage gelangt war. So lange aber ein Dogma einen unausgetragenen

---

concordique praedicatione evangelii Christi et in ritibus a Domino diserte traditis dicimus veram ecclesiae constare concordiam. Man vergl. noch Hutter (comp. loc. th., XVII, 10): Si externam societatem signorum ac rituum ecclesiae respicias, ecclesia militans dicitur esse visibilis et omnes eos complectitur, qui versantur in coetu vocatorum, sive sint pii sive impii, sive electi sive reprobi. Si vero ecclesiam consideres, quatenus est societas fidei et Spiritus S. in cordibus fidelium habitantis, eatenus certe dicitur invisibilis et electorum propria. Hollaz (a. a. O., 81): Ecclesia Christi stricte et proprie sumta, pro coetu vere credentium et sanctorum, per terrarum orbem longe lateque diffuso, non est visibilis et conspicua distincte, sed tantum confuse. At sumta late et improprie, pro coetu vocatorum promiscue, ita visibilis est, ut tanquam vera et quoad membra sua distincte agnosci et ab aliis ecclesiis falsis seu corruptis discerni queat. Dazu kommt noch (1283) Ecclesia essentialiter est una, at pro diverso considerandi modo, in visibilem et invisibilem distinguitur.

Widerspruch in sich schließt, hat es keine Ruhe, bis es diesen überwunden hat. In Betreff des Dogmas von der Kirche gab es eine zwiefache Möglichkeit, auf dem angedeuteten Wege eine Lösung des Problems herbeizuführen.

Bei der Aufstellung des Begriffes der Kirche kann nämlich entweder die unsichtbare, oder die sichtbare Seite derselben preisgegeben werden. Geschieht das Erstere, so ist der unbedingte Rückgang auf den römisch-mittelalterlichen Standpunkt, der einfache Abfall von dem Principe des Protestantismus vorhanden. In einem solchen Rückgange ist gegenwärtig eine Richtung innerhalb des Protestantismus begriffen. Wenn dieselbe dem altprotestantischen Kirchenbegriff, weil die Unsichtbarkeit der Kirche in ihm stark betont wird, einseitigen „Spiritualismus" vorwirft*), so kann ihr mit viel größerem Rechte falsche Zweiseitigkeit, und ein zweideutiger Realismus zum Vorwurfe gemacht werden. Das Paradoxon des Bellarmin, daß der Protestantismus zwei Kirchen, eine unsichtbare und eine sichtbare, geschaffen habe**), hat den Schein einer gewissen Wahrheit für sich***). Allein in Wirklichkeit kennt der Protestantismus doch nur eine Kirche, die Gemeinschaft der Glaubigen, und wenn die Dogmatik den Glauben als Einheitspunkt der kirchlichen Gemeinschaft aufgegeben und die reine Lehre an dessen Stelle gesetzt hat, so ist das unprotestantisch gewesen. So wie die eine Gemeinschaft des Glaubens in der äußern Erscheinung sich individualisirt, so ist auch die äußere Einheit nicht mehr erhältlich. Es giebt also nicht zwei Kirchen in dem Sinne, daß neben der einen, als der innern, noch eine andere, als die äußere, bestände, sondern die in ihrem innern Wesen, d. h. in der Glaubensgemeinschaft, eine und untheilbare geht auf demjenigen Gebiete, welches der Außenwelt und darum der Veränderlichkeit angehört,

---

*) Thiersch, Vorlesungen über Kath. und Prot., I, 267. Aehnlich Stahl, die luther. Kirche, 275 f.

**) De conciliis et ecclesia definirt er selbst III, 2, die Kirche als coetus hominum ita visibilis et palpabilis ut est coetus populi Romani vel regnum Galliae aut respublica Venetorum. Ueber jene Einrede vergl. III, 8 u. 9.

***) Auch Luther hat in diesem Sinne von „zwo Kirchen" geredet: „vom Papstthum zu Rom" (Erl. A., 27, 102).

in verschiedene Formen der Erscheinung auseinander. Auf dem Grunde der einen innern wahren Kirche sind sehr viele und sehr verschiedenartige kirchliche Bekenntnisse, Gottesdiensteinrichtungen und Verfassungen möglich, die, als der Außenwelt angehörig, auch unter den Bedingungen derselben zu Stande kommen und durch den Zeit-, Landes- und Volkscharakter ihrer Entstehung auch ihre historische, ethnographische, nationale Prägung erhalten.

Diese verschieden gearteten Erscheinungsformen innerhalb der einen wahren Kirche bilden nicht etwa in ihrer Totalität eine äußere neben der innern Kirche, und ebensowenig sind sie Theile, oder Stücke der innern, sondern sie sind, wie unser Lehrsatz sagt, mannichfaltige Versuche, die Glaubensgemeinschaft, oder die wahre Kirche, in der Welt zu verwirklichen. Sie sind also weder die Kirche, noch auch Kirchen, sondern die von der Kirche bearbeitete, von den Kräften des Glaubens berührte und zum Theil schon durchdrungene, Welt. Sie sind mit einem Worte Theile der Welt, und zwar der in Berührung und Wechselwirkung mit dem Personleben des Erlösers gebrachten, von der wahren Kirche bereits zum Theil in Besitz genommenen Welt.

Es unterliegt hiernach keinem Zweifel, daß diese kirchlich angeregten Theile der Welt, oder des Staates, als der äußern Weltmacht, nur uneigentlich als Kirche oder Kirchen bezeichnet werden können. Die letztere Bezeichnung ist schon darum ungeeignet, weil es nicht mehrere Kirchen im eigentlichen Sinne dieses Wortes geben kann. Wenn jene Gemeinschaften mit dem Begriffe der wahren Kirche sich decken könnten, dann müßte eine von ihnen die wahre, die übrigen müßten falsche Kirche sein. Es ist nun auch eine nothwendige Folge nicht nur des römisch-katholischen, sondern auch des alt-protestantischen Kirchenbegriffs, so weit der letztere die äußere Darstellbarkeit der wahren Kirche behauptet, diese in eine ausschließliche Form prägen zu wollen. Eben darum haben sich beide „Kirchen" gegenseitig verworfen und verdammt. Von derselben Voraussetzung aus hat Münchmeyer neuerlich darauf gedrungen, daß die Einheit des äußern Kirchenthums auch protestantischerseits entschieden festgehalten werden müsse*).

*) Das Dogma von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche, 112 f.

Allein von den folgerichtig entwickelten Principien des Protestantismus aus gelangen wir zu einem gerade entgegengesetzten Resultate. Die Zeit ist gekommen, welche den Protestantismus aus principloser, romanisirender Verwirrung, namentlich in der Lehre von der Kirche, auf seine einfachen Grundgedanken zurückdrängt. Nach Münchmeyer ist die wahre Kirche die Kirche der Getauften, mit Inbegriff der Gottlosen und Heuchler; denn auch die letzteren hält er für Glieder des Leibes Christi *). Seine Behauptung, daß lediglich durch die Taufe die wahre Kirche zu Stande komme **), kann zwar an dieser Stelle noch nicht erledigend besprochen werden; daß sie jedoch der Centralwahrheit von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben widerspricht, bedarf keines Beweises. Allein wenn man auch die rechtfertigende Wirkung der Taufe zugiebt, so steht fest, daß die Gottlosen und Heuchler die Taufgnade wieder verloren haben und daher nicht zur Gemeinschaft derer gehören, welche noch in ihrem Besitze sind.

Da erhebt sich denn aufs Neue wieder die Grundfrage: ob die Kirche eine Gemeinschaft lediglich von Glaubigen sei, oder eine Mischung von Glaubigen und Nichtglaubigen? Ob der Leib Christi lediglich aus lebendigen Gliedern bestehe, oder auch aus todten, d. h. Nicht-Gliedern? Münchmeyer beruft sich auf Matth. 3, 12, wornach erst die Wurfschaufel des Erlösers den Waizen von der Spreu auf der Tenne reinigen; auf Matth. 13, 24 ff., wornach das Unkraut auf dem Acker erst zur Zeit der Erndte von dem Waizen gesondert werden soll; auf Matth. 13, 47, wornach gute und faule Fische in einem Fischzuge mit einander gefangen werden; auf das Gleichniß von der königlichen Hochzeit Matth. 22, 1 f., von den zehn Jungfrauen Matth. 25, 1 f., vom Feigenbaume Luc. 13, 6 f. u. A. m. Diesen Berufungen liegt ein allgemeines Mißverständniß zu Grunde. In allen den angeführten Stellen ist gar nicht von der Kirche als solcher, sondern von der in das Reich Gottes berufenen Menschheit und ihrem schließlichen Schicksale die Rede. Nicht die Menschen (Glaubige und Unglaubige) heißen an jenen Stellen das Himmel-

*) A. a. O., 114.
**) A. a. O., 123.

reich, sondern es wird ein Verhalten des Himmelreichs zu den Menschen und seine letzte Entwicklung beschrieben, und Christo kommt es so wenig zu Sinne, die Gottlosen als Mitglieder seiner Kirche zu bezeichnen, daß sie vielmehr als diejenigen geschildert sind, welche derselben niemals angehört haben *).

Uebrigens deutet schon die Bezeichnung „Leib Christi“ von der Kirche hinlänglich an, daß nur lebendige, d. h. im Glauben stehende, Christen als Glieder desselben gedacht werden können. Ist es doch ein allgemeines Gesetz des Lebens, daß ein Leib, d. h. ein lebendiger Organismus, alles Todte von sich auszuscheiden genöthigt ist, und daß, wenn er nicht mehr die hiezu erforderliche Kraft besitzt, er selbst an und mit dem todten Gliede zu Grunde gehen muß. Ein ähnliches Schicksal würde der Kirche bevorstehen, wenn sie wirklich todte Glieder, oder gar Teufelskinder, in ihrem Organismus bewahrte. Nun wird auch überall da, wo

---

*) Matth. 13, 24 vergleicht Christus das Himmelreich nicht dem Acker, auf welchem das Unkraut unter dem Waizen mitaufwächst, wie Münchmeyer im Widerspruche gegen die Apologie (IV, 19), ja gegen den Herrn selbst behauptet (Matth. 13, 38). Einer Exegese freilich, die (a. a. O., 134) bemerkt: es widerspreche sich gar nicht, daß der Acker die Welt und auch das Reich Gottes, d. h. die eine wahre Kirche, bedeute, ist Alles zu beweisen möglich. Man beachte noch die bezeichnende Ausdrucksweise Christi, Matth. 13, 24: *Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ σπείραντι* . . V. 31: *ὁμοία ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν . . . ἄνθρωπος ἔσπειρεν.* V. 33: *ὁμοία ἐστιν κ. τ. λ. . . . ζύμῃ, ἣν γυνὴ ἐνέκρυψεν.* . . . Ebenso V. 44 u. 45 f. Aehnlich verhält es sich mit dem Gleichnisse vom Netze. Das Reich Gottes wird nicht etwa als die einheitliche Zusammenfassung der guten und faulen Fische beschrieben, sondern der Herr vergleicht das Verhalten des Reiches Gottes zu den Menschen dem Verhalten des Netzes zu den darin gefangenen Fischen. Also nicht aus welchen Menschen das Reich Gottes bestehe, sondern welche wirklich dazu gehören, wird dort gelehrt. Am unglücklichsten hat sich Münchmeyer (a. a. O., 136) in der Erklärung von Joh. 15, 2 verfangen. Hier sage der Herr ja deutlich, daß es an ihm (*ἐν αὐτῷ*) auch nicht Frucht bringende Reben gebe. Aber nicht nur sagt der Herr, daß der Vater das nicht Frucht Bringende wegnehmen werde (*αἴρει αὐτό*), sondern V. 5 erklärt er auch: *ὁ μένων ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν αὐτῷ, οὗτος φέρει καρπὸν πολύν*, so daß also nur da, wo wirkliche Glaubensgemeinschaft mit Christo, der Tod nicht möglich ist.

in der Schrift von der Kirche als dem „Leibe Christi" die Rede ist, derselbe als aus lebendigen, d. h. glaubigen, Gliedern gebildet vorgestellt. Die Glieder des Leibes Christi sind die Träger der göttlichen Gnadengaben und Lebenskräfte*). Als Christi Leib ist die Kirche die wahre Verwirklichung (Erfüllung) des schöpferischen Lebens ihres Hauptes**). Zur Bezeichnung der Heiligen, d. h. Glaubigen, wird ohne Weiteres der Ausdruck „Leib Christi" gebraucht***), und daß die Glieder am Leibe Christi unter einander in organischer Wechselwirkung stehen und dadurch die Vollendung des Reiches Christi fördern und herbeiführen, wird nachdrücklich hervorgehoben †). Wenn die Verbindung Christi mit der Kirche, als seinem Leibe, eine so innige ist, daß der Apostel unter den irdischen Lebensverbindungen nur die eheliche Gemeinschaft mit ihr in Vergleichung zu bringen wagt: wie ließe sich überhaupt denken, daß eine so wunderbar-geheimnißvolle Verbindung zwischen dem Sohne Gottes und den Kindern des Teufels bestehen könne?

Mit Recht ist auch von J. Müller aus 1 Petr. 2, 3 ff. geschlossen worden, daß der Apostel, wenn er die Kirche als ein Haus geistlicher Art beschreibt und sie dadurch von dem Gebäude der alttestamentlichen Theokratie, als einem Hause leiblicher Art, unterscheidet, auch geistliche Eigenschaften als unerläßliche Bedingung von den Mitgliedern der neutestamentlichen Kirche fordern muß †††). Der Ausdruck „Gemeinde der Erstgebornen, die im Himmel aufgeschrieben sind", welcher im Hebräerbriefe die wahre Kirche Christi auf Erden bezeichnet *†), verbürgt uns, daß, wer zu

*) 1 Kor. 12, 27 ff.

**) Eph. 1, 23: τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.

***) Eph. 4, 12.

†) Eph. 4, 16; Kol. 2, 19.

††) Eph. 5, 23—30.

†††) Indem er die Mitglieder der neutestamentlichen Kirche ὡς λίθοι ζῶντες betrachtet, ist ja die todte Mitgliedschaft an und für sich ausgeschlossen. Daß der Glaube die unerläßliche Bedingung derselben ist, geht auch aus V. 7: ὑμῖν οὖν ἡ τιμὴ τοῖς πιστεύουσιν, hervor. Vergl. J. Müller (a. a. O., 37 f.).

*†) Hebr. 12, 23. So erklären jetzt Ausleger verschiedenster Richtung, z. B. Tholuck z. d. Stelle, Delitzsch z. d. Stelle, J. Müller a. a. O., 37. Es ist exegetische Willkür, wenn Münchmeyer (a. a. O., 140) erklärt, daß jene im Himmel angeschriebene Gemeinde von der Gemeinde der Getauften zu verstehen sei.

derselben gehört, auf Erden nicht immer bekannt ist, wie denn auch Paulus sagt, daß das Leben der mit Christo Auferstandenen bis zur Parusie ein in Gott verborgenes, und darum der Welt unbekanntes sei*). So meint es Christus selbst, wenn er bemerkt, daß sein Reich nicht von dieser Welt sei**) und in dem Augenblicke allgemeinster und tiefster Verkennung seiner persönlichen Würde an die Verborgenheit seines Reiches erinnert, wie er ein anderes Mal auf die Innerlichkeit desselben verweist***). Auch Paulus bezeichnet das Reich Gottes dadurch, daß er rein geistige Eigenschaften als dessen wesentliche Merkmale angiebt, als ein wesentlich inneres †).

Wem alle diese Instanzen nichts gelten; wer — entgegen dem Zeugnisse des Gewissens, der Schrift ††) und der Reformation — dennoch die wahre Kirche zu einer sichtbaren äußern Institution macht: †††) der dringe folgerichtig dann auch auf äußere Uebereinstimmung in Lehre, Cultus und Verfassung. Aber dann räume er zugleich ein, daß nicht der Glaube, d. h. eine Aktion des unmittelbar auf Gott bezogenen Gewissens, sondern der Gehorsam, d. h. eine Aktion der Vernunft und des Willens, als der auf die Welt bezogenen Geistesvermögen, also etwas Anderes als Religion in den Angelegenheiten des

---

*) Kol. 3, 3 f.

**) Joh. 18, 36.

***) Luc. 17, 20: *Οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, οὐδὲ ἐροῦσιν Ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.* Wenn die Erklärung „in euch" richtig ist, so meint Christus damit, daß das Reich Gottes in den Gewissen, dem inwendigen Menschen, seinen wahren Grund habe, und wir haben uns dann die Frage der Pharisäer mehr als eine heilsverlangende, denn als eine versuchende zu denken. Jedoch auch in dem Falle, daß wir erklären „in euerer Mitte", kommt ziemlich derselbe Sinn heraus, da das Reich Gottes, bei dem völligen Mangel an Sichtbarkeit, auch dann ganz innerlich gewesen sein muß.

†) Röm. 14, 17; 2 Tim. 2, 19 f.

††) Der Widerspruch Münchmeyer's gegen das Wort Christi, Luk. 17, 20, tritt nackt hervor a. a. O., 152: „Wiewohl bei unserer Auffassung der Kirche mit Bestimmtheit gesagt werden darf, hier ist sie und hier ist sie nicht" = *Ἰδοὺ ὧδε ἢ ἐκεῖ.*

†††) Vergl. auch das Wort von Nitzsch (a. a. O., §. 189), daß mit dem Aeußerlichwerden der Kirche immer ein gewisses Unwahrwerden verbunden sei.

Heils das Entscheidende sei. Der durch die Reformation gerichtete römische Kirchenbegriff wäre dann in abgeschwächter Form wieder aufgenommen. Aber zu einem solchen folgerichtigen Rückschritte fehlt es der geschilderten Richtung doch in der Regel an Gedankenkraft und Charakterstärke. Auf der einen Seite wird eine sichtbare Kirche, wie z. B. die lutherische, als die „Königin unter den Kirchen, die Kirche κατ᾽ ἐξοχήν, die Braut des Herrn, die Brunnstube des seligmachenden Wassers, der Herd des unauslöschlichen, reinen und reinigenden Feuers" *) beschrieben, und behauptet, daß Keiner, der die lutherische Wahrheit erkannt habe, bei Gefahr seiner Seligkeit in einer anderen Particularkirche bleiben dürfe**). Auf der anderen Seite wird gleichwohl mit der von hier aus nothwendig sich ergebenden kirchlichen Ausschließung und Verdammung Andersbekennender nicht Ernst gemacht. Man treibt das Dogma von der unsichtbaren Kirche zur Vorderthüre scheltend heraus, und läßt es zur Hinterthüre schweigend herein. Wenn — nach Münchmeyer — die Particularkirchen auch außerhalb der einen wahren Kirche wirkliche Theile derselben sein sollen: ist dann eine solche Kirche mit außer ihr befindlichen falschen Theilen erstens die eine, und zweitens die wirklich, d. h. ganz wahre? Ist sie nicht selbst nur ein Theil eines Ganzen von ungleichartigen Theilen? Und ist sie nicht selbst theilweise unwahr, wenn sie Theil eines Ganzen ist, zu welchem Falsches gehört? Wenn sich überdieß dieses Ganze nirgends als sichtbare Gesammtheit darstellt: wie kann die wahre Kirche überhaupt sichtbar, und wie können die sichtbaren „Kirchen" wirkliche Theile der unsichtbaren wahren sein? Der neuerlich gemachte Versuch, innerhalb des Protestantismus das Dogma von der ausschließlichen Sichtbarkeit der wahren Kirche aufzurichten, ist daher als ein schlechthin mißlungener zu betrachten, und seinen Urhebern bleibt, wenn sie folgerichtig handeln wollen, nichts mehr übrig als unbedingte Rückkehr unter die „Mutterkirche" Roms ***).

*) Löhe, drei Bücher von der Kirche, 59.

**) Münchmeyer, a. a. O., 149 f.

***) Zu den neueren Vertretern des sichtbaren Kirchenthums sind, außer Münchmeyer, namentlich zu rechnen: Löhe a. a. O., Delitzsch, vier Bücher von der Kirche, 155 ff.; Karsten, 72 Thesen über die Verfassung der luther. Kirche, Zeitschrift für Protestantismus und Kirche,

Die unsichtbare Kirche u. die sichtbaren Kirchengemeinschaften.

§. 116. Die wahre Kirche ist also ihrem Wesen nach unsichtbar, d. h. nicht die Personen, welche dazu gehören, sind es, sondern der Glaube, durch den sie besteht, und das Personleben Christi, durch das sie entstanden ist und immer herrlicher sich fortbildet. Da es kein entscheidendes äußeres Kriterium über das Vorhandensein des innern Glaubenslebens giebt: so ist die wahre Kirche auch äußerlich nicht darstellbar. Sie gehört der Sphäre des unendlichen Geistes an. Die sogenannten Particularkirchen nun aber können, wenn die wahre Kirche wirklich eine ist, nicht Kirchen im eigentlichen Sinne des Wortes, auch ebensowenig sichtbare Theile der unsichtbaren Kirche sein; denn ein unsichtbares Ganzes besteht nicht aus sichtbaren Theilen.

Damit sind wir unstreitig auf eine ernste Schwierigkeit im protestantischen Kirchenbegriff gestoßen. Oder scheint denn hiermit nicht die Wirklichkeit der Kirche schlechthin in die Region eines unsichtbaren Jenseits verwiesen, und bleibt uns in diesem Falle noch irgend eine Bürgschaft, daß, was in den sogenannten Einzelkirchen Christliches zu Tage tritt, aus dem unsichtbaren Born der wahren Kirche entsprungen sei? Die alt-protestantische Dogmatik, welche die protestantische Particularkirche als die wahre sichtbare Kirche ansieht, glaubt in der reinen Lehre und stiftungsgemäßen Verwaltung der Sacramente das Band gefunden zu haben, welches die sichtbare mit der unsichtbaren Kirche in

---

1854, Märzheft, 157 f.; Kliefoth, acht Bücher von der Kirche, Bd. I; Stahl (a. a. O., 274 ff.). Eine ehrenwerthe Ausnahme von dieser unprotestantischen Richtung macht lutherischerseits Höfling (und wir glauben auch Hofmann dahin rechnen zu dürfen) in seiner Schrift: Grundsätze evangel.-lutherischer Kirchenverfassung, wo er u. A. §. 5 sagt: „Allerdings ist die Kirche nach richtiger protestantischer Anschauung zunächst und wesentlich eine innere und unsichtbare Gemeinschaft. Die Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche ist ein unentbehrlicher Bestandtheil des protestantischen Lehrbegriffs, eine nothwendige und unausweichliche Consequenz des evangelischen Princips des Protestantismus. Die wahre Kirche ist und bleibt mit der Eigenschaft der Unsichtbarkeit behaftet, weil sie zunächst Produkt des vom h. Geiste gewirkten gemeinsamen Glaubens an Christum . . . ist, und weil somit das, was die wirklichen Mitglieder von den „hypocritis et malis“ . . . unterscheidet, nicht gesehen oder mit menschlichen Sinnen wahrgenommen werden kann.“

einem Einheitspunkte nothwendig verbindet. Allein dieser Voraussetzung liegt ein Trugschluß zu Grunde, und J. Müller hat treffend gesagt*), daß weder überall, wo die unsichtbare Kirche ihre Glieder hat, diese auch durch reine Lehre des Evangeliums und stiftungsgemäße Verwaltung der Sacramente ihr Dasein kundgeben, noch überall, wo das Sacrament ordnungsgemäß verwaltet und das Wort Gottes frei von schriftwidrigen Irrthümern verkündigt wird, nothwendig Glieder der unsichtbaren Kirche, d. h. wahre Gläubige, vorhanden sind. Es ist Thatsache, daß die Predigt eines unbekehrten Rechtlehrigen ohne Wirkung bleiben, und die eines bekehrten Unrechtlehrigen Glauben erwecken kann. Der Irrthum der alt-protestantischen Voraussetzung hat darin seinen Grund, daß sie „reine Lehre" und „stiftungsgemäße Sacramentsverwaltung" in einem lediglich objektiven Sinne, abgesehen von dem Glauben der lehrenden und verwaltenden Subjecte, und derer, welche Gegenstand der Lehre und Verwaltung sind, versteht. Auf diesem Wege wird Unsichtbares und Sichtbares wohl mechanisch an einander geleimt, aber nicht organisch mit einander verbunden, und es kann der Irrthum nicht ausbleiben, daß es bei Beurtheilung eines Christen, als solchen, eigentlich nicht auf den Glauben, sondern auf seine äußere Zustimmung zu der autorisirten Lehrform und was daran hängt ankomme.

Die verschiedenen sichtbaren Kirchengemeinschaften, die wir, im Unterschiede von der einen unsichtbaren Kirche, als Bekenntnißgemeinden (Confessionen) bezeichnen, weil die freie äußere Zustimmung das Entscheidende für die Mitgliedschaft darin ist, haben ihren unversieglichen Quellpunkt allerdings an der unsichtbaren Kirche, der innern Glaubensgemeinschaft derjenigen, in welchen Christus wahrhaft lebt. Das Wesen auch der unsichtbaren Kirche besteht in Gemeinschaft. Weil sie nicht unsichtbar ist in Betreff der Personen, die zu ihr gehören, sondern in Betreff des Geistes, der diese Personen beseelt, so ist ihr nothwendig eigen, ihren Geist durch die ihr angehörigen Persönlichkeiten zu offenbaren, und diese erkennen sich daher auch als Geistesverwandte. Aus diesem Grunde finden sich die wahren Gläubigen aus den verschiedensten Be-

*) A. a. O., 103 f.

kenntnißgemeinden vermöge eines innern Geisteszuges als unzertrennliche Glieder eines und desselben geheimnißvollen Leibes zusammen. Auf diesem unauflöslichen Zusammenhange der sichtbaren Kirchengemeinschaften mit der unsichtbaren Kirche beruht die wunderbare Kraft und Innigkeit der christlichen Bruderliebe, die alle Schranken der Confessionen, wie morsches Pfahlwerk, durchbricht.

Das führt uns überhaupt auf die Frage nach der Art der Entstehung der sichtbaren Kirchengemeinschaften. Erfahrungsgemäß entstehen dieselben in der Art, daß besonders begabte Gläubige ihren Glauben vermöge kräftiger Gefühlserregung in Wort und That zur äußern Darstellung bringen. Die christliche Landes- oder Volksgemeinde ist nicht dem Wesen, sondern nur dem Umfange nach von der Einzel- oder Lokalgemeinde verschieden. Was nun aber bei der Entstehung von Gemeinden in ihnen zur Erscheinung kommt, ist nicht mehr das Wesen der wahren Kirche selbst, welches seinem schlechthinigen Geistcharakter zufolge rein innerlich bleiben muß, sondern es ist ein Produkt der wahren Kirche. Es ist, wie wir bereits bemerkt haben, ein Theil der, durch die symbolisirende Thätigkeit von besonders begabten Glaubigen, von dem Personleben Christi ergriffenen und beseelten Welt. Auf die letztere können nur diejenigen Funktionen wirksamen Einfluß gewinnen, welche unmittelbar auf sie bezogen sind, wie Vernunft, Wille, Gefühl. Es bedarf daher zur Assimilirung der Welt für die wahre Kirche allerdings nothwendig der Einwirkung durch Lehre, Gottesdienst, gemeinsame Verfassung. Nur sind Lehre, Cultus, Verfassung nicht — wie in der Regel irrthümlich angenommen wird — Merkmale der wahren Kirche; denn sie gehören ja nicht ihrem Gebiete, dem Glauben, d. h. nicht der innern Region des Geistlebens an. Sie sind dagegen ihrem Ursprunge nach als äußere Produkte des Glaubens anzusehen, und werden, wenn sie gesund sind, das Gepräge dieses Ursprunges an sich tragen. Insofern nämlich der Glaube vom innersten Mittelpunkte des Personlebens aus alle Lebensfunktionen des Glaubigen in Bewegung setzen und durchdringen soll: so muß er außer dem Gewissen auch noch in den übrigen Geistesvermögen, der Vernunft, dem Willen und dem Gefühle, zum vollen Bewußtsein und zur durchgreifenden Bethätigung gelangen. Eben deßhalb

fühlt der Glaubige schon an und für sich das Bedürfniß, den Inhalt seines Glaubens in entsprechenden Gedanken auszudrücken, in angemessenen Thätigkeiten darzustellen, innerhalb ordnungsgemäßer Schranken zu regeln. Dadurch kommt in das Innere nichts Neues hinein; die Lehr-, Cultus- und Verfassungsformen sind an sich Produkte, nicht Faktoren des Glaubenslebens. Der innerliche, der Potenz nach schon vorher vorhandene, Glaube vollzieht sich in ihnen aktuell nach außen, nach dem Verhältnisse der Persönlichkeit zur Welt. Indem aber der Glaubige seinen Glaubensinhalt in Lehre, Cultus oder Lebensordnung für seine Person zur Darstellung bringt, wird er — insofern die symbolisirenden Thätigkeiten Mittheilungsmittel an Andere sind — dadurch zugleich auch befähigt, sein persönliches Glaubensleben in Anderen neu zu erzeugen; und hierin liegt der Grund, weßhalb alle christlichen Gemeinschaften sich um das Panier eines mehr oder weniger genau formulirten Lehrbegriffes, einer mehr oder weniger genau festgestellten Cultus- und Verfassungsordnung schaaren.

Allein darum sind Lehre, Cultus, Verfassung nicht der Glaube selbst, sondern nur mehr oder weniger mangelhafte, ja, unter Umständen ganz incongruente und falsche Darstellungsmittel desselben. Sie sind, in ihrer adäquaten Form, befähigt, in den Gewissen der Nochnichtglaubenden den Glauben anzuregen und denselben geistig-sittlichen Proceß, aus dem sie selbst hervorgegangen sind, in Anderen zu reproduciren; sie können aber, wo die zur Aneignung angemessenen Organe fehlen, eben so leicht wirkungslos bleiben. Und da die symbolisirende Thätigkeit, als eine auf die Welt bezogene endliche, niemals ein vollkommen entsprechender Ausdruck des Glaubensinhaltes werden kann: so ist die Möglichkeit einer sehr großen Entartung der Lehre, des Gottesdienstes, der Kirchenverfassung vorhanden. Dieselbe wird um so näher liegen, je weniger die letzteren ein unmittelbares Produkt der Glaubensfunktion sind, je mehr außerhalb der Glaubensregion liegende Motive bei ihrem Zustandekommen mitgewirkt haben. Daher bietet die äußere Bekenntnißgemeinschaft, als solche, weder eine ausreichende Bürgschaft für eine dem Wesen der wahren Kirche entsprechende Glaubenserweckung, noch für die durchgängige Theilnahme von wirklich Glaubigen an ihrer Institution. Sie stellt unter allen Umständen nur ein Bild der durch

die Einwirkung der unsichtbaren Kirche berührten, bewegten, umgestimmten Welt, niemals aber ein Bild des wahren Gottesreiches dar. Um das Gottesreich zu schauen, muß man in's Innere dringen, und in sich selbst mit Hülfe des Glaubens Christum gegenwärtig haben. Wer ihn lediglich im Bekenntnisse, Gottesdienste und Kirchenregimente hat, der besitzt ihn in Wirklichkeit nicht, sondern nur ein mattes Schattenbild von ihm.

Aus dem Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung, daß das Heil in keiner Weise an die äußern Gemeinschaftsformen, sondern lediglich an ihr inneres Wesen, das Wort und den Geist Christi, gebunden, und daß Christus niemals in jenen, sondern nur im Glauben unmittelbar, d. h. persönlich, gegenwärtig ist, folgt jedoch keineswegs, daß die Bekenntnißgemeinschaften, oder Particularkirchen, als etwas Gleichgültiges zu betrachten sind. Wenn dieselben auch nicht die Kirche selbst sind*), so sind sie doch Anstalten, um die Welt für die Kirche zu gewinnen. So entschieden wir gegen die Vorstellung, daß die wahre Kirche eine Institution sei, uns verwahren mußten: eben so gewiß bedürfen die Bekenntnißgemeinschaften zu ihrem Bestande bestimmter äußerer Ordnungen oder Institutionen. Unrichtig ist nur die Voraussetzung, daß die Kirche als solche eine Anstalt sei, daß die Begriffe Gemeinschaft und Anstalt in ihr als solcher sich decken**). Vermittelst einer derartigen Begriffsverwirrung wird die

*) Hievon hatten auch die ältern Dogmatiker ein Bewußtsein, wie z. B. Baier (Th. pos., 944): Quamvis vero plures vocatorum coetus, sigillatim spectati, plures Ecclesiae Christi recte dicantur, non tamen ideo omnes illi coetus simul sumti unam Catholicam sive universalem Ecclesiam constituunt . . . Die Ansicht, daß Particular-Bekenntnißgemeinschaften mit Recht als „Kirchen" bezeichnet werden, begründet er durch die contentas in illis partiales vere credentium et sanctorum congregationes. Allein daraus folgt keineswegs, daß diese Gemeinschaften Kirchen sind (was ja überhaupt sich nicht beweisen läßt), sondern nur, daß Angehörige der wahren Kirche in ihnen befindlich sind.

**) Stahl, die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht des Protest., 48 f.: „Die Kirche ist nicht bloß eine Gemeinschaft, sondern auch eine Anstalt" . . . „Der Protestantismus erkennt die sichtbare Kirche als das Ergebniß der unsichtbaren . . . die sichtbare Kirche ist die nothwendige Offenbarung der unsichtbaren" . . . Wider Bunsen, 25 f.

sichtbare Kirche, als nothwendige Offenbarung der unsichtbaren, zu einer göttlichen Institution emporgeschraubt, und ihr Bekenntniß, ihr Cultus, ihre Verfassung werden dann schlechthin, d. h. von Gottes wegen, als adäquate Darstellungen des Glaubens angesehen. Wenn, freilich im Widerspruche mit jener Voraussetzung, selbst Stahl einräumt, daß die sichtbare Kirche von der unsichtbaren, d. h. dem Geiste Gottes in seinem Wirken, sich scheiden könne*): so ist ja damit zugegeben, daß die im Principe behauptete nothwendige Einheit der sichtbaren Institution mit der unsichtbaren Gemeinschaft in der That nicht vorhanden ist, und daß die unsichtbare Kirche zu ihrer Verwirklichung nicht schlechterdings sichtbarer Institutionen bedarf. Die Anstalten, in welchen die Christen sich unter dem Feldzeichen gemeinsamer Bekenntnisse, Gottesdienste und Ordnungen sammeln, sind menschliche Einrichtungen mit dem Zwecke, das im Glauben an Christum innerlich und wesentlich gewonnene Heilsleben der Welt einzuleben; sie sind zweckmäßige Erziehungsanstalten der Menschheit für die Kirche, aber nicht nothwendige Erscheinungen der Kirche**).

Wenn sie die Kirche selbst wären, wie könnte dann jemals eine Nöthigung eintreten, aus denselben auszuscheiden? Wer aus der Kirche, d. h. der Glaubensgemeinschaft mit Christo, austräte, der schiede sich von dem Personleben Christi selbst. Sind doch in dieser Beziehung auch Dogmatiker, die, wie Calvin, die hohe Bedeutung der äußern Gemeinschaft für die Verbreitung christlichen Glaubens und Lebens nicht verkennen, überzeugt, daß unter Umständen eine dringende Gewissenspflicht zum Austritte aus der äußeren Gemeinschaft nöthigen, daß die äußere Gemeinschaft in einen unauflöslichen Widerspruch mit dem innern Glaubensleben treten kann. Gewiß, ein ausreichendes Zeugniß dafür, daß die

---

nennt Stahl die sichtbare Kirche, eine „Institution mit bindendem Ansehen über die Menschen", einen „Organismus, der ein Träger gottverordneter Aufgaben" ist.

*) A. a. O., 50.

**) In dieser Beziehung sagt Calvin (inst. IV, 1, 4) von der sichtbaren Kirche: Neque enim patitur nostra infirmitas a schola nos dimitti, donec toto vitae cursu discipuli fuerimus.

kirchliche Institution als solche ihren Angehörigen keine Bürgschaft für ihren Zusammenhang mit der wahren Kirche gewährt.

So sehr unstreitig auf der einen Seite das Bedürfniß nach einer umfassenderen Ausbreitung der wahren Kirche jene äußern Anstalten erheischt, eben so sehr ist auf der andern Seite mit denselben die Gefahr verbunden, daß die mit ihrer Vernunft, ihrem Willen, und namentlich ihren organischen Gefühlen und Trieben auf die sichtbare Welt angewiesenen Menschen das Aeußere über das Innere, das Sinnbild über das Urbild, den Lehrbegriff über die Glaubenskraft setzen. Der Romanismus hat diese Gefahr in ihrer tragischen weltgeschichtlichen Größe Jedermann enthüllt *). Daher ist nach den vorliegenden betrübend-lehrreichen Erfahrungen jeder Versuch, innerhalb des Protestantismus die Institution auf's Neue mit dem Charakter einer göttlichen Autorität zu bekleiden, doppelt verwerflich. Der Protestantismus hat die Bestimmung, die kirchliche Institution nach ihrem geschichtlich-menschlichen Charakter auszubilden, immer davon ausgehend, daß sie ihre Autorität nicht aus sich selbst, sondern lediglich aus dem Glaubensleben entnimmt, so weit dasselbe in ihr eine, mehr oder weniger entsprechende Darstellung, gefunden hat.

Daher können die Gewissen niemals auf die Institution als solche verpflichtet werden, und wenn die Reformatoren in Betreff des Cultus und der Kirchenverfassung Das eingesehen haben, in Betreff des Lehrbegriffes dagegen nicht, so liegt darin ein Mangel an Folgerichtigkeit, der sich empfindlich genug gerächt hat. Es ist ein durchaus unprotestantischer Gedanke, daß „die sichtbare Kirche als eine höhere Macht über den Menschen stehe, nicht ihr Werk, auf ihren Willen gegründet, durch ihren Willen bestehend sei" **). Wenn es mit der sichtbaren Kirche sich in der That so verhielte, so müßten Bekenntniß, Cultus und Verfassung derselben

---

*) Man erinnere sich an das scharfe Urtheil der schmalkaldischen Artikel (IV, de Papatu): Papam esse ipsum verum Antichristum, qui supra et contra Christum sese extulit et evexit, quandoquidem Christianos non vult esse salvos sine sua potestate, quae tamen nihil est, und an Calvin's Wort (a. a. O., IV, 2, 3): Haerent in suo luto, quia foetidam meretricem substituunt pro sacra Christi sponsa.

**) Stahl a. a. O., 53 f.; die luth. Kirche u. s. w., 276 f.

unfehlbar, ein unmittelbares Werk Gottes, eine Stiftung des h. Geistes sein *). Eben deßhalb aber, weil Bekenntniß, Cultus und Verfassung der Kirche Menschenwerk sind, konnten sie in Verfall gerathen, und konnte eine den Namen der Kirche ausschließlich beanspruchende Institution entstehen, welche die Reformatoren vom Standpunkte des Gewissens und der Schrift als eine „antichristliche" bezeichnen zu müssen glaubten. Nur die unsichtbare, als die allein wahre, Kirche ist eine Macht, welche über den Menschen steht; die Formen dagegen, in welchen der Glaube sich einen lehrbegrifflichen, gottesdienstlichen und verfassungsmäßigen Ausdruck verschafft, sind durch Menschen hervorgebracht, und haben als solche keine Autorität über Gewissen und Glauben. Christus allein ist es, als der Versöhner und Erlöser, und darum nicht irgend eine Institution, von welchem heilsschöpferisches Leben in die Welt ausgeht**).

Die vorhandenen Kirchengemeinschaften, welche nach dem Gesetze menschlicher Bildungsprocesse mit Rücksicht auf nationale Schranken, volksthümliche Bedürfnisse, vorhandene Culturverhältnisse, unter der Einwirkung obschwebender Controversen, staatlicher Einflüsse, namentlich aber auch der geistigen und sittlichen Befähigung hervorragender Individualitäten, zu Stande gekommen sind**), werden in Betreff ihres innern Werthes und ihrer Bedeutung für die Heilserweckung der Welt immer auf ihr Verhältniß zur unsichtbaren Kirche anzusehen sein. Je mehr die öffentliche Lehre das geschichtliche Bild Christi in ursprünglicher Reinheit und lebendiger Uebereinstimmung mit seinem geoffenbarten Worte und

---

*) Es ist ein exegetisch und geschichtlich gleich unhaltbarer Satz (Stahl a. a. O., 51): „Die sichtbare Kirche wurde von Christus selbst und von den Aposteln kraft unmittelbaren Ausſpruchs Christi gegründet."

**) Es ist einer der vielen in dem Systeme Stahl's enthaltenen Widersprüche, wenn er (a. a. O., 56) einerseits behauptet: Alles was in der Kirche gelte, Symbol, gesetzliche Ordnung, Lehramt, Regiment, Excommunication, beruhe auf dem göttlichen Ansehen der Kirche als solcher, und nachher (57) doch wieder zugiebt, die protestantische Kirche erkenne kein göttliches Gesetz über die Verfassung. Wie kann dieselbe grundsätzlich ein göttliches Gesetz in Betreff des Lehrbegriffes erkennen, nachdem sie ja die Autorität der kirchlichen Lehraufstellungen vor der Reformation nicht anerkannt hat?

Geiste darstellt; je mehr der öffentliche Gottesdienst die Bestimmung hat, Gott allein in Christo und nicht den Menschen, die Natur und die Welt zu verherrlichen; je mehr die öffentliche Verfassung darauf hinzielt, die volle und freie Bethätigung des Glaubens in der Gemeinde zu begründen und zu schützen, nicht aber die Gewissen zu verstricken, die freie Bewegung des Glaubens zu hemmen und ein vergängliches Mittlerthum an der Stelle des ewigen Jesu Christi aufzurichten: umsomehr wird die sichtbare Kirchengemeinschaft ihren Zweck, für die wahre Kirche Mitglieder aus der Welt zu gewinnen, erreichen, und eine ihrem Begriffe entsprechende Erziehungsanstalt der Menschheit für die Wiederherstellung des Heilslebens in Gott sein.

Die Unterscheidung der älteren Dogmatik zwischen reinen und unreinen Kirchengemeinschaften ist daher nicht unrichtig, wenn sie auch darin über das rechte Maß hinausging, daß sie die fremden Bekenntnisse zu tief, und das eigene zu hoch stellte *). Die in immer weiteren Kreisen sich Geltung verschaffende Anerkennung, daß wegen der unvollkommenen Beschaffenheit der symbolisirenden Funktionen von schlechthiniger Reinheit der Lehre, des Cultus und der Verfassung in keiner Kirchengemeinschaft die Rede sein kann, muß von selbst zu einer mildern Beurtheilung der fremden kirchlichen Gesellschaftseinrichtungen führen. Hierbei darf aber auch nicht übersehen werden, daß selbst in verunreinigten Institutionen noch Keime der ursprünglichen Wahrheit haften geblieben sein können, welche oft nur der Neubelebung bedürfen, um eine, wenigstens theilweise, Ausscheidung des Irrthümlichen und Verkehrten zur Folge zu haben.

Insofern ist Augustinus mit Recht dem Donatismus, d. h. dem Versuche, die Kirche in der Form vollkommener äußerer Reinheit darzustellen, entgegengetreten **), und mit weiser Umsicht

---

*) Vgl. Hollaz (exam., 1306): Ecclesia vocatorum visibilis est vel vera, sive pura, vel falsa, sive impura. Als falsa, sive falsata, vitiata, corrupta u. s. w. wird derjenige coetus hominum bezeichnet, in quo doctrina fidei ex verbo Dei, admixtis erroribus et corruptelis, publice proponitur et sacramenta quidem administrantur, sed non eo modo et fine, quo a Christo instituta sunt, dispensantur.

**) Mit treffender, leider nur nicht durchschlagender, Erkenntniß dessen, was die äußere Institution ist, schreibt Augustinus (Contr. lit. Peti-

hat Calvin vor übereiltem Austritte aus der theilweise verunreinigten Gemeinschaft gewarnt *). Eben deßhalb weil die äußere Kirchenanstalt nicht die Kirche selbst ist, und weil nicht zu besorgen ist, daß derjenige kein Mitglied der wahren Kirche sein könne, welcher Mitglied einer verunreinigten Kirchengemeinschaft ist, ist der Austritt in der Regel nicht unbedingt, umsomehr aber die Pflicht, zur Ausscheidung glaubenswidriger Elemente im Inneren derselben nach Kräften mitzuwirken, geboten **). Erst dann, wenn dem Gewissen die Ueberzeugung sich aufgenöthigt hat, daß die Institutionen einer Particularkirche nicht nur den Weg zum Glauben nicht weisen, sondern umgekehrt verschließen, ist für dasselbe der Austritt aus einer solchen kirchlichen Anstalt in eine reinere, oder nach Umständen auch die Stiftung einer neuen, zur Pflicht geworden. Eine schlechthinige Nöthigung ist jedoch für einen solchen Austritt niemals vorhanden, weil auch in der verunreinigtsten äußern Gemeinschaft der Glaubenszusammenhang mit dem Personleben Christi immer noch möglich, und die Hoffnung auf die Reformation derselben nie völlig abgeschnitten ist, wie denn auch die Protestanten die so schwer verunreinigte mittelalterliche Anstaltskirche nicht verlassen haben, sondern von ihr ausgestoßen worden sind.

§. 117. Da die sichtbaren Kirchengemeinschaften demgemäß eine pädagogische Bestimmung haben: so bedürfen dieselben der — Die kirchlichen Aemter.

---

liani, III. 4): Ager est mundus, non Africa; messis finis seculi, non tempus Donati . . . Ut discatis, ante tempus ventilationis tolerare potius propter bonos commixtionem malorum, quam violare propter malos caritatem bonorum! Haec quippe commixtio non aeterna, sed temporalis, nec spiritalis, sed corporalis est. . . . Licet enim a malis interim vita, moribus, corde ac voluntate separari atque discedere, quae separatio semper oportet custodiatur.

*) Inst. IV, 1, 12: Dico, non temere ob quaslibet dissentiunculas deserendam nobis Ecclesiam . . . Interim si nitimur emendare quod displicet, facimus id ex officio nostro.

**) Treffend sagt in dieser Beziehung Calvin a. a. O.: Singulis ecclesiae membris demandatum publicae aedificationis studium pro mensura gratiae suae, modo decenter et secundum ordinem, h. e. ne vel Ecclesiae communionem renuntiemus, vel in ea permanentes pacem et disciplinam rite compositam turbemus.

gesetzlich-organischen Einrichtung. Gleichwohl ist selbst die äußere Kirchengemeinschaft ihrem Wesen nach nicht Institution, sondern eine Gesammtheit von aus der Welt zum Glauben berufenen Persönlichkeiten, welche durch Institutionen nach außen, d. h. kirchenpolitisch, zu einem gegliederten Ganzen verbunden ist. Die Institution ist also auch auf dem sichtbaren Gebiete des Christenthums niemals das Erste, sondern immer das Zweite; die Gemeinden sind früher da gewesen als ihre Einrichtungen, der Glaube früher als das Bekenntniß, die Erweckung früher als der Cultus, die christlichen Gaben früher als die kirchlichen Aemter. Nicht die Institutionen sind über der Gemeinde, sondern die Gemeinde ist über den Institutionen, und sie hat daher das Recht sie zu ändern, zu reinigen, zu verbessern. Daher betrachtet unser Lehrsatz die christliche Gemeinde gewiß mit Recht als den Quellpunkt aller öffentlichen (anstaltlichen) christlichen Thätigkeit, und insbesondere der kirchlichen Aemter *).

Der apostolischen Stiftung zufolge giebt es drei kirchliche Gemeindeämter: das Lehramt, das Pflegamt und das Aufsichtsamt**). Sofern zunächst das Bedürfniß vorhanden ist, das im Glauben angeeignete Personleben Christi auch zu begreifen und als ein begriffenes Anderen zum weiteren Verständnisse zu bringen, bedarf es in der Kirchengemeinschaft ordentlicher Lehrer. Zur Lehrtüchtigkeit gehören nun aber zwei Bedingungen: erstens ein lebendiger Glaube an die Person Christi, zweitens eine entschiedene Gabe der Erkenntniß und Mittheilung, um den selbsterfahrenen Glaubensinhalt auch Anderen zum Verständnisse bringen zu können. In Betreff der Lehrsubstanz kann es für den Lehrer einer Gemeinschaft keine andere Lehrquelle geben als den lebendigen Glauben der unsichtbaren Kirche. Wenn die öffentliche Lehre die Bestimmung hat, Glauben zu erwecken, so kann ihr Ausgangspunkt lediglich bereits erwachter Glaube sein. Die Lehrdarstellung ohne ein entsprechendes Glaubensleben in dem Darsteller ist daher auch in der Regel von keiner Glaubenswirkung

*) Eben so ungeschichtlich als unprotestantisch Stahl (die lutherische Kirche u. s. w., 284): „Das Amt ist das Erste, es gründet die Gemeinde."

**) Vgl. über die drei Aemter Bunsen (die Verfassung der Kirche der Zukunft, 148 f.)

begleitet. Die Lehrform dagegen ist ein Produkt der sichtbaren Kirchengemeinschaft, d. h. der in ihr herrschenden theologischen Bildung. Daher ist es auch die Kirchengemeinschaft selbst, welche ihre Lehrer bestellt, und dieselben haben sich lediglich als von ihr Beauftragte zu betrachten. Es ist die sichtbare Gemeinde, welche im Lehramte zum möglichst klaren Bewußtsein, und darum auch zum Worte über ihren Glauben kommt, und sich in ihrem Glauben dadurch, daß sie ihn aus der unversieglichen Quelle der unsichtbaren Kirche in immer neuer geistiger und sittlicher Arbeit herausbildet, selbst erbaut.

Der Widerspruch, welchen diese Ansicht von dem Lehramte und dessen Verhältnisse zur kirchlichen Institution in neuerer Zeit gefunden hat, ist ein Ausfluß der romanisirenden Vorstellung, daß die sichtbare Kirchenanstalt mit der unsichtbaren Kirche gleichen Inhaltes und gleicher Dignität sei. Auf dem Grunde dieser Vorstellung wird dem kirchlichen Lehramte ohne Weiteres göttliche Autorität zugeschrieben, und werden die Amtsträger den Mitgliedern der Gemeinde gegenüber als Vertreter der „Kirche", d. h. Gottes selbst, angesehen und ihnen unbedingt übergeordnet*).

Das führt uns auf eine genauere Untersuchung über die Autorität des kirchlichen Lehramtes. Daß das Wort und der Geist Christi göttliche Autorität besitzen, und daß nach göttlichem Auftrage in der Welt das Wort Christi gepredigt werden, der Geist Christi wirksam sein soll: Das erleidet keinen Zweifel. Allein die Predigt des Evangeliums und die Salbung des h. Geistes sind keine Aemter; auch bedarf es zur Verkündigung des Wortes und Mittheilung des h. Geistes nicht nothwendig einer amtlichen Vollmacht, und Paulus fordert dazu lediglich die Gabe**). Die Gabe der Erkenntniß, der Lehre, des Glaubens u. s. w. ist auch so wenig eine Wirkung äußerer Amtsübertragung, daß sie vom Apostel ausschließlich einer Wirkung des h. Geistes

---

*) Vgl. unter Andern Kliefoth, acht Bücher von der Kirche, I, 18 ff.; Löhe, Kirche und Amt, 77; Stahl (die luth. Kirche, 276): „Ich behaupte die göttliche Stiftung des Amtes." Noch zu bemerken sind die Schriften von Kraußold: Amt und Gemeinde in der evang.-luther. Kirche; und von Lechler, das heilige Amt u. s. w.

**) 1 Kor. 12, 1—12; 14, 31.

zugeschrieben wird*). Sonach hat die Gabe der Predigt, der Lehre u. s. w., als eine Gabe des h. Geistes unstreitig göttliche Autorität, und ist eine glaubensschöpferische Macht über dem Menschen. Das Amt dagegen ist von der Gabe wesentlich verschieden. Während die Gabe unmittelbar von Gott kommt, kommt das Amt unmittelbar von dem Menschen. Beruft man sich hiegegen auf die Einsetzung des Apostolates unmittelbar durch Christum, so ist zu erwiedern, daß der letztere kein besonderes kirchliches Amt, sondern eine eigenthümliche, auf wenige auserwählte einzigartige Persönlichkeiten beschränkte, Würde war, wofür es seit der apostolischen Zeit in der Kirche nichts Analoges mehr giebt. Die Apostel selbst aber haben das kirchliche Lehramt nicht aus unmittelbarem göttlichem Auftrage, sondern nach menschlichem Ermessen und unter Zuziehung und Mitwirkung der Gemeinde eingesetzt, und eben darum dasselbe nicht als eine schlechthin göttliche Ordnung betrachtet, sondern als eine christliche Gemeindestiftung anerkannt**).

Man kann es im Interesse der Zweckmäßigkeit und Ordnung nur bedauern, wenn es Kirchengemeinschaften ohne ein öffentlich bestelltes Lehramt giebt; aber der Mangel eines solchen ist noch nicht als eine Zerstörung der göttlichen Autorität in der Kirche zu bezeichnen. Wollen wir etwa den Beruf und die Pflicht eines jeden Gemeindegliedes als solchen, das in ihm durch die Gemeinschaft mit Christo erzeugte Glaubensleben der für Christum noch nicht gewonnenen Welt mittheilen und dieselbe zu einem Tempel des h. Geistes mit erbauen zu helfen, in Abrede stellen?***) „Die innere Ebenbürtigkeit aller wahren Christen vor Gott und die innere Aufhebung der Unterschiede in Christo bei allen Denen,

*) 1 Kor. 12, 11: *Πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, διαιροῦν ἰδίᾳ ἑκάστῳ καθὼς βούλεται.*

**) Die Anordnung des Diakonates (Apostl. 6, 1 ff.) findet in Folge äußerer unvorhergesehener Umstände statt. Die Gemeinde (*πᾶν τὸ πλῆθος*, V. 5) wählt die Diakonen. Apostel. 14, 23 bestellen die Apostel die Aeltesten in den neugegründeten Gemeinden; davon daß sie es jure divino gethan, findet sich in der a. St. keine Spur. Auch die Gehorsamspflicht gegen die Aeltesten leitet Petrus nicht von ihrer göttlichen Autorität, sondern umgekehrt daher, daß eigentlich alle Gemeindeglieder einander gehorsampflichtig sein sollen (1 Petr. 5, 5).

***) 1 Petr. 2, 9.

welche auch Söhne Gottes und Eins in ihm sind, ist zu klare und offenkundige Lehre des Neuen Testaments, als daß wir auch nur einen Augenblick an ihr zweifeln könnten", sagt ein Theologe, gegen den wohl Niemand den Vorwurf einer überspannten protestantischen Freiheitslehre erheben wird*).

Aus jener innern Ebenbürtigkeit folgt zwar für die Mitglieder der äußern Gemeinschaft noch nicht, daß Alle die Gabe, ein Amt in ihr zu bekleiden, besitzen; aber das Recht und die Pflicht, ihr inneres Glaubensleben, sofern ein solches in ihnen wirklich vorhanden ist, zur äußern Darstellung zu bringen und es auf Andere wirken zu lassen, kann ihnen sicherlich nicht abgesprochen werden**). Jenes Recht und jene Pflicht können als persönliche auch nicht veräußert und auf Andere übertragen werden. Dagegen hat die Gemeinde von ihrem ersten Bestehen an öffentliche amtliche Lehrer, Pfleger und Aufseher bestellt, welche, aus den Kräften der unsichtbaren Kirche schöpfend, in ihrem Auftrage an ihrer Erbauung, d. h. an der Ueberwindung der Welt in ihr durch das Wort und den Geist Christi vermittelst der Lehre, des Gottesdienstes, der Seelsorge und der Gemeindeleitung, arbeiten sollten. Indem die Gemeinde diese Aemter bestellt, folgt sie einem Bedürfnisse in ihr, und nicht einem unmittelbaren Befehle von Gott. Daher kann sie in den Personen der von ihr gewählten Amtsträger fehlgreifen, und die Meinung, daß die Gabe immer mit dem Amte verbunden sei***), wie die Vermuthung, daß wer ein Amt, auch den Verstand dazu bekomme, ist durch die Erfahrung von Jahrhunderten hinlänglich widerlegt. Was der kirchliche Amtsträger von der Gemeinde vermittelst der Amtsübertragung

---

*) Thiersch a. a. O., I, 276.

**) Thiersch zieht a. a. O. die Grenzen für den Begriff des allgemeinen Priesterthums zu eng, wenn er ihn auf die Gleichheit in Hinsicht auf die Adoption von Seite Gottes oder das göttliche Wohlgefallen beschränken will. Man vgl. dagegen 1 Petr. 2, 9 die Worte: *ὅπως τας ἀρετὰς ἐξαγγείλητε τοῦ ἐκ σκότους ὑμᾶς καλέσαντος εἰς τὸ θαυμαστὸν αὐτοῦ φῶς.*

***) Conc. Trid., sess. XXIII, de ordine, can. 4: Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum S., ac proinde frustra episcopos dicere: Accipe Spiritum S., ant per eam non imprimi characterem, vel eum, qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse: anathema sit!

(Ordination) erhalten kann, ist aus diesem Grunde nichts Göttliches, sondern ein lediglich Menschliches: das äußere Recht innerhalb einer kleineren oder größeren christlichen Gemeinschaft geistliche, d. h. auf Glaubenserweckung gerichtete, Handlungen in öffentlichem Auftrage, d. h. im Namen der Gemeinde, zu vollziehen *). Die innere Kraft hiezu kann nicht der menschliche Beauftrager, sondern nur der h. Geist selbst verleihen. Darum giebt es in Betreff der Amtsgabe, die lediglich von oben kommt, keinen Unterschied, weder zwischen den Amtsträgern in Beziehung aufeinander, noch zwischen ihnen und den Gemeindegenossen. Der Protestantismus kennt die künstliche Differenz zwischen dem Clerus einerseits und den Laien andererseits principiell gar nicht, und, da es keinen anderen Mittler geben kann als Christum und keinen anderen Weg zu Christus als durch den Glauben **),

*) Treffend sagt Bunsen (a. a. O., 152): „Jeder, welcher ein kirchliches Amt bekleidet, muß es . . . von der Gemeinde und in der Gemeinde Christi empfangen."

**) In dieser entschiedenen Verwerfung der göttlichen Autorität des Amtsinstitutes sind sich die Reformatoren, ist namentlich auch Luther sich gleich geblieben. „Man hat's erfunden", sagt er in seiner Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" (Erl. A. 21, 281) daß Papst, Bischof, Priester, Klostervolk wird der geistlich Stand genannt: Fursten, Herrn, Handwerks- und Ackerleut, der weltlich Stand. Welchs gar ein fein Comment und Gleißen ist . . . dann alle Christen sein wahrhaft geistlichs Stands, und ist unter ihn kein Unterschied, denn des Ampts halben allein; dann die Tauf, Evangelium und Glauben, die machen allein geistlich und Christenvolk." Die Ordination oder Amtsweihung ist ihm nichts Anderes, als wenn der Bischof „an Statt und Person der ganzen Sammlung einen aus dem Haufen nähme, die alle gleiche Gewalt haben und ihm befiehlt, dieselbe Gewalt fur die anderen auszurichten." Der Unterschied zwischen den kirchlichen Lehrbeamten und Gemeindegliedern ist ihm also nicht ordinis, sondern mandati; vgl. besonders Luther's Schrift de captivitate babylonica, in welcher das sacramentum ordinis als nihil aliud quam ritus quidam eligendi concionatores in ecclesia oder vocandi alicujus in ministerium ecclesiae (Op. Jen. II, 206) erklärt wird. Das alttestamentliche Priesterthum gilt Luthern als schlechthin aufgehoben, so daß es keine Geistlichen mit priesterlichem Amtscharakter im neuen mehr geben kann (vgl. Auslegung der ersten Epistel s. Petri, E. A. 51, 347 f., 385 f.). Und hierin lehrte er gleich bis an's Ende seines Lebens. Köstlin behauptet zwar, Luther

so tragen die kirchlichen Beamten insbesondere keinen priesterlichen Charakter.

§. 118. In Betreff des Pflegamtes, d. h. des Dienstes an den Armen und Kranken, tritt dessen gemeindlicher Charakter schon an sich so entschieden hervor, daß selbst die Verfechter der göttlichen Autorität der Aemter ihn nicht anzutasten wagen. Auch dem Aufsichtsamt oder dem Amt der Kirchenleitung ist von der alt-protestantischen Dogmatik fast insgemein eine lediglich menschliche Autorität zugeschrieben worden; nur Calvin war in einiger Versuchung, dasselbe auf eine göttliche Stiftung zurückzuführen *). Da aber die wahre Kirche rein innerlicher Die Kirchenleitung.

habe die „Ordnung" des Predigtamtes für eine göttliche gehalten, (Luther's Lehre von der Kirche, 66); er verwechselt die Predigt mit der Ordnung des Amtes. Luther hat, besonders in Folge der täuferischen Unruhen, eifrig für Aufrechterhaltung der äußern Ordnung in der Gemeinde und darum auch für ordentliche (menschliche) Berufung und Einsetzung der Prediger gekämpft, und hat die Stelle 1 Kor. 14, 31, aus der er früher das Recht aller zu lehren hergeleitet, wider den Text in beschränktem Sinne aufgefaßt; er ist gegen die „Winkelprediger" aufgetreten; er hat aber niemals das Amt, abgesehen von der Gabe, als eine göttliche Autorität betrachtet, so daß er sich eine christliche Gemeinde ohne amtlich bestellte Prediger nicht hätte denken können. Darum irrt auch Höfling, insofern er der Meinung ist, das Wesentliche in Luther's Lehre vom geistlichen Stande bestehe darin, daß er zwischen dem Amte und dem Stande bestimmt unterscheide ... wohl ersteres, nicht aber letzteren als divino jure bestehend betrachte (Grundsätze u. s. w., §. 20). Nicht das Amt, das nach seiner Ansicht auf dem Wege menschlicher Rechtsordnung zu Stande kommen soll, sondern der der Gemeinde verliehene Auftrag zu predigen, kommt von Gott (vgl. mein Wesen des Prot. II, §. 22 und 23). Aehnlich betrachtete Zwingli das geistliche Amt als eine menschliche Rechtsautorität und den Ungehorsam gegen dasselbe daher als analog mit der Widersetzlichkeit gegen die weltliche Obrigkeit. Man soll daher den täuferischen Predigern zu predigen „in keiner kilchhöre gestatten, es werde dann mit einhelligkeit der ganzen kilchhör erlaubt" (Werke II. 1, 309).

*) Calvin scheint die göttliche Einsetzung des Amtes zu behaupten (inst. IV, 3, 1 ff.). Genau erwogen meint er aber nur den Dienst (ministerium); denn hinsichtlich der Amtsübertragung unterscheidet er (a. a. O., IV, 3, 11) die externa vocatio, quae ad publicum Ecclesiae ordinem spectat von der arcana, cujus sit: quisque minister coram

Natur ist, so kann es schlechterdings kein äußeres Regiment über dieselbe geben, und kein Satz steht fester, als der, daß Christus das alleinige Haupt seiner Kirche ist*). Das Lehr- und Pflegamt kann als eine Gewalt in und über der Gemeinde umsoweniger bezeichnet werden, als beide augenscheinlich nur ein Dienst sind. Zum Begriffe der „Gewalt" gehört nämlich nothwendig das Recht der äußeren Nöthigung, oder des Zwanges; ein Dienst dagegen kann Niemandem aufgezwungen werden. Nun befindet das Gewissen schon der Natur der Sache nach sich außerhalb der Region des Zwanges. Denn da das Gewissen als solches die Bezogenheit des menschlichen Geistes auf Gott, diese aber ein rein innerliches Verhältniß ist und auf einer reinen centralen Geistesthätigkeit beruht, so ist ein Zwang in Beziehung auf dasselbe ganz unmöglich. Alle Gewissens- und daher auch alle Glaubens-Akte sind Akte freier Selbstbestimmung. Gewissensbedrückungen können daher auch nur in uneigentlichem und mittelbarem Sinne, d. h. dadurch stattfinden, daß die freie Einwirkung der Gewissensaktionen auf die übrigen Vermögen durch äußern Zwang gehemmt, und daß ihre Aeußerungen mit strafrechtlicher Verfolgung bedroht werden. Das Glaubensleben kann der Natur

---

Deo conscius est, Ecclesiam testem non habet. Auch Melanchthon, seiner Zugeständnisse an die Episkopalgewalt ungeachtet, hielt fest an dem Grundsatze, daß die Gemeinde Quellpunkt des Amtes sei (Corp. Ref. III, 283): Ubicumque est ecclesia, ibi est jus administrandi ecclesiam, quare necesse est ecclesiam retinere jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros . . . sicut in casu necessitatis absolvit etiam laicus et fit minister ac Pastor alterius. Die Augustana begnügt sich in Betreff des ordo ecclesiasticus mit der Erklärung, quod nemo debeat in Ecclesia publice docere aut Sacramenta administrare, nisi rite vocatus. Die reformirten Symbole anerkennen zwar ministrorum origo, institutio et functio als vetustissima et ipsius Dei, dabei aber vocentur et eligantur electione ecclesiastica et legitima ministri ecclesiae (C. Helv., 18). Es muß ebenso sehr als eine Eigenthümlichkeit des reformirten Bekenntnisses angesehen werden, daß es darauf bedacht ist, der Aufstellung des Begriffes einer particulären geistlichen Amtsautorität zu wehren, als umgekehrt des lutherischen, von Zeit zu Zeit — freilich im Widerspruche mit Luther's Meinung — auf halb-römische Amtsüberschätzung zurückzukommen.

*) Art. Smalc. IV: Ecclesia nunquam melius gubernari et conservari potest, quam si omnes sub uno capite, quod est Christus, vivamus.

der Sache nach nur durch freie Liebe gefördert werden, und es ist die erste Pflicht des Lehr- und Pflegamtes sich als ein Hirtenamt zu bewähren, und aller Anwendung von Zwangsmitteln zum Zwecke der Aufnahme der evangelischen Wahrheit sich auf's Sorgfältigste zu enthalten*).

Was nun das Aufsichtsamt, oder das sogenannte Kirchenregiment, betrifft, so kann sich dasselbe lediglich auf die äußere Ordnung in der Kirchengemeinschaft beziehen, an welche die Gewissen als solche nicht gebunden sind. Zu demselben gehört nicht das „Schlüsselamt", worunter mit Recht die Reformatoren vorzugsweise den Dienst am Worte und an den Sacramenten verstanden haben**), sondern die Beaufsichtigung und Leitung der Kirchengemeinschaft als einer äußeren Rechtsanstalt, „damit Alles in ihr ordentlich zugehe"***). In dieser Beziehung muß den Aufsehern oder Vorstehern der Gemeinschaft ein gewisses Maß von Gewalt zugestanden werden, da die äußere Ordnung nöthigenfalls mit Gewalt, nicht um Gewissen, sondern um der menschlichen Ordnung und des Friedens willen, aufrechterhalten werden muß. Alle äußeren Festsetzungen in Betreff des Lehrbekenntnisses, des Gottesdienstes, der Gemeindezucht, der Vermögensverwaltung, der Aemterbesetzung u. s. w. gehören in den Wirkungskreis dieses Amtes. In Betreff der Verwaltung desselben sind aber folgende Grundsätze, als durch Gewissen und Schrift geboten, festzuhalten.

Erstens ist das gemeindliche Aufsichtsamt keineswegs nothwendig an das Lehramt gebunden, oder mit demselben verbunden†). Es besteht als ein selbstständiges Amt für sich, und es bedarf zur Ausübung desselben einer eigenthümlichen, von der

---

*) Vgl. 1 Petr. 5, 2 f.; Hebr. 13, 7 f.

**) Aug. II, 7: Potestatem clavium, seu potestatem Episcoporum juxta Evangelium potestatem esse seu mandatum Dei praedicandi Evangelii, remittendi et retinendi peccata et administrandi Sacramenta.

***) 1 Kor. 14, 40.

†) Vortrefflich sagt Bunsen (a. a. O., 121 f.): „Unzweifelhaft . . . hat die Reformation der Geistlichkeitskirche ein Ende gemacht." Umgekehrt Stahl (die luth. Kirche, 282): „daß . . . das Gott gestiftete Amt auch die Vollmacht der Kirchenregierung in sich schließt."

Lehrbefähigung verschiedenen, Gabe *). Namentlich sind solche Christen, welche ein reiches Maß von Lebenserfahrung und einen umfassenderen staatsmännisch geschärften Blick mit lebendiger Theilnahme für den Fortgang des Reiches Gottes auf Erden verbinden, zur Uebernahme des Aussichtsamtes, insbesondere in seinen höheren Stellungen, vorzugsweise geeignet. Der Protestantismus hat daher einem richtigen Bedürfnisse Folge gegeben, wenn er nicht nur die, theils sich selbst überhebende, theils feindselige, Stellung aufgab, welche die mittelalterliche Kirchenanstalt der Staatsgewalt gegenüber eingenommen hatte, sondern die Träger der Staatsgewalt mit Vorliebe bei den Aemtern der Kirchenleitung verwandte. Von der römischen Voraussetzung, daß die sichtbare die wahre Kirche sei, noch nicht bewußt genug emancipirt behauptet zwar die „Augustana" entschieden den wesentlichen Unterschied zwischen Kirchen- und Staatsgewalt **). Sie hat nur insofern Recht, als die Kirche als innere Glaubensgemeinschaft etwas Grundverschiedenes von dem Staate als äußerer Rechtsgemeinschaft ist, und als auch die sichtbaren Kirchengemeinschaften von den Staatsgemeinschaften genau unterschieden werden müssen. Kirchengemeinschaften und Staatsgemeinschaften sind aber dennoch in dem einen Punkte verwandt, daß beide äußere, menschliche, vergängliche, steter Veränderung unterworfene und Verbesserung bedürftige, Rechtsanstalten sind, und über Zwangsmittel zu verfügen haben. Eben deßhalb bedarf es zur Leitung einer Kirchengemeinschaft scharfen umfassenden Blickes und ächten staatsmännischen Geistes.

Beide Gemeinschaften sind aber gleichwohl insofern wesentlich von einander verschieden, als ihre Bestimmung eine verschiedene ist. Der Staat hat niemals die Bestimmung, Glauben an die Person Christi und dadurch Heilsgewißheit zu erzeugen, und er bewegt sich darum nicht vorzugsweise oder gar ausschließlich innerhalb der Gewissenssphäre. Die Kirchengemeinschaft dagegen hat auch als Institution keinen anderen Zweck, als die Welt zum Glauben an Christum zu führen. Dagegen schließen die Zwecke des Staates und der Kirche sich keineswegs gegenseitig aus. Der

---

*) Vgl. 1 Kor. 12, 28: κυβερνήσεις.

**) C. Aug. II. 7.

Staat erzeugt nicht Glauben; aber er bedarf des Glaubens. Die äußere Gerechtigkeit und deren Bethätigung nach allen Richtungen und auf allen Gebieten des Menschheitslebens muß einen ewigen Grund haben, wenn sie nicht in Lüge und Schein ausarten soll. Das staatliche Leben, als ein von Natur weltförmiges, muß in seinem tiefsten Innern ebenfalls durch das Gewissen bedingt sein; und das Gewissen wird zum gesund-kräftigen, lebendig-schöpferischen lediglich durch den Glauben. Daher hat der Staat ein wesentliches Interesse daran, daß die Kirche innerlich fortschreite und den Begriff der wahren Menschheit zur Verwirklichung auf Erden bringe. Nur dann, wenn er selbst, wie unser Lehrsatz sagt, den Geist des Personlebens Christi in sich aufnimmt, wird er immer mehr die ethisch geheiligte Volksgemeinschaft werden. Und umgekehrt haben die Kirchengemeinschaften ein ähnliches Interesse daran, der staatlichen Ordnung und des staatlichen Schutzes nicht zu entbehren. Sie sollen zwar jede Einmischung der Staatsgewalt in ihre inneren Angelegenheiten entschieden ablehnen, und vor nichts mehr sich scheuen als vor staatlicher Nachhülfe in dem Werke der Glaubenserweckung, wogegen sie, wie unser Lehrsatz bemerkt, sofern ihr äußeres Dasein in das öffentliche Rechtsgebiet fällt, der Aufsicht des Staates ordnungsgemäß unterstellt sind. Unter dieser Bedingung ist es aber auch nur billig, daß der Staat ihren Einrichtungen, soweit sie keine staatswidrigen Zwecke, offen oder heimlich, verfolgen, den allgemeinen Rechtsschutz gewährt, und ihnen dadurch eine gedeihliche Einwirkung auf die Welt möglich macht. Der Grundsatz allgemeiner Rechtsgleichheit für alle Confessionen, soweit sich dieselben nicht als staatsgefährlich, d. h. als rechts- und sittenwidrig, erwiesen haben, entspringt mit Nothwendigkeit aus dem Wesen des Protestantismus, und jede Verletzung desselben ist als eine principwidrige Gewissensbedrückung zu betrachten.

Dagegen ist die sogenannte Episcopalgewalt (Summepiscopat) des Landesfürsten nicht ein grundsätzliches, oder auch nur wesentliches, Erforderniß des Protestantismus. Wenn es auch von Seite einer protestantischen Kirchengemeinschaft an sich nicht gerade sach- und zweckwidrig ist, den Landesherrn an die Spitze der äußern Kirchenleitung zu stellen, so darf jedoch in diesem Falle eine ausreichende Bürgschaft dafür nicht fehlen, daß derselbe den

Unterschied zwischen der kirchlichen und der staatlichen Gewalt genau erkannt hat und gesonnen ist, die kirchliche Gemeinschaft nach ihren eigenen kirchenpolitischen Grundsätzen und Ordnungen zu regieren. Daß derselbe ein Mitglied der betreffenden Kirchengemeinschaft sein muß, versteht sich von selbst*).

Das gemeindliche Aufsichtsamt hat zweitens seine Schranken an dem Wesen und Begriffe der Kirche überhaupt, d. h. auch da, wo es sich der äußeren Zwangsmittel bedient, kann es dies nicht schlechthin wie der Staat, sondern nur innerhalb seiner besonderen Grenzen und im Geiste seiner Berufsaufgabe thun. Es kann fordern, daß die Mitglieder der Gemeinschaft sich den von der Gesammtheit und ihren rechtmäßigen Organen getroffenen Anordnungen fügen, so lange diese nichts Gewissenswidriges enthalten; es kann aber Niemanden zwingen, in der Mitgliedschaft jenes Organismus wider seinen Willen zu verharren. Wie das Aufsichtsamt die Befugniß hat, im Falle äußerster Widersetzlichkeit im Einverständnisse mit der Gemeinde ein Mitglied aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen, so hat auch jedes Mitglied die Befugniß, aus der Kirchengemeinschaft jederzeit freiwillig auszuscheiden, ohne daß es an der Ausführung dieses seines Entschlusses gehindert werden darf. Daher können auch innerhalb der Kirchengemeinschaft die Zwangsmittel nicht dieselben sein, wie innerhalb der Staatsgemeinschaft. Während der Staat als Schirmherr des Rechts vermittelst der Strafe zur Vernichtung des Unrechtes schreitet**), sucht dagegen die Kirchengemeinschaft als Erzieherin zum Glauben vermittelst der Zucht zunächst Besserung zu bewirken, und erst, wo die Zuchtmittel schlechterdings nicht mehr anschlagen, verhängt

---

*) Vgl. meine Abhandlung über das ursprüngliche Verhältniß der Kirche zum Staat (Stud. und Krit. 1850, 1. und 2. Heft) und mein Wesen des Protestantismus, III, §. 29 ff.; Richter, Geschichte der ev. Kirchenverfassung, 27 ff. Wenn Stahl (a. a. O., 97) fordert, daß die Kirche, d. h. die organische Institution, als die Gemeinde der Gläubigen behandelt werden müsse, so ist diese unvollziehbare Forderung eine Folge seiner Vermischung der sichtbaren mit der unsichtbaren Kirche. Vgl. noch Puchta, Einl. in das Recht der Kirche, 167.

**) Darüber daß die Gemeindezucht keine Strafe sein kann, vgl. Schleiermacher, chr. Sitte, 165 f.

sie die Ausschließung. Die Zuchtmittel haben daher eigentlich immer den Zweck ethisch zu wirken, wie auch die Ausschließung stets nur als eine temporäre, d. h. in Hoffnung auf sittliche Erschütterung und Umkehr, angewandt werden soll*). Die Unterwerfung unter Zuchtmittel steht nun allerdings nicht in dem Belieben der Mitglieder; sie dürfen dazu angehalten werden, und zwar, im äußersten Falle, unter Androhung des Verlustes der Gemeinschaftsrechte. Die Zucht selbst aber darf nicht von einem besonderen Stande, am wenigsten ausschließlich von dem Lehramte, sondern sie soll von dem gemeindlichen Aufsichtsamte, und zwar von den durch die Gemeinde selbst bestellten Gemeindevertretern ausgeübt werden. Ohne Zweifel wird eine Wiederherstellung der gegenwärtig meist in Verfall gerathenen evangelischen Gemeindezucht so lange eine Unmöglichkeit bleiben, als die Kreise des staatlichen und des kirchlichen Lebens nicht grundsätzlich auseinandergehalten, der freie Austritt aus den äußeren Kirchengemeinschaften ihren Mitgliedern vom Staate nicht gewährleistet, und die bürgerlichen Rechte von den kirchlichen nicht streng geschieden werden **).

Dazu, daß das gemeindliche Aufsichtsamt zweckmäßig verwaltet werden kann, gehört drittens eine dem Wesen einer kirchlichen Gemeinschaft entsprechende Organisation. Je mehr die Kirchengemeinschaften als Erziehungsanstalten zur Erweckung des Glaubens auf das freie Entgegenkommen der Gläubigen angewiesen sind, um so weniger darf das autokratische oder hierarchische

---

*) 1 Kor. 5, 5: *Παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου.*

**) Wenn Rothe in seinen treffenden Bemerkungen über Kirchenzucht (theol. Ethik, III, 1066 ff.) darauf hinweist, daß es wohl leicht gesagt sei, die Kirchenzucht solle keine bürgerlichen Nachtheile mit sich führen, daß aber, wo die Kirche noch Autorität im Volke habe, ihre Disciplin ganz unabwendlich in's staatliche Leben mithinüberwirke und in diesem Unehre nach sich ziehe: so scheint uns hier der moralische Nachtheil, den die Anwendung der Kirchenzucht mit sich führen kann, von den bürgerlichen Straffolgen, welche nach älterem Kirchenrechte mit ihr verbunden sind, unterschieden werden zu müssen. Der erstere ist nicht rechtlicher, sondern ethischer Natur, der Staat mithin dafür keineswegs verantwortlich, und eine solche Wirkung der Zucht an sich gewiß nicht zu beklagen.

Element in ihren leitenden Organen vorwalten. Der Erfolg der kirchenregimentlichen Maßregeln hängt beinahe ausschließlich von dem Grade des Vertrauens ab, welches den Aufsichtsbehörden von den Gemeinden geschenkt wird. Ein ungetheiltes Vertrauen ist aber grundsätzlich nur da möglich, wo die Gemeinden sich selbst, aus ihren lebendigen Anschauungen und geschichtlichen Bedürfnissen heraus, regieren, wo die regierenden Männer ihrer Wahl, oder doch unter ihrer Mitwirkung und Zustimmung, zur Gemeindeleitung berufen sind. Daher ist eine Repräsentativverfassung für die protestantischen Kirchengemeinschaften unentbehrlich. Hiezu bedarf es erstens: allgemeiner und besonderer Synoden, in welchen die Gemeinden nebst ihren Aemtern ordnungsgemäß vertreten, und berufen sind, die äußeren Gemeinschaftsangelegenheiten gesetzlich selbst zu ordnen. Zweitens gehören hiezu örtliche Presbyterien, welchen insbesondere das Pflege- und Zuchtamt im engern Sinne des Wortes obliegt*). Die Einrede, daß solche Einrich-

*) Bekanntlich findet sich die Repräsentativverfassung vorzüglich bei den Reformirten ausgebildet. Lutherischerseits hat Hollaz einen anerkennenswerthen Versuch zur Ausbildung derselben gemacht. Die Particularkirche zerfällt ihm (ex., 1277 f., 1320 f.) in ecclesia synthetica, constans ex doctoribus et auditoribus und repraesentativa, der congregatio doctorum. Die Generalsynode (concilium ecclesiasticum) ist der solemnis conventus doctorum et delegatorum ecclesiae . . . publica auctoritate convocatorum, ad rite expendendum et dijudicandum quaestiones exortas de dogmatibus fidei, moribus Christianorum et ritibus ecclesiae. Causa et auctor principalis derselben ist Gott selbst; die potestas indicendi et convocandi hat der magistratus politicus orthodoxus, und in Ermangelung eines solchen possunt ipsi fideles, citra injuriam in dominos territoriorum heterodoxos, congregationem ecclesiasticam instituere. Der praeses invisibilis ist der h. Geist, der visibilis vel politicus, vel ecclesiasticus, der letztere a Principe, vel communi totius concilii suffragio electus. Die assessores et judices sunt non tantum Episcopi, Doctores et Pastores, sed etiam laici literarum sacr. periti, pii, veritatis et pacis amantes, ab ecclesiis delegati. Als unicum principium et norma der Entscheidung bei der Beschlußfassung gilt die h. Schrift. Die Autorität der Synoden, die Hollaz in concilia universalia, particularia (nationalia), provincialia und dioecesana eintheilt, ist theils decretoria in sanciendis ritibus atque corrigendis moribus, theils decisiva in dogmatibus fidei,

tungen, als den neuern bürgerlichen Repräsentativverfassungen verwandt, auf kirchlichem Gebiet verwerflich seien, ist ohne alle Bedeutung. Die sichtbaren Kirchengemeinschaften müssen ja allerdings der äußern Erscheinung nach eine Verwandtschaft mit der Staatsgemeinschaft haben. Die Idee der Vertretung einer Gesammtheit durch ihre Notabilitäten ist aber eine allgemein vernünftige und sittliche, und jede andere Bestellung der kirchlichen Aemter führt zur Untergrabung der Gemeinderechte, zur Standeshoffart und zur Regierungswillkür.

Viertens endlich sind alle Verrichtungen des gemeindlichen Aufsichtsamtes durch den Zweck der kirchlichen Anstalten, die Glaubenserweckung der Welt, bedingt, so daß in Beziehung auf dieses Amt ganz besonders der alt-reformatorische Satz gilt: dasselbe darf nichts gegen das Gewissen und den Glauben, also nichts, was dem Worte und Geiste Christi widerspricht, zum Vollzuge bringen*). Wo solches doch geschehen sollte, da haben die Gemeinden, und auch die einzelnen Gemeindeglieder, von dem Rechte der evangelischen Gewissens- und Glaubensfreiheit Gebrauch zu machen, und sich zum passiven Widerstande zu entschließen, unbekümmert um die persönlichen Nachtheile, welche daraus für sie entspringen können.

§. 119. Welches wird nun aber das endliche Schicksal der sichtbaren Kirchengemeinschaften sein? Kein anderes als ihre dereinstige Auflösung, welche der Natur der Sache nach dann eintreten muß, wenn vermittelst des Glaubens an Christum dessen Personleben sich vollständig in die Menschheit hineingebildet und alle für das Heil empfänglichen Theile derselben sich assimilirt haben wird. Insoweit sind wir mit Rothe ganz einverstanden, Das Verhältniß der Kirche zum Staate.

---

aber nicht infallibilis, und in letzterer Beziehung nicht simpliciter judicialis, sondern ministerialis, d. h. adstricta ad methodum ordinariam interpretandi dicta scripturae. Von Hollaz wird auch die hypothetische Nothwendigkeit der Abhaltung von Synoden behauptet. Ueber die Organisation des Kirchenregiments vgl. man noch besonders Schleiermacher (prakt. Theologie, 534 ff.).

*) Aug. II, 7: Episcopi non habent potestatem statuendi aliquid contra Evangelium.

daß, was man „*Kirche*" zu nennen pflegt, was jedoch, wie wir gezeigt haben, in Wahrheit nicht Kirche ist, keinen dauernden Bestand hat und in der allmäligen Auflösung bereits ziemlich weit fortgeschritten ist. Es ist vollkommen wahr, daß die Aufgabe der Reformation eine ganz andere ist, als die Herstellung eines neuen *Kirchenthums*, und alle Versuche, Anstaltskirchen mit hierarchischen Ordnungen und mysterischen Amtsgewalten innerhalb des Protestantismus aufzurichten, vermögen daher auf Einsichtsvolle nur einen kläglichen Eindruck hervorzubringen*). Dagegen kann die Folge der Auflösung der kirchlichen Anstalten nicht die sein, daß der Staat, der ja seinem Wesen nach eine lediglich auf der äußeren Rechtsordnung beruhende Anstalt ist, allmälig als politische Sondergemeinschaft *an die Stelle der kirchlichen* zu treten hätte. Eine solche Berufsaufgabe des Staates ist weder durch das Gewissen, noch durch das Wort Gottes bezeugt, und wenn auch die h. Schrift Neuen Testaments den Staat als von Gott gewollte *menschliche* Ordnung zur Lösung der diesseitigen Lebensaufgaben anerkannt hat**): so hat sie doch niemals die christliche Hoffnung auf die rettende Macht und den höhern Schutz des Staates vertröstet***). Auch darf nicht übersehen werden, daß der Staat, in grober Mißkennung des seinen Angehörigen schuldigen Rechtsschutzes, den an Christi Person begangenen Rechtsmord mitverschuldet und sich durch blutige Christen- und Ketzerverfolgung zum verbrecherischen Genossen der gewissensmörderischen jüdischen und römischen Hierarchie gemacht hat. So sehr es die Aufgabe des Staates ist, von den Kräften des christlichen Glaubens sich durchdringen zu lassen, und sein bestes Leben aus dem Leben der Kirche zu ziehen, so *kann und soll* er gleichwohl nicht an die Stelle der Kirche treten. Diese muß vielmehr vermittelst der ihr innewohnenden Geistesmacht durch sich selbst wirken. Für die allmälig

---

*) Vergl. *Rothe*, Anfänge der christlichen Kirche, 42 ff.; theol. Ethik, I, 418 ff.; III, 1010 ff.

**) Joh. 19, 11; Röm. 13, 1; 1 Petr. 2, 13: *Ὑποτάγητε οὖν πάσῃ ἀνθρωπίνῃ κτίσει διὰ τοῦ κυρίου.*

***) Daß 2 Theff. 2, 6 unter *τὸ κατέχον* der römische Staat, 2, 7 unter *κατέχων* der römische Kaiser zu verstehen sei, ist wohl die sicherste Annahme, aber kein Grund, den Staat für das höchste Ziel des Gottesreiches zu halten.

sich auflösenden Bekenntnißgemeinschaften bedarf es aber, wenn ihre pädagogische Aufgabe einmal erfüllt ist, überhaupt keiner Stellvertretung mehr; nur so lange jene noch nicht erfüllt ist, hat ihr Fortbestand noch Zweck und Bedeutung. Das allmälige Herannahen des Zeitpunktes jener Auflösung ist für uns um so weniger ein Gegenstand der Besorgniß, als dasselbe ein Symptom des immer mehr zum Siege hindurchdringenden Glaubenslebens in dem früher noch ganz von der Welt beherrschten öffentlichen Menschheitsleben ist.

Die ältere Dogmatik hat in der sinnvollen Unterscheidung zwischen streitender und siegender Kirche mit Recht diese beiden Eigenschaften der unsichtbaren Kirche beigelegt*). Indem das an sich verborgene Glaubensleben in die Welt eindringt und sie für Christum zu gewinnen sucht, erleidet es zugleich auch den Widerstand der Welt und es kommt zwischen Geist und Natur zum Entscheidungskampfe. In demselben Verhältnisse aber, in welchem die Natur durch das Vordringen des Reiches Gottes zum Organe des göttlichen Geistes wird, manifestirt auch das Glaubensleben, als freie Bethätigung des in Gott wiederhergestellten menschlichen Geistes, sich immer mehr ohne äußere Nachhülfe; die gesetzlichen Institutionen, welche die Welt auf dem Wege symbolisirender Thätigkeit für den Glauben zu erziehen haben, verlieren den Gegenstand ihrer Einwirkung, und, da sie nur unvollkommene Darstellungsmittel des Glaubenslebens sind, würden sie auch einer, der Glaubensvollendung entgegengereiften, Gemeinschaft nicht mehr genügen. Auf dem Gipfelpunkte der Vollendung selbst, d. h. dann, wenn die Kirche auf Erden so viel Welt, als ihr möglich war, in das Leben des auf Gott bezogenen Geistes verwandelt hat, hätten jene Institutionen allen Sinn verloren; denn die symbolisirende Thätigkeit, d. h. das Sinnbild, kann nur noch einen Sinn haben, wo das Wesen zum Theil noch nicht wirklich geworden ist, und für einmal als ein noch nicht seiendes,

*) Hollaz (examen, 1279): Ecclesia stricte et proprie dicta dividitur in militantem et triumphantem. Illa est, in qua homines renati, sub Christi ductu et velut vexillo, contra Satanam, mundum et carnalem concupiscentiam constituti, in hac vita pugnant. Haec est, in qua beati, militia sua defuncti, et victoriam de hostibus nacti, cum Christo in vita aeterna gaudent et triumphant.

jedoch sein sollendes angedeutet werden muß. Das Bedürfniß wiederkehrender äußerer „Kirchlichkeit" ist daher insofern ein Zeichen abnehmender innerer Christlichkeit, und umgekehrt.

Gleichwohl sind die Sonderconfessionen gegenwärtig noch pädagogisch unentbehrlich, und insofern relativ nothwendig. Je reicher an gesetzlichen Institutionen sie sind, desto mehr entsprechen sie einem noch unentwickelten Standpunkte des christlichen Bewußtseins; je mehr sie sich in der Region freier individueller Selbstbestimmung bewegen, desto mehr bezeichnen sie einen Fortschritt in der Ueberwindung der weltförmigen Naturelemente durch das Wort und den Geist Christi. Wer noch eines Crucifixes bedarf, um an Christum erinnert zu werden, der beweist, daß das Geistesbild des Erlösers noch nicht kräftig genug in seinem Innern lebt. Wer nur unter der Zuchtruthe einer strengen Sabbathsordnung Gott dient, der beweist, daß er Gott nicht täglich und stündlich in seinem Geiste gegenwärtig hat*). Hiernach kann allerdings auch eine sehr unvollkommene Confessionsgemeinschaft für Manche relativ noch unentbehrlich sein. Möglicherweise ist die Gegenwart in ihren bedeutendsten Vertretern über sie hinausgeschritten; die Massen dagegen bedürfen ihrer noch als eines, freilich rohen und ungenügenden, sichtbaren Vermittelungsorganes mit der unsichtbaren Wahrheit**).

In demselben Maße nun aber, in welchem die wahre Kirche mit Hülfe der Confessionsgemeinschaften ihr Glaubensleben in die Welt hineinbildet, wird dieselbe zu einem immer höheren Bewußtsein religiöser und sittlicher Einheit gelangen. Mit dem Augenblicke der Vollendung wird derjenige Zustand in heiliger Vollkommenheit wirklich eintreten, welcher durch Anticipation schwärmerischer Sekten in sündlichem Zerrbilde sich darstellte: das Menschheitsleben wird aus seinem innersten Grunde ein Gottesleben, die gehemmte menschliche Thätigkeit in der Totalität ihrer Beziehungen eine gottesdienstliche Aktion sein. Die Religion wird dann nicht mehr Gesetz und Institution, sondern nur noch Kraft und Leben sein, und die engeren oder weiteren religiösen Gemein-

---

*) Röm. 14, 8.

**) Martensen nennt (a. a. O., §. 192) nicht unrichtig die verschiedenen Confessionen „Individuationen des Christenthums".

schaften werden unter dem Bewußtsein, daß sie nicht mehr gebotene Anstalten, sondern freie Offenbarungen des einen, in allen verschiedenartig individualisirten, Wortes und Geistes des Erlösers selbst sind, mit schlechthiniger Freiwilligkeit sich bilden und lösen.

So verstanden liegt in dem Satze Schleiermachers, daß die unsichtbare Kirche die Gesammtheit aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhange sei*), eine tiefere Wahrheit, wiewohl Schleiermacher dabei unberücksichtigt gelassen hat, daß nicht durch die Wirkungen, sondern durch die Ursachen, d. h. durch lebendige Persönlichkeiten, die Kirche gebildet, erhalten und vollendet wird. Denn das letzte Ziel der Kirche ist die persönliche Verklärung des Menschheitslebens in Gott, ein Reich der Geister, in welchen das vollkommene Leben des Geistes der Geister sich in himmlischer Herrlichkeit spiegelt. Die Menschheit in dieser Vollendung unter der Kategorie des Staates sich vorzustellen, und den Staat als die volle Wirklichkeit der sittlichen Idee zu denken: dazu ist dann allerdings keine Berechtigung vorhanden. Wenn der Staat erfahrungsgemäß nicht aus dem Bedürfnisse nach Wiederherstellung des Heils, d. h. einer unmittelbaren Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf Gott, sondern aus dem Bedürfnisse nach Entwicklung der Vernunft und Verwirklichung des Willens in der Form des Rechtes, oder dessen was einem Jeden zusteht, d. h. einer unmittelbaren Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf die Welt, hervorgegangen ist, so kann er auch nicht das Heil, d. h. die Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses der Menschheit zu Gott, zu seinem höchsten Zwecke haben. Sein letzter und höchster Zweck wird immer die Ordnung der Vernunft- und Willensbezüge der Menschen unter einander innnerhalb ihres diesseitigen Weltlebens, vermittelst der Begründung und Erhaltung von äußeren Rechtsgemeinschaften, sein**), und da das Recht ebenso ein besonderes, wie das Heil ein allgemeines ist, so hängt dem Staate ebenso

*) Der christl. Glaube, §. 148, 1.

**) Hegel, Rechtsphilosophie, §. 257; Rothe, theol. Ethik, I, 424 f. Marheineke (Grundlehren der christl. Dogmatik, 325) läßt die Kirche ziemlich unklar darin vom Staate verschieden sein, „daß sie nicht wie er eine Gemeinschaft ist, als vielmehr die Gemeinde“.

unauslöschlich der Charakter der Besonderheit, als der Kirche der Charakter der Allgemeinheit an.

Daher kommt es nun auch, daß die besondern Institutionen an der Kirche zuletzt untergehen müssen, indem sie die Kirche an der vollen Selbstverwirklichung ihrer Allgemeinheit hindern, während dieselben im Staate, wenn auch unter stetigen angemessenen Veränderungen, sich zu erhalten haben; denn ihr schlechthiniger Untergang wäre der schlechthinige Untergang des Staates selbst*). Insofern ist der allmälige Untergang der außerkirchlichen Gesellschaftsformen zugleich der allmälige Aufgang des welterlösenden Gottesgeistes, und über scheinbare Trümmer schreitet der Geist der Wahrheit bauend und vollendend vorwärts, bis das Reich der in Gott verklärten Geister, die wiedergeborene Menschheit, und mit ihr der Leib Christi als die allein wahre Kirche vollkommen hergestellt ist, und, wie unser Lehrsatz zum Schlusse sagt, das Leben der unsichtbaren Kirche sich der Menschheit allseitig eingestaltet hat**).

Achtzehntes Lehrstück.

Die Bekehrung.

Tertullian, de poenitentia. — *Augustinus, de correptione et gratia. — Acta, disputatio . . inter M. Flacium et V. Strigelium . . Vinariae . . . 1560 . . . habita. — *Spener, hochwichtiger Artikel von der Wiedergeburt u. deren Ursachen, Mitteln, Art, Pflichten, Würde u. andern dahin gehörigen Materien, 1715. — Töllner, Buße u. Glaube (theol. Untersuchungen 1, 390).

Die Aufnahme in die Kirche, d. h. in die Gemeinschaft der Glaubigen, findet statt vermittelst der Bekeh-

---

*) Daher kann auch der Staat niemals in einen sogenannten sittlich vollendeten Zustand der Menschheit über- und aufgehen. Vergl. hierüber die Bemerkungen von Schleiermacher (christl. Sitte, 492) und von Rothe (theol. Ethik, III, 1003 f.)

**) Andeutungen hiervon finden sich bei Bunsen (a. a. O., 353 ff.) und J. P. Lange (pos. Dogmatik, 1209 f.)

rung. Diese vollzieht sich, als die ihrem Wesen nach persönliche Selbstverwirklichung des Glaubens, vermöge einer doppelten Gewissensaktion: der ethischen der Buße und der religiösen der Wiedergeburt. Die Buße, als die eine Seite der Bekehrung, ist das vermöge der beginnenden Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser bewirkte Schmerzbewußtsein über die bisherige Herrschaft der Sünde, welches seinen Ausdruck nach der organischen Seite in der Reue, nach der geistigen im Heilsverlangen findet. Die Wiedergeburt, als die andere Seite der Bekehrung, ist das vermöge der beginnenden Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser sich einstellende Heilsbewußtsein, daß nicht mehr die mit der Sünde behaftete Natur, sondern der durch die Lebensgemeinschaft mit Christo wirkende h. Geist das nunmehr herrschende Princip der in Christo erneuerten Persönlichkeit geworden ist. Die Bekehrung wird lediglich durch das Wort Gottes unter der Mitwirkung des h. Geistes vermöge einer kräftigen Gewissenserregung zu Stande gebracht, so daß außerhalb dieser Mittel, auf einem ethisch unvermittelten Wege, keine Bekehrung möglich ist. Die Mitwirkung der kirchlichen Aemter ist zur Bekehrung nicht schlechthin nothwendig.

§. 120. Nach unserer früheren Ausführung ist es der Glaube allein, durch welchen das Subject an dem durch Jesum Christum gestifteten Heile Antheil erhält und in die Gemeinschaft mit der unsichtbaren Kirche eintritt. Schon in Folge dieses Ergebnisses sind wir in der Lage, der herkömmlichen Ansicht entgegenzutreten, wornach der Glaube als ein bloßes Moment in der Bekehrung betrachtet wird *). In Folge der protestantischen Centralwahr- Die Zusammengehörigkeit von Buße und Glaube.

*) Calov (theol. pos., 490): Conversio est opus Dei, quo per verbum nos illuminat ac regenerat et illuminatos ac regenitos fide salvifica donat, ut intellectus et voluntas in nobis vicissim ad imaginem divinam reformetur. Hollaz (ex., 852) unterscheidet die conversio

heit, daß lediglich der Glaube den Heilbesitz vermittelt, kann der Vorgang der Bekehrung von der Aktion des Glaubens in keinem Punkte getrennt werden, und die Bekehrung ist daher ihrem Wesen nach nichts Anderes als, wie unser Lehrsatz es ausdrückt, die persönliche Selbstverwirklichung des Glaubens. Die gewöhnliche Voraussetzung, daß der Vorgang der Bekehrung in die zwei Momente der Buße und des Glaubens auseinandergehe, wie sie sich auch noch bei Schleiermacher *) und Nitzsch **) erhalten hat, thut schon insofern der centralen Bedeutung des Glaubens Abbruch, als das Heil in diesem Falle zunächst durch die Buße, und insofern nicht mehr allein durch den Glauben gewirkt würde. Hat sie auch eine nicht zu läugnende Berechtigung in der innerhalb des lutherischen Protestantismus nie ganz verschwundenen Gefahr des Antinomismus, welcher darin irrte, daß er bei der Entstehung des Glaubens

---

significatu transitivo et intransitivo, im ersteren Sinne als actus gratiae, quo Spiritus S. peccatorem convertere et peccator converti dicitur, im letzteren Sinne als actus voluntatis immanens et reciprocus, quo peccator se ipsum convertere denominatur, auch conversio activa et passiva genannt. Die conversio transitiva sensu speciali ist actus gratiae, quo Spiritus S. in homine peccatore serium de peccatis dolorem verbo legis excitat, verbo evangelii autem veram in Christum fidem accendit; sensu specialissimo ist sie actus gratiae, quo Spiritus S. voluntatem et cor . . . in medio peccati statu inhibet, frangitque ac conterit . . . ut praeparetur ad salvificam in Christum fidem concipiendam. Außerdem unterschieden noch die älteren Dogmatiker conversio ordinaria und extraordinaria, d. h. mediante verbo legis und immediate per miracula; bei der ersteren wird wieder die Bekehrung hominum infidelium, extra ecclesiam constitutorum, von der Bekehrung peccatorum, qui in gremio Ecclesiae degunt, unterschieden.

*) Der christl. Glaube, §. 148. „Die Bekehrung als der Anfang des neuen Lebens in der Gemeinschaft mit Christo, bekundet sich in jedem Einzelnen durch die Buße, welche besteht in der Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung, und durch den Glauben, welcher besteht in der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Christi."

**) Nitzsch a. a. O., §. 148, zeigt ein gewisses Schwanken. Jedes Einzelne, sagt er, Buße und Glaube, dürfe für das Ganze der Bekehrung gesagt werden, obgleich die Entfaltung der letzteren und jenes Zwiefache durch die Schrift ebenso sehr, als durch die Natur der Sache begründet bleibe.

die Mitwirkung des Gesetzes ausschloß, so ist jedoch jener Gefahr ausreichend gesteuert, wenn wir in dem den Glauben hervorbringenden Personleben Jesu das Gesetz als erfülltes mitwirkend denken.

Der Satz, daß die Bekehrung wesentlich nichts Anderes als die Selbstverwirklichung des Glaubens ist, wird allerdings erst vom Gewissensstandpunkte aus völlig einleuchtend. Der noch unbekehrte, d. h. noch unter der Herrschaft der Natur, und somit der Sünde anstatt des Geistes, stehende Mensch hat immer noch in einem gewissen Grade Gewissen, d. h. ein Bewußtsein davon, daß er seinem Wesen nach ursprünglich auf Gott, unmittelbar auf den absoluten Geist, bezogen, und in seiner gottwidrigen Bezogenheit auf die Welt so ist, wie er nicht sein sollte. In dieser Gewissensaktion ist aber selbst dann, wenn sie auf ein Kleinstes ihrer Lebendigkeit herabgedrückt sein sollte, immer Zweierlei zu unterscheiden: einerseits des Bewußtsein ursprünglicher Gemeinschaft mit Gott, und andererseits des Bewußtsein nachher eingetretener Trennung von Gott. Diese beiden constitutiven Momente der Gewissensthätigkeit sind zeitlich ungetheilt, und kommen immer auf einen Schlag zur Erscheinung. Potentiell aber ist das erstere auch das primäre; denn ohne ein vor Allem unmittelbar gegenwärtiges Bewußtsein von der Gemeinschaft mit Gott wäre ein solches von der eingetretenen Störung derselben unmöglich.

Der Glaube ist nun seinem Wesen nach das Bewußtsein von der Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Gottesgemeinschaft vermittelst des Personlebens Christi, und zwar in der Art, daß das letztere von dem glaubenden Subjecte im Glauben angeeignet worden ist. So wie nun aber in dem Subjecte die Lebensgemeinschaft mit Christo, und im weiteren Sinne: mit der heilsgeschichtlichen Selbstoffenbarung Gottes überhaupt, an irgend einem Punkte beginnt, entsteht auch, im Verhältniß zur Stärke jenes neuen Lebensanfanges, ein kräftigeres Bewußtsein von der Verwerflichkeit der Sünde, so daß mithin dieses letztere als eine (wenn auch in der Zeit damit zusammenfallende) Wirkung des ersteren betrachtet werden muß.

Wenn es den Bekenntnissen, insbesondere der lutherischen Confession, an der richtigen Einsicht in diesen Causalzusammenhang

der Buße mit dem Glauben mangelt *), so liegt der Grund davon in der, von denselben vorausgesetzten, abstrakten Trennung der Wirkungen des Gesetzes von den Wirkungen des Evangeliums. Diese beiden Wirkungen sind in der That jemals so wenig von einander geschieden, als die ethische Aktion jemals von der religiösen geschieden sein kann. Schon im Alten Testamente steht, wenn das Gesetz vorgehalten wird, immer im Hintergrunde desselben der barmherzige Gott, welcher im Opferinstitute durch die Blutbesprengung die Bedeckung der Sünde, durch die Altarverbrennung die wohlgefällige Aufnahme der Opfergabe, freundlich angeordnet, und so mitten in den Ernst des Gesetzes das Sinnbild seines Evangeliums hineingestellt hat. Wenn aber im Neuen Testamente Gesetzesforderungen aufgestellt werden: so geschieht dies niemals anders als im Hinblicke auf Den, welcher das Gesetz vollkommen erfüllt hat, so daß der göttliche Gesetzeswille als neutestamentlicher niemals als lediglich verdammender sich darstellt. Wo daher in Folge

*) August., I, 12: Constat poenitentia proprie his duabus partibus. Altera est contritio seu terrores incussi conscientiae agnito peccato. Altera est fides, quae concipitur ex Evangelio seu absolutione . . . et consolatur conscientiam. Die Apologie V, 28 fügt noch hinzu: Si quis volet addere tertiam, videlicet dignos fructus poenitentiae i. e. mutationem totius vitae ac morum in melius, non refragabimur. Form. conc. S. D., V, 9: Ne contritio et terrores legis in desperationem vertantur, opus est praedicatione Evangelii, ut sit poenitentia ad salutem. Unserer Darstellung viel entsprechender die reformirten Bekenntnisse, z. B. die helv. Conf., 14: Per poenitentiam intelligimus mentis in homine peccatore resipiscentiam, verbo Evangelii et Spiritu S. excitatam fideque vera acceptam; noch übereinstimmender die Gallicana, 22: Nous croyons, que par la Foy nous sommes régénérez en nouveauté de vie, estant naturellement asservis à péché. Or nous recevons par Foy la grâce de vivre saintement et en la crainte de Dieu. Vergl. auch Schneckenburger (vergl. Darstellung, II, 117), wonach bei den Reformirten der Glaube der Buße vorangeht (richtiger sie in sich schließt), bei den Lutheranern umgekehrt die Buße dem Glauben. Spätere reform. Theologen, wie Heidegger, schließen sich übrigens der lutherischen Lehrart, wonach contritio der fides vorangeht, an. Umgekehrt gehört nach römisch-katholischem Dogma der Glaube gar nicht zum Begriffe der Buße, sondern tres sunt quasi materia hujus sacramenti poenitentis actus: nempe contritio, confessio et satisfactio (Conc. Trid. XIV, 3). Vergl. Apol. (VII): Negant fidem esse alteram partem poenitentiae.

der erkannten Sünde ein Zustand bloßer Angst vor dem göttlichen Gerichte entsteht: da findet sich so wenig ein wirklicher Anfang der Bekehrung, daß umgekehrt die Lostrennung der Schmerzerregung über die Sünde von der Glaubenserhebung vermöge der Gnade einen verstärkten Grad von Unseligkeit bewirkt.

Wenn nun auch nach Schleiermacher Buße und Glaube aus derselben Quelle der mittheilenden Vollkommenheit Christi entspringen *): wie könnten sie denn da wesentlich von einander geschieden sein? Der Glaube hat wie das Gewissen, auf welchem er ruht, den religiösen und den ethischen Faktor in sich. Wie das Gewissen ist er einerseits unmittelbare Bezogenheit auf Gott, d. h. auf die göttliche Selbstoffenbarung, so weit diese in das menschliche Personleben aufgenommen ist, andererseits noch nicht völliges Bezogensein auf Gott, so weit er die göttliche Selbstoffenbarung noch nicht vollkommen assimilirt hat.

Auf dieser zwiefachen Thatsächlichkeit beruht nun auch die Möglichkeit sehr verschiedenartiger Glaubenszustände, von dem Aufleuchten des ersten Glaubensfunkens an bis zum klaren und stetigen Scheine der das ganze Leben verklärenden Glaubensflamme. Mit der ersten Glaubensregung beginnt jedoch schon der Stand der Bekehrung, d. h. entsteht in dem bis jetzt der Herrschaft der Sünde verfallenen Menschen ein neues Leben, in welchem Gott zu herrschen anfängt. Dieser neue Lebenszustand tritt der Natur der Sache nach in einer doppelten Lebensform auf. Sofern die neue göttliche Lebensmittheilung, d. h. der Glaubensanfang, das Bewußtsein der Gottwidrigkeit der bisherigen Lebensrichtung hervorruft und bisweilen zu einem sehr energischen Ausdrucke steigert, manifestirt sich der Glaube in der

*) Der christl. Glaube, II, §. 108, 2: „Die wahre Bekehrungsreue muß immer zuletzt entstehen aus der Anschauung der Vollkommenheit Christi und so auch dieser Anfang der Wiedergeburt auf seiner erlösenden Thätigkeit beruhen." Nitzsch a. a. O., §. 148: „Dadurch unterscheidet sich die Buße zur Seligkeit von der Verzweiflung, daß sie uns in den geistlichen Strafen der Sünde stets die Gnade und den Sieg Christi mitfühlen läßt, und entweder die Kraft der Reue selbst aus dem Versöhnungsglauben schöpft, oder doch kein Weh über die Sünde herbeiführt, welches nicht in Freude am Herrn und in Vertrauen zum Siege überginge."

Buße, und zwar je energischer der Glaubensanfang, desto energischer wird auch der Bußanfang sein. Sofern dagegen die neue göttliche Lebensmittheilung das Bewußtsein der Gottwohlgefälligkeit der neuen Lebensrichtung hervorruft und zwar in einem solchen Grade, daß dasselbe als das, das Personleben von neuem beherrschende, Princip sich kund giebt, manifestirt sich der Glaube in der Wiedergeburt, und zwar je intensiver die Glaubenskraft, als eine desto intensivere wird auch die Wiedergeburtskraft sich einstellen. Von hier aus ist schlechterdings klar, daß Buße und Wiedergeburt nur zwei verschiedene Erscheinungsformen des einen und ungetheilten, neu entstandenen, Glaubenslebens sind, und daß in ihnen derselbe Vorgang der Bekehrung nur nach entgegengesetzter Richtung sich vollzieht.

Das Wesen der Buße.

§. 121. Was nun zunächst das Wesen der Buße betrifft *), so sind in derselben zwei Seiten auseinanderzuhalten. Auch der ethische Faktor des Gewissens vollzieht nämlich seine Funktionen in einer doppelten Richtung. Das Nichtmehrsosein des Menschen, wie er in Beziehung auf Gott sein sollte, kündigt sich im Gewissen zunächst als das Bewußtsein eines geistigen Defektes, vermittelst der organischen Funktion als Schmerz an. Auch der natürliche, d. h. der bloße, Gewissensmensch kennt den Schmerz sittlicher Beschämung, die Reue. Da aber auf dem Gebiete des blos natürlichen Lebens der überwiegende Faktor die böse Lust ist, und das Gottesbewußtsein nur ein stets wieder verschwindendes Moment in demselben bildet, während das Weltbewußtsein den innersten Punkt darin einnimmt: so manifestirt die Reue sich hier in blos flüchtigen Regungen, die in dem Strome des Weltlebens ebenso rasch als sie gekommen sind wieder verschwinden. Nun schließt aber die Gewissensaktion neben der Reue noch eine zweite

*) Ueber den Ausdruck poenitentia herrscht in den Symbolen, wie in den Lehrbüchern, ein gewisses Schwanken. Die Apologie (V, 44) gebraucht ihn mit conversio als gleichbedeutend; daß aber zur vollen Bekehrung die Wiedergeburt, d. h. der Gott zugekehrte neue Lebenszustand, gehört, bedarf wohl keines Beweises. In Betreff der Etymologie des deutschen „Buße", goth. bôta, emendatio, correctio, satisfactio, vergl. Grimm (deutsches Wörterbuch, II, 570 f.).

Thätigkeit in sich. Ist es doch nicht anders möglich, als daß das Bewußtsein des durch die Reue angezeigten Defektes auch den Wunsch nach Beseitigung desselben hervorruft. Und so finden sich denn in dem Leben des natürlichen Menschen neben den bald wieder verschwindenden Regungen des Schmerzes über die Sünde in der That auch eben so flüchtige Regungen des Heilsverlangens.

Obwohl nun die Erfahrung in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Worte lehrt, daß diese Gewissensregungen für sich die Bekehrung noch nicht zu Stande zu bringen vermögen: so ist dennoch ihr Werth nicht gering anzuschlagen. Ohne sie wäre die Bekehrung, und vor Allem die Buße, nicht möglich. Allerdings sind auch sie nicht des Menschen eigenes Werk. Ist das Gewissen die Bezogenheit des Menschen auf Gott, so ist auch jede Gewissensregung ursprünglich durch Gott verursacht. Auch jene vorüberfliegenden Funken des göttlichen Lichtes in dem nächtlichen Dunkel eines sündebehafteten Herzens sind Gnade; und wenn auch die Annahme einer „zuvorkommenden" Gnade Gottes in der ältern Dogmatik keine ganz geeignete ist, da wir genauer von einer „ursprünglichen" Gnade Gottes reden würden, so ist doch vermöge derselben eingestanden, daß der Mensch schon als solcher unter der Einwirkung der erlösenden göttlichen Thätigkeit steht, daß ihn Gott niemals gänzlich aus seiner Hand läßt, daß er auch da noch Gottes ist, wo das Bewußtsein seines ursprünglichen Zusammenhanges mit Gott in seinem Geiste so viel als ausgelöscht ist*).

Wird in der Buße diese ursprüngliche, ihr vorangehende und sie ermöglichende, Gewissenswirkung nicht anerkannt, so wird dieselbe, und damit die Bekehrung überhaupt, unvermeidlich in einen magischen Vorgang verwandelt. Der Mensch als solcher ist in der That nach der kirchlichen Auffassung nicht

*) Das kirchliche Dogma ist darin besonders mangelhaft, daß es sich auch die gratia incipiens und praeveniens nicht außerhalb der Wirkungen der geschichtlichen Offenbarung Gottes zu denken vermag, wie denn dieselbe beschrieben wird (vergl. z. B. Quenstedt, syst., III, 494) als universalis divinae affectionis dispensatio, qua Spiritus S. homini irregenito objectum salvificum mediante verbo sive lecto sive audito proponit ac inidoneitatem et incapacitatem naturalem omnibus connatam aufert.

bekehrungsfähig. Er muß erst vermöge eines, in seinem eigenen Wesen nicht mehr begründeten, Wunderaktes die Befähigung dazu erlangen; seine Bekehrung ist somit niemals seine eigene sittliche That.

Ohne Zweifel verhält es sich hiemit in Wirklichkeit ganz anders. Da der Mensch vermöge der ursprünglichen Gewissensaktion die Momente der Reue und des Heilsverlangens als solcher schon in sich hat: so ist der Eintritt der Buße nicht ein ihm wesentlich fremder, von außen in ihn hineingeschaffener, sondern ein ihm wesentlich eigener, in Folge göttlicher Gnadenwirkung mit freier Selbstbestimmung von ihm zu Stande gebrachter, wahrhaft ethischer Vorgang. Wenn nämlich das heilige und herrliche Personleben Christi mit der noch unbekehrten Persönlichkeit des Sünders in ethische Berührung tritt, so daß diese die von jenem ausgehenden schöpferischen Wirkungen an sich erfährt: so ist es nicht anders möglich, als daß der sittliche Defekt in dem unbekehrten Personleben zu einem viel energischeren Bewußtsein, als außerhalb der Berührung mit der vollendeten Persönlichkeit Christi, gelangt. Eben darum, weil durch Christum die Idee der Menschheit, wie sie ewig von Gott gedacht und gewollt ist, ihre volle menschheitliche Lebenserscheinung gewonnen hat und auf den jener Idee noch nicht entsprechenden Theil der Menschheit wirkt, muß an dem Urbilde menschlicher Vollkommenheit das Bild der eigenen Mangelhaftigkeit in demselben Grade stärker sich abspiegeln, als jenes in das Innerste des sündebefleckten Selbstbewußtseins aufgenommen wird. Es ist die schmerzliche Erkenntniß dessen, was das Subject eigentlich sein sollte und durch eigene Schuld nicht ist, es ist die aus diesem Schmerze entspringende tiefe Trauer über den verfehlten Lebenszweck und die begriffswidrige Lebensentwicklung, womit die Bekehrung vermöge der Einwirkung des Wortes und Geistes Christi beginnt. Diese Trauer, die gewiß niemals mehr in ihrem Rechte ist, als wenn eine tiefwurzelnde Lebensverkehrung an das Licht des hellen Bewußtseins tritt, würde nun freilich das Leben in seiner innersten Wurzel knicken, wenn ihre Ursache nicht gründlich gehoben würde. Durch die Buße wird der Schmerz der Reue aufgehoben. Und hier gilt es nun, das Wesen der Buße vom Standpunkte des Gewissens aus zu begreifen.

Nach der hergebrachten Annahme besteht die Buße wesentlich darin, daß der sittliche Defekt durch eine äußere Leistung „gebüßt" wird, wie denn ursprünglich mit dem Begriffe der Buße derjenige der Compensation oder Satisfaktion auf's Engste verknüpft war. Auch das alttestamentliche Opfer ward von der Gesetzestheologie seines Gnadencharakters entkleidet und in Verbindung mit anderen Leistungen als ein Akt rechtsgültiger Genugthuung gegenüber der göttlichen Rechtsforderung betrachtet. Die römische Theologie hat mit dem Wesen der Buße, wie es in der vierzehnten Sitzung zu Trient dogmatisch festgestellt worden ist, die Forderung genugthuender Leistung auf's Engste verbunden, und zugleich damit dargethan, wie genau der satisfaktorische Bußbegriff mit der Vorstellung von einer heilsmittlerisch ausgerüsteten Kirche zusammenhängt. Wenn nämlich ein apartes Priesterthum besteht, durch dessen amtliche Thätigkeit die Theilnahme an dem Heile bewirkt wird: so muß dieses bei der Bekehrung seine mittlerische Wirksamkeit ganz insbesondere ausüben. Dazu ist denn vor Allem erforderlich, daß der Mensch Angst, nicht sowohl vor der Sünde, als vor ihrer Bestrafung empfinde*), damit er um so eifriger nach den von dem Priesterthum verwalteten und auszutheilenden Gnadenschätzen verlange. Hier ist die Reue nicht ein, durch göttliche Lebensmittheilung im Gewissen erzeugter, sittlicher Schmerz über die Sünde, womit nothwendig zugleich das erhebende Bewußtsein empfangenen neuen göttlichen Geistlebens verbunden ist; hier besteht sie ausschließlich in der, lediglich dem organischem Lebensgebiete angehörigen, Furcht vor den mit der Sünde verbundenen Strafen, bei welcher der Vorsatz, nicht mehr zu sündigen, aus dem sinnlich-selbstsüchtigen Wunsche, nicht mehr gestraft zu werden, entspringt. Die Reue in diesem Sinne hat ihre Wurzel nicht in der Liebe zu Gott, sondern in der Selbstsucht. Unverkennbar soll die Furcht nur zum Priester treiben, welcher als Richter über alle Todsünden, auf vorhergegangene,

---

*) Daher die römische Unterscheidung zwischen contritio und attritio, jener als animi dolor ac detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de cetero, dieser als contritio imperfecta, quae ex turpitudinis peccati consideratione, vel ex gehennae et poenarum metu communiter concipitur, si voluntatem peccandi excludat cum spe veniae, et ad Dei gratiam in sacramento poenitentiae impetrandam disponit (Conc. Trid. XIV, 4).

ein ganz specielles Sündenbekenntniß oder die Ohrenbeichte erheischende, Untersuchung, nach seinem Befunde die Sünden erläßt oder nicht erläßt, und im ersteren Falle die dafür zu leistende Genugthuung feststellt. Dabei wird von der römischen Dogmatik auf's Entschiedenste eingeschärft, daß zur Vergebung der Sünden weder Reue noch Glaube, am allerwenigsten der letztere, genüge, sondern daß es hierzu einestheils der richterlichen Entscheidung von Seite des Priesters, anderntheils der entsprechenden Gegenleistung von Seite des Sünders bedürfe*). Alle Versicherungen, daß durch die priesterliche Thätigkeit das Verdienst Christi nicht geschmälert, durch die menschliche Leistung die Kraft des göttlichen Heils nicht verringert werde, bedeuten nichts gegenüber der Thatsache, daß die Bekehrung nach den tridentinischen Grundsätzen lediglich an äußere, eine zureichende Bürgschaft für einen innern neuen Lebensanfang aus dem Personleben Christi keineswegs gewährende, Bedingungen geknüpft wird.

Auf dem Standpunkte des Gewissens steht der äußern Kirchengemeinschaft und ihren Beamten über die Frage, ob ein Mensch wirklich bekehrt sei oder nicht, niemals ein entscheidendes Urtheil zu. Beichten und Genugthuungsleistungen übernehmen, kann auch der verworfenste Heuchler. Gleichwohl befindet sich der Priester jedem Beichtkinde gegenüber in der verzweiflungsvollen Lage, ein entscheidendes Urtheil über dessen inneres Verhältniß zu Gott abgeben zu müssen, und er ist bei jedem Beichtakte in Gefahr, Sünde zu vergeben, wo Gott sie nicht vergiebt, und Sünde zu behalten, wo Gott sie nicht behält.

Demzufolge kann nicht nachdrücklich genug hervorgehoben werden, daß die Buße als ein Vorgang des innern Glaubens-

*) Conc. Trid. XIV, 5 sqq.: Jesus Christus . . . sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit, tanquam praesides et judices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur, in quae Christi fideles ceciderint, quo pro potestate clavium, remissionis, aut retentionis peccatorum sententiam pronuntient. . . . Oportere a poenitentibus omnia peccata mortalia, quorum . . . conscientiam habent, in confessione recenseri . . . atque ideo non debet poenitens adeo sibi de sua ipsius fide blandiri . . . Decet, ne ita nobis absque ulla satisfactione peccata dimittantur. Ueber die allmälige Entwicklung der römischen Bußlehre vergleiche die gründlichen Erörterungen von Steitz a. a. O., besonders 137 ff.

lebens mit äußeren Bethätigungen zunächst nicht in Verbindung gebracht werden darf. Geht sie doch überhaupt in der innern unendlichen Tiefe des Menschengeistes vor sich, an jenem Punkte, wo derselbe in den verborgenen Grund des ewigen Gotteslebens selbst hinabreicht. Darum ist auch ihr Schmerz ein unendlicher Schmerz, der wie ein verzehrendes Feuer Mark und Gebein schmelzen müßte, wenn sich mit demselben nicht das Trostbewußtsein verbände, daß der unendliche Reichthum der in Christo erschienenen Gottesgnade ihn entzündet hat. Wird nun dem Bewußtsein von der Unendlichkeit der Buße durch äußere, endliche, meist kleinliche, Genugthuungsleistungen Abbruch gethan, so wird die Buße damit in ihrem innersten Herzpunkte angegriffen. Jene angeblichen Bußwerke bewirken im besten Falle vorübergehende bessere Regungen, welche jedoch unter der fortdauernden Herrschaft der Selbstsucht und Weltlust rasch wieder verschwinden.

Mit Recht wird nun aber gefordert, daß die Bußwirkung nicht auf das verborgene Innerste des Personlebens sich beschränke, sondern je kräftiger sie ist, um so entschiedener wird sie sich nach allen Richtungen der Lebensthätigkeit äußern. Wenn man die beiden von uns dargelegten Bußmomente als Abwendung von der bisherigen sündlichen und als Hinwendung zu der neuen gottgemäßen Lebensbeschaffenheit bezeichnet*): so wird das erstere mit vorwiegender intellectueller Thätigkeit als ernste sittliche Selbstprüfung und Gedankenzucht, das letztere mit vorwiegender ethischer Thätigkeit als kräftige sittliche Selbstbestimmung und Willensreinigung sich kundgeben. Es wird im Grunde der Persönlichkeit ein reines Denken und ein reines Wollen sich bilden, und die organischen Vermögen, welche durch den Bußschmerz aus der gewohnheitsmäßigen Befriedigung der Lustgefühle in die ungewohnten Zustände friedeloser Unlust an den Dingen dieser Welt gedrängt werden, werden allmälig der höheren Macht des Geist-

*) Im Anschlusse an die Apologie (V, 46): Paulus . . . facit has duas partes (conversionis), mortificationem et vivificationem, meist ebenso die älteren Dogmatiker, wobei aber (Hollaz, ex., 1248) unter mortificatio die Angst der Reue, unter vivificatio der Trost des Glaubens verstanden wird, was auch bei den Reformirten (Heidegger a. a. O., 181) depositio vetusti et indutio novi hominis heißt.

lebens, wie es in dem Personleben Christi sich darbietet, sich unterordnen.

Der Ruf nach Buße, der durch die ganze h. Schrift hindurch ertönt, schließt nun auch wirklich Beides, den Schmerz der Reue und das Verlangen nach Heil, auf dem Grunde des Glaubens in sich. Schon im alten Bunde ist es die göttliche Gnade, von welcher die Einladung zur Bekehrung in der Regel ausgeht. Wenn sie Gott suchen mit ganzem Herzen und ganzer Seele, so werden sie ihn finden*); wenn sie sich in der Noth zu Gott wenden, so wird er sich als ein barmherziger Gott bewähren, der seiner Bundesstiftung mit seinem Volke nicht vergißt**). Werden auch dem ungehorsamen Volke schreckliche Strafgerichte verkündigt, so ermangelt doch die Schrift dabei nicht, zwischen dem verborgenen heilsgeschichtlichen Rathschlusse und den offenkundigen heilsgeschichtlichen Wegen Gottes zu unterscheiden***); und jener ist es, welcher jederzeit dem zum Glauben an Gott zurückkehrenden Volke, allerdings nicht ohne die Bedingung der Herzensbeschneidung, die sich ausschließlich in der Kraft der Buße vollzieht, die Theilnahme an dem göttlichen Erbarmen verbürgt †). Welch' ein erschütterndes Beispiel ächter Bußgesinnung stellt uns der 51. Psalm vor die Augen, in dem tiefen Schmerze des Bekenntnisses und dem lebendigen Verlangen des Gebetes, daß Gott das Herz reiner waschen möge als Schnee. Der zerknirschte Geist, das zerschlagene Herz, das zugleich des Herrn Ruhm verkündet, also ein Schmerz, der zugleich in Jubel ausbricht, drückt den Bußcharakter dieses Psalmes ganz in der Weise aus, wie das Wesen der Buße von uns entwickelt worden ist ††). Die levitische Satisfaktionslehre verliert im Lichte der sittlichen Begeisterung der Propheten nicht nur allen Werth, sondern erscheint auch als heilsgefährlich. Die äußeren anstaltlichen Werke, weil sie nicht aus dem Bußgeiste entspringen, sind vor dem Herrn verworfen †††); innere, in einer

*) 5 Mos. 4, 29.

**) 5 Mos. 4, 30 f.

***) 5 Mos. 29, 28: הַנִּסְתָּרֹת לַיהוָה וְהַנִּגְלֹת לָנוּ.

†) 5 Mos. 30, 2 ff.

††) Vergl. Ps. 51, V. 19 u. 17.

†††) Jes. 1, 13 f.

neuen selbstverläugnenden Lebensführung sich kundgebende, Herzensreinigung wird als Merkmal ächter Buße gefordert.

Aber auch in der Zeit der furchtbarsten Gerichte ist es der ewige verborgene Heilsgedanke Gottes, der, mit dem Trostworte der Versöhnung beginnend, leuchtend durch die Nacht des göttlichen Zornes hindurchbricht. Nicht die Schrecken der Angst vor Gott, sondern das Vertrauen auf seine Macht und Herrlichkeit, in Verbindung mit tiefem Schmerze über die stets sich häufende Sündenschuld, fordert Gott als Bedingung der Wiederaufnahme seines schwergeprüften in der Verbannung gedemüthigten Volkes in seinen Gnadenbund*). Daß die Sünder innerlich Licht, d. h. zur Aufnahme der göttlichen Liebesoffenbarung sittlich reif, werden**): Das ist der Weg der Bekehrung schon im alten Bunde.

Ist somit bereits der alte Bund in seinen wichtigsten Urkunden zu der Erkenntniß vorgeschritten, daß die Buße ein innerer Vorgang auf Grund des Glaubens, d. h. des Gottvertrauens, sei: wie sollte dieselbe Erkenntniß uns nicht noch viel klarer und entwickelter im neuen Bunde entgegentreten? Aus der Art und Weise, wie Christus schon in seiner Inauguralrede die Buße mit dem Eintritte des Himmelreiches in Verbindung gesetzt hat***), erhellt, daß der Glaube an die göttliche Selbstoffenbarung zunächst in der Form der Buße erscheinen soll, und wir begreifen von hier aus, weßhalb die Ausdrücke Buße und Glauben von dem Herrn in gleicher Bedeutung gebraucht werden können†), warum er bald den Glauben, bald die Buße, als Bedingung der Aufnahme in's Himmelreich fordert. So wenig aber verlangt er beim Eintritte in sein Reich grauenerregende Höllenangst, oder einen herzzerreißenden Bußkampf, daß er umgekehrt den unter dem Gesetzesjoche von Sündenangst Gequälten eine leichte Last, Ruhe und Frieden des Gewissens verheißt††), ja, daß eine nicht widerwillige Gesinnung ihm schon als genügend erscheint, um Denjenigen, bei

---

*) Jes. 41, 14; 43, 1; 45, 24; 48, 17 f.; 55, 1 f.; 57, 15 f.

**) Jes. 60, 1 ff.

***) Matth. 4, 17. Der Begriff der μετανοία verlegt die Buße recht eigentlich in das Centrum der Gesinnung.

†) Matth. 9, 2 u. 13.

††) Matth. 11, 28 f.

welchem sie sich findet, zu den Seinen zu zählen*). Darauf, daß das innere Licht der Berufenen hell sei, kommt es ihm bei der Gründung seines Reiches insbesondere an**). Und so gar nicht hält er das Gesetzesbewußtsein als solches für ausreichend, den Bußgeist zu erzeugen, daß er die Unbußfertigkeit der Schriftgelehrten nicht etwa aus mangelhaftem Gesetzesbewußtsein, welches vielmehr in stärkster Ueberspannung bei ihnen sich vorfand, sondern lediglich aus dem Mangel an messianischem Bewußtsein herleitet***). Auch Paulus faßt Sündenbewußtsein und Gnadenbewußtsein in Einem zusammen†). Das Absterben des sündigen und das Aufleben des neuen Menschen sind ihm nicht ethisch successive, sondern simultane Akte; der Todesakt des alten Menschen ist zugleich der Werdeproceß des neuen††); und wenn der Apostel sich zur Veranschaulichung des Wesens der Bekehrung der Vergleichung mit einem auszuziehenden alten und einem anzuziehenden neuen Gewande bedient, so ist auch hierbei der Akt des Aus- und Anziehens einer und derselbe, zusammengefaßt in dem Kerngedanken der durchgängigen Erneuerung des Geistes†††).

Das Wesen u. die Grenzen der Wiedergeburt.

§. 122. Nach unseren bisherigen Ausführungen wird es nicht befremden, wenn wir uns weder der Ansicht, welche die Wiedergeburt als eine Folge der Bekehrung und eine Frucht der Buße auffaßt, noch derjenigen, welche den Glauben durch die Wiedergeburt, anstatt die Wiedergeburt durch den Glauben, bedingt sein läßt, anzuschließen vermögen*†). Aus der sinnvollen Vergleichung, welche der Herr zwischen der Geburt des natürlichen Menschen in das Erdenleben und der Geburt des geistlichen Menschen in das Himmelreich angestellt hat, geht deutlich hervor, daß die Wiedergeburt als die andere Seite eines in sich einheitlichen Vorganges zu denken ist. Wie nämlich die Geburt des Menschen einerseits von dem erschütterndsten Schmerze, den die

*) Luk. 9, 50.
**) Matth. 6, 23; Luk. 11, 35.
***) Joh. 5, 46.
†) Röm. 5, 20.
††) Röm. 6, 2—14; Eph. 4, 22—24; Kol. 3, 9 f.
†††) Eph. 4, 23: ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοός ὑμῶν.
*†) Vgl. Buddeus (comp., 599): Producitur fides per regenerationem.

menschliche Natur kennt, andererseits von der erhabensten Freude, die ein Menschenherz zu durchzittern vermag, begleitet ist, und zwar so, daß, während das Kind sich ans Licht des irdischen Lebens ringt, Schmerz und Freude noch gemischt durch die Seele der Mutter zucken, so bald aber das Kind geboren ist, die Freude über den, wenn auch noch lange nachhallenden, Schmerz weit überwiegt: so ringt sich auch aus dem Processe der Bekehrung unter Schmerz und Freude das neue Leben in Gott empor, und zwar so, daß die Freude der Grundton desselben bleibt. Deßhalb dürfen wir uns auch nicht verwundern, wenn der Herr Joh. 3, 3 ff. der Buße nicht erwähnt. Als die eine Seite der Wiedergeburt ist sie in dieselbe mit eingeschlossen, was sich insbesondere aus V. 5 ergiebt. So wunderlich die Bemerkung Olshausen's ist, daß das Wasser an dieser Stelle als „weibliches Princip" der Wiedergeburt genannt sei, so hat er gleichwohl das Richtige getroffen, wenn er in demselben ein Symbol der Buße erblickt*). Eine Beziehung auf die Taufe ist in derselben nur insofern möglich, als der Geist der Buße in dem Taufwasser versinnbildlicht erscheint; denn so wenig schreibt der Herr dem Wasser, als solchem, in seiner Rede über die Wiedergeburt irgend eine Bedeutung zu, daß in unmittelbarer Folge der Geist als das ausschließliche Princip derselben bezeichnet wird. Mit dem Bewußtsein eingetretener Reinigung, durch welches die Sünde von jetzt als ein dem neuen Leben feindseliges Element abgestoßen wird, verbindet sich das weitere Bewußtsein, daß an die Stelle dieser bis dahin das Personleben beherrschenden unteren Macht der Geist von oben getreten ist und die gesammte Lebensentwicklung unter seinen heilsamen Einfluß gestellt hat. Nicht ein neues Ich, ein bisher noch nicht dagewesenes Selbstbewußtsein, ist in dem Menschen entstanden; Das wollen auch die Schriftstellen, in denen des Gegensatzes

*) Jene Wunderlichkeit hat er (Bibl. Comment. zu Joh. 3, 6) Meyer's Blättern für höhere Wahrheit (II, 76 f.) entlehnt. Nach seiner Meinung deutet ἐξ ὕδατος nur an, daß nicht die Seele als solche, sondern die bußfertige Seele es sei, in der die Wiedergeburt erfolgen könne. Ueber die symbolische Bedeutung des Wassers in Betreff der sittlichen Läuterung vergl. noch Hes. 36, 25; Mal. 3, 2, besonders von der messianischen Reinigung. Eine ähnliche Verknüpfung des Wassers mit dem Geiste Tit. 3, 5: ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου.

zwischen einem alten und neuen Menschen Erwähnung gethan ist*), nicht aussagen. Der alte Mensch ist das natürliche, unter der Herrschaft des sinnlich-selbstsüchtigen Naturtriebes stehende, Personleben, also das Selbstbewußtsein, insofern es noch nicht zur Einheit mit dem Gottesbewußtsein zurückgekehrt ist. Der neue Mensch ist das selige, durch die göttliche Heilsoffenbarung normirte, unter die Leitung des h. Geistes gestellte, Personleben, also das Selbstbewußtsein, insofern es in die Einheit mit dem Gottesbewußtsein wieder aufgenommen ist.

Demzufolge ist der bußfertige und wiedergeborne Mensch seines Heilsanfanges nunmehr gewiß und, in Gemäßheit der ihn im Grunde beherrschenden göttlichen Lebenskräfte, seiner Heilsvollendung sicher. Er ist nicht sündlos, da das sinnliche Naturprincip durch den Glauben nicht sofort thatsächlich vernichtet, sondern nur gebrochen wird, und die wohl gedämpfte, aber nicht bis auf den Zunder getilgte, Gluth der bösen Lust jeden Augenblick wieder selbst zur Flamme angeblasen werden kann. Zwar sollte der Wiedergeborne der Sünde abgestorben, sie sollte in ihm todt sein, und die Schrift setzt auch mit Bestimmtheit voraus, daß die Wiedergebornen nicht mehr Knechte der Sünde sind**). Aber, indem sie zu gleicher Zeit auch ernstlich ermahnt, die Sünde nicht mehr herrschen zu lassen, ihr die Glieder nicht mehr zu Werkzeugen der Ungerechtigkeit hinzugeben, in den vorigen verkehrten Wandel nicht wieder zurückzufallen, der Regel des Geistes gemäß zu leben und Früchte desselben hervorzubringen, deutet sie damit an, daß die Asche der Sünde noch immer in der Tiefe auch des wiedergeborenen Herzens glimmt, und daß das im Geiste angefangene Werk durch fortgesetzte unermüdliche sittliche Arbeit in der Kraft des Geistes vollendet werden muß.

Man hat in der älteren Dogmatik Untersuchungen darüber angestellt, ob die Wiedergeburt ein plötzlicher, mit einem Schlage

---

*) Röm. 6, 6; Eph. 4, 22 f.; Kol. 3, 9 f. Ganz ähnlich unterscheidet Paulus den äußeren und den inneren Menschen 2 Kor. 4, 16: ὁ ἔξω und ὁ ἔσωθεν ἡμῶν ἄνθρωπος, vergl. auch Röm. 7, 23 ff. Daher der richtige Satz der älteren Dogmatik gegen Flacianische und schwarmgeisterische Verirrungen (Hollaz, ex., 888): Regeneratio infert mutationem peccatoris non substantialem, sed accidentalem.

**) Joh. 15, 15 ff.; Röm. 6, 22; Eph. 2, 5 ff.; 1 Petr. 1, 14 f.

vollzogner, oder ein allmäliger, auf dem Wege der Entwicklung zu Stande kommender, Vorgang sei, und die kirchlichen Theologen haben sich über diesen Punkt nicht zu vereinigen vermocht*). Die Frage selbst kann nur auf einem Standpunkte aufgeworfen werden, welcher die Wiedergeburt, als einen von der Buße verschiedenen Akt, der Zeit nach darauf folgen läßt. Nach unserer Darstellung dagegen tritt sie mit einem Schlage in dem Augenblick ein, in welchem das Personleben Christi vermittelst des Glaubens als bestimmender Faktor in das Selbstbewußtsein des glaubigen Subjects aufgenommen, und die Selbstgewißheit gewonnen ist, daß der h. Geist von nun an eine centrale Macht über das Personleben geworden ist. Was dieser Selbstgewißheit in dem Geistleben vorangeht, ist weder Buße, noch Wiedergeburt, sondern die Einwirkung des göttlichen Wortes und Geistes auf dasselbe. So wie aber diese Gewißheit einmal eingetreten ist — und das ist nur innerhalb eines bestimmten, wenn auch nicht immer bestimmbaren, Augenblickes möglich — so ist beides auf einmal vorhanden: das Schmerzgefühl über die bisher das Leben beherrschende Sünde und das Freudegefühl über den nunmehr das Leben beherrschenden heiligen Geist.

Allein es frägt sich nun weiter, ob die Möglichkeit, daß der Augenblick der Wiedergeburt eintrete, sich auf die ganze Lebenszeit erstrecke, oder ob es feste Grenzen gebe, innerhalb welcher dieselbe eingeschlossen sei?

Was den Grenzpunkt für den Beginn der Wiedergeburt betrifft, so haben ältere Dogmatiker, namentlich lutherische, in vollem Ernste behauptet, nicht nur daß die unmündigen, des Selbstbewußtseins noch entbehrenden, Kinder Glauben haben und somit wiedergeboren werden können, sondern daß in ihnen die Wieder-

---

*) Dabei ist die höchst störende Verwirrung in den symbolischen- und Lehrbüchern hinsichtlich der Begriffe regeneratio, justificatio, renovatio nicht zu übersehen, die sehr oft mit einander verwechselt werden. — Für das unmittelbare Zusammenfallen des Moments der justificatio mit dem der regeneratio erklären sich Autoritäten wie Dannhauer (hodosophia, 924), Calov (bibl. illustr. I, 692), Quenstedt (systema, III, 632), wogegen Hollaz (ex., 885): Regeneratio infantum est momentanea, sed ordinaria hominum adultorum regeneratio est successiva.

geburt gerade besonders leicht zu Stande komme, sofern die Wirkung des h. Geistes bei ihnen noch auf keinen Widerstand stoße*).

Der Mangel an einem richtigen Religionsbegriffe, und an einer klaren Erkenntniß der Principien des Protestantismus, kann sich nicht wohl augenfälliger aussprechen, als in solchen Behauptungen. Ist denn der Glaube als Gewissensvorgang nicht die innerlichste und kräftigste Aktion des Selbstbewußtseins, und ist es denn denkbar, daß außerhalb der Region des bewußten Menschengeistes der Glaube vorkomme? Nicht nur die innere Tiefe des Selbstbewußtseins ist zur Glaubensfunktion erforderlich, sondern auch die vermittelnden Funktionen der Vernunft, des Willens und des Gefühls, sind derselben unentbehrlich; denn das Wort und der Geist Christi, aus welchen das Glaubensleben im Innern sich erzeugt, muß durch Begriffe und Handlungen symbolisirt, von der Denkthätigkeit aufgenommen, mit der Willensthätigkeit angeeignet werden. Wenn die protestantische Dogmatik den Glauben von der Grundaktion des Selbstbewußtseins abgelöst

*) Quenstedt (systema, III, 486): Non soli adulti, sed etiam infantes regenerationis capaces sunt . . . Statuimus, . . Spiritum S. fidem salvificam et actualem in infantibus accendere, . . . quamvis fides non praecise talis qualis in adultis. Hollaz (ex., 885): In infantibus non datur repugnantia affectata et morosa; naturalem vero eorundem resistentiam gratia Spiritus S. . . . frangit et cohibet, ne regenerationem impediat. Quam ob rem eorum renascentia uno momento absolvitur. Sogar Calvin sagt (inst. IV, 16, 17): Infantes qui servandi sunt — ut certe ex ea aetate omnino aliqui servantur — ante a Domino regenerari minime obscurum est (?). Dennoch gibt er zu, 18: Verbum Domini spiritualis esse regenerationis semen unicum, setzt aber hinzu: sed ex eo negamus colligendum, non posse Dei virtute regenerari infantes, quae illi tam facilis et prompta est, quam nobis incomprehensa et admirabilis. Auch den Glauben schreibt er den unmündigen Kindern zu, 19: non quod eadem esse fide praeditos temere affirmare velim quam in nobis experimur, aut omnino habere notitiam fidei similem, quod in suspenso relinquere malo. Bei späteren reformirten Dogmatikern, wie Bucanus (inst. th. 29, 20), Turretinus (comp. th., 13, 31), kommt hierfür der Ausdruck semen und radix fidei vor. Selbst der besonnene Burmann sagt (synop. theol., II, 6, 3, 2): Est modus regenerationis in adultis plerumque valde sensibilis. . . . In infantibus autem in Ecclesia natis . . . aliter se res habet. Illi enim, dum a teneris Deo dedicantur . . . magis regenitos sese esse deprehendunt, quam regenerari senserunt.

und außer Verbindung mit Vernunft, Willen und Gefühl gesetzt hat, so hat sie sich dadurch mit ihrem eignen Wesen in Widerspruch gesetzt, ihren ethischen Charakter verläugnet, und einem paganistisch-magischen Elemente principwidrig Eingang verstattet. Ob sie dies in dogmatischer Verlegenheit, um den Ritus der Kindertaufe zu rechtfertigen, oder aus Rücksichten der Humanität, um sich über den frühen Hinscheid unmündiger Kinder zu beruhigen, gethan habe — ist sachlich ganz gleichgültig; für den Dogmatiker darf es keinen anderen leitenden Beweggrund als unerbittlichste Wahrheitsliebe und strengste Gedankenfolgerichtigkeit geben*).

Der Zeitpunkt, an welchem in einem Menschenleben die Wiedergeburt eintreten kann, fällt schlechthin mit dem zusammen, an welchem der Eintritt der Bekehrung möglich ist. Zu dieser bedarf es aber eines bestimmten Maßes von geistiger und sittlicher Befähigung: eines erwachten Gewissens, eigenen Urtheils, selbstständigen Willens, und des Gefühls der Selbstverantwortlichkeit: Erfordernisse, welche bei verschiedenen Menschen an verschiedenen Momenten ihrer Lebensentwicklung sich einstellen. Daß es zur Bekehrung nicht der vollen Lebensreife bedarf, ist unzweifelhaft, obwohl dieselbe um so entschiedener eintreten, und um so nachhaltiger fortwirken wird, je selbstbewußter sie vollzogen worden ist. Kinder-Bekehrungen sind aus diesem Grunde immer mit großer Vorsicht aufzunehmen, zumal wo sie mit methodistischen Kunstmitteln erzeugt sind. In der Regel kommt es zu einem so durchgreifenden Lebens-Wendepunkte, wie die Bekehrung ihn durch die Aktion des Glaubens zu Stande bringt, nicht vor dem Alter der eintretenden Geschlechtsreife; früher stattfindende Bekehrungen sind nicht unmöglich, aber unwahrscheinlich, und was man so zu nennen pflegt, sind meist nur Aeußerungen der vorbereitenden Gnade. Denn die Bekehrung erfordert eine Tiefe des Sündenbewußtseins, welche eine Reihe von eindringenden sittlichen Erfahrungen voraussetzt, und eine Höhe der Glaubenserhebung, zu welcher in der Regel die religiöse Kraft des kindlichen Geistes noch nicht hinan-

---

*) Ebrard (chr. Dogmatik, II, 367) sagt richtig: „Nie und nirgends berechtigt uns die h. Schrift zu der Annahme einer magischen Geisteswirkung auf die Naturseite des Menschen ohne vorhergehende noetische Umkehr."

reicht. Das kindliche Alter steht der Natur der Sache nach noch unter dem Zuchtmeister auf Christum hin, dem Gesetze. Die Kinder haben Gewissen, und es kommt vor Allem darauf an, dieses zu schärfen, und so ihre Herzen für den, in der Regel erst mit dem Beginne der Geschlechtsreife erwachenden, Glauben immer empfänglicher zu machen*).

Was die zweite Frage betrifft: bis zu welchem Zeitpunkte in absteigender Lebenslinie die Empfänglichkeit für die Wiedergeburt, d. h. die Bekehrung überhaupt, sich vorfinde, so erinnert dieselbe sofort an die Controverse über die zu späte Bekehrung. Hätte die lutherische Dogmatik die Wiedergeburt, dadurch daß sie dieselbe auch bei noch mangelndem Selbstbewußtsein eintreten ließ, nicht so sehr depotenzirt, so würde der terministische Streit wohl gar nicht ausgebrochen sein**). Wo Selbstbewußtsein und sittliches Selbstbestimmungsvermögen, da ist auch Bekehrungsfähigkeit vorhanden. Insofern ist die Bekehrung auch noch im letzten Augenblicke des bewußten Lebens möglich. Dagegen ist es schon deßhalb unwahrscheinlich, daß ächte Bekehrungen in dieser äußersten Frist öfters erfolgen, weil die, im Todesaugenblicke verhärteter Sünder bisweilen eintretende, sinnlichselbstsüchtige Angst vor der Sündenstrafe den die Bekehrung

*) Stellen, wie Marc. 10, 14 ff., mit den alten Dogmatikern von der Bestimmung der unmündigen Kinder zur Wiedergeburt auszulegen, zeugt von wenig exegetischem Takte. Abgesehen davon, daß von schlechthin unmündigen Kindern dort nicht die Rede ist, so ist noch viel weniger von deren Bekehrung oder Wiedergeburt die Rede. Der Segen Jesu ist eine Handlung rein menschlichen Wohlwollens, ohne allen magischen Beigeschmack, die gewiß nur beabsichtigte, ethisch zu wirken. Wenn der Herr bemerkt, daß das Reich Gottes der Kinder sei, so ist damit ihr Beruf zum Reiche Gottes, nicht aber ihr bereits geschehener, oder in Bälde erfolgender, Eintritt in dasselbe angedeutet.

**) Eine umfassende Darstellung desselben s. Walch (Einleitung in die Religionsstr. der ev. luth. Kirche, II, 860 ff.). Er wurde durch eine Abhandlung des Diakonus M. J. G. Böse, terminus peremtorius salutis humanae u. s. w., 1698, veranlaßt, worin der Gedanke durchgeführt war, daß Gott in seinem geheimen Rath dem Menschen eine bestimmte Gnadenzeit, innerhalb welcher er selig werden könne, gesetzt habe, nach deren Verfluß keine weitere Frist zur Seligkeit mehr vergönnt sei. Böse selbst berief sich hierbei (a. a. O., 14) auf Spener, welcher, in seinen Bußpredigten (261 f.) und auch sonst, allerdings von einem terminus peremtorius der Buße gesprochen hatte.

bedingenden Faktor des Glaubens geradezu ausschließt. Späte Bekehrungen beschränken sich daher in der Regel auf außerordentliche Fälle, wie beim Schächer am Kreuze*), in dessen gequältes Gewissen aus dem brechenden Auge des Erlösers mit der Gnadenversicherung seines Mundes der Strahl eines neuen gottgemäßen innern Lebensanfangs leuchtete.

§. 123. Eine der wichtigsten und schwierigsten Fragen in Betreff der Bekehrung ist aber immer die: auf welchem Wege sie zu Stande komme? Der protestantischen Dogmatik lag in dieser Beziehung eine doppelte Aufgabe vor: einerseits die heilsschöpferische Kraft der erlösenden Gnade in ihrem vollen Umfange anzuerkennen, andererseits dem Subjecte die ethische Selbstständigkeit voll zu bewahren. Man hat richtig bemerkt, daß Pelagius die Wirkungen der göttlichen Gnade auf das zu bekehrende Subject nicht ohne Weiteres bestritt**). Daß der Mensch die Befähigung zu seiner sittlichen Erneuerung nicht aus sich selbst, sondern von Gott habe, Das hat Pelagius ausdrücklich versichert***). Wenn er nun aber in Folge eines psychologischen Irrthums das menschliche Willensvermögen von jener innern Gnadengabe Gottes schlechthin unabhängig erklärte, und das ewige Schicksal des Menschen in dessen eigene Hand legte, so mußte hiegegen ein um so ernsterer Protest sich erheben, als in diesem Falle Person und Werk des Erlösers überflüssig, und die Erlösung des Menschen eigenes Werk geworden wäre†). Uebrigens war der Pela- Der Modus der Bekehrung.

*) Luc. 23, 40; eine Stelle, die mit Recht von den Anti-Terministen für die Möglichkeit der sera poenitentia angeführt wurde.

**) Vgl. Hagenbach, Dogmengeschichte, 249.

***) Augustinus, (de gratia Christi, I, 3): Quando quidem ipse Pelagius cum episcopalibus gestis sine ulla recusatione damnaverit eos, qui dicunt: gratiam Dei et adjutorium non ad singulos actus dari, sed in libero arbitrio esse, vel in lege atque doctrina ... Possibilitatem, qua potest homo esse justus, datam confitetur a creatore naturae, nec esse in nostra potestate, sed eam nos habere etiam si nolimus; duo vero reliqua, idest: voluntatem et actionem nostra esse asserit, atque ita nobis tribuit, ut nonnisi a nobis esse contendat.

†) Die Lehre des Pelagius von der Gnade der göttlichen possibilitas erscheint um so offenbarungswidriger, als er nach einer von Augustinus aus dem ersten Buche seiner Schrift pro libero arbitrio angeführten Stelle darunter die possibilitas der freien Wahl des Guten und Bösen

gianismus, seiner kirchlichen Verwerfung ungeachtet, in der Theorie der Scholastiker von der Bekehrung nur auf einem Umwege in das System der kirchlichen Dogmatik zurückgekehrt. Schon der Lombarde hatte mit einer geschickten Wendung die göttliche Gnade in eine menschliche Tugend zu verwandeln*), die göttliche Gabe mit dem menschlichen Willen so unauflöslich zu verknüpfen gewußt**), daß der Schwerpunkt der Bekehrung auf die menschliche Seite zu ruhen kam. Oder was hatte nach seiner Vorstellung die göttliche Gnadenwirkung zu bedeuten, wenn der Mensch entschlossen war, aus der Gnade keine Tugend zu machen? Wenn auch Thomas von Aquino einiges Bedenken trug, mit dem Lombarden die Gnade ohne weiteres als eine Tugend zu betrachten, immerhin galt ihm die menschliche Tugend, welche durch die Gnade gewirkt ist, und nicht die Gnade in ihrer göttlichen Würde und Kraft, als das Entscheidende bei der Bekehrung***). In derselben Weise hat auch das neuere römische System die Dignität der göttlichen Gnade abgeschwächt. Wenn auf der einen Seite die zuvorkommende und

---

verstanden hat. Habemus, heißt die Stelle, possibilitatem utriusque partis a Deo insitam, velut quandam, ut ita dicam, radicem fructiferam atque fecundam, quae ex voluntate hominis diversa gignat et pariat (a. a. O., I, 18).

*) Sent. II, dist. 27: Ideoque si gratia vel virtus motus mentis est, ex libero arbitrio est. Si vero ex libero arbitrio vel ex parte est, jam non solus Deus sine homine eam facit. . . .

**) Sofern Gott dabei operans oder cooperans ist, heißt sie beim Lombarden gratia gratis dans; dagegen gratia gratis data, ex qua incipiunt bona merita, quae cum ex sola gratia esse dicantur, non excluditur liberum arbitrium, quia nullum meritum est in homine, quod non sit per liberum arbitrium.

***) Summa pr. sec., qu. 112, art. 1 definirt er die gratia als participatio quaedam divinae naturae, quae omnem aliam naturam excedit. Diese geht vermittelst der praeparatio hominis dazu vor sich. Dabei geht immer eine den Selbstwiderspruch in sich tragende doppelte Betrachtungsweise durch die ganze scholastische Lehrauffassung. Auf die Frage, ob die infusio gratiae für den praeparationem ad gratiam facientem eine Nothwendigkeit sei, antwortet Thomas (a. a. O., Art. 3): Uno quidem modo, secundum quod est a libero arbitrio — nullam necessitatem habet ad gratiae consequutionem . . . alio modo potest considerari secundum quod est a Deo movente, et tunc habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest. . . .

unterstützende Gnade des h. Geistes, auf der andern die vorbereitende und mitwirkende Hülfe des menschlichen Willens, als Faktoren der Bekehrung bezeichnet, die Wirkung jener Gnade aber ausschließlich durch die Vermittlung der kirchlichen Organe bedingt, die Mitwirkung dieser Hülfe dagegen für den sich selbst Helfenden ohne Weiteres als verdienstbegründend angesehen wird*): ist denn unter solchen Voraussetzungen noch daran zu zweifeln, daß der Erfolg der Bekehrung vorzugsweise menschlichem Wollen und Können, nicht aber göttlichem Mittheilen und Wirken zugeschrieben wird?**)

Daß der Protestantismus gegen diesen Versuch, unter dem Scheine der Anerkennung der Gnade Gottes das Verdienst des Menschen zu verherrlichen, die entschiedenste Einsprache erhoben hat: Das lag in seiner innersten Bestimmung. Um so mehr ist zu bedauern, daß er die Frage nach dem Ursprunge der Bekehrung, welche von jener Einsprache unzertrennlich war, nicht wissenschaftlich gelöst, sondern gewaltsam niedergeschlagen hat. Allerdings stand vollkommen fest, daß die ursprüngliche Gewissensthätigkeit, wenn auch das Bewußtsein der durch die Sünde nicht völlig gelösten Gemeinschaft des menschlichen mit dem göttlichen Geiste in ihr fortlebte, keine wirkliche Erlösungsfähigkeit habe, daß das Heil lediglich durch die in Christo sich mittheilende göttliche Selbstoffenbarung gewirkt werde, und daß der Glaube nicht in dem Menschen als solchem, sondern erst in dem, durch die göttliche Lebenswirksamkeit vorbereiteten und erweckten, Menschen seinen Anfang nehme. Es ist ein Satz von unerschütterlicher Wahrheit, daß der Ursächlichkeit nach die Erlösung ein Werk Christi, und das Heil ein Produkt der Gnade Gottes ist. Insofern giebt es auf dem Wege der Heilswerbung in Wirklichkeit kein menschliches Verdienst, und es ist um so ungereimter

*) Conc. Trid. sess. VI, can. 3 und 4.

**) A. a. O., Can. 20: Si quis hominem justificatum et quantumlibet perfectum dixerit non teneri ad observantiam mandatorum Dei et ecclesiae, sed tantum ad credendum . . . anathema sit. Can. 32: Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus . . . non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam . . . atque etiam gloriae augmentum, anathema sit.

von einem solchen zu reden, als es sich um Erwerbung von Verdiensten nur da handeln kann, wo Leistungen im Interesse eines Anderen stattfinden, wogegen bei der Bekehrung, selbst für den Fall, daß wir die dabei stattfindende menschliche Leistung hoch anschlügen, das sich bekehrende Subject immer nur etwas in seinem eigenen Interesse leistet.

Nun ist aber der Glaube, als der die Bekehrung zu Stande bringende Faktor, seinem Ursprunge nach gar nicht das Werk des Menschen, sondern er heißt mit Recht eine Gabe Gottes oder ein Werk des heiligen Geistes, da er nicht lediglich vermöge einer Willensentschließung des Menschen, sondern immer mit Hülfe göttlicher Selbstoffenbarung entsteht*). Allerdings folgt nun daraus, daß die Bekehrung in ihrem Ursprunge lediglich auf Gott zurückgeführt werden muß, keineswegs, daß dieselbe in ihrer Erscheinung nicht vom Menschen bewirkt werden, d. h. in der Form des Selbstbewußtseins und freier Selbstbestimmung, als eine innere That des Menschen, zu Stande kommen soll. Wenn die Theologie der Concordienformel Das geläugnet, wenn sie die Thatsache des Gewissens selbst ignorirt, und gar kein Verhältniß des Unbekehrten zu Gott mehr anerkannt hat**): so liegt hierin ein Abfall von dem Principe des Protestantismus überhaupt. Eben darum, weil das Gewissen auch in dem unter der Herrschaft des Fleisches lebenden Menschen niemals ganz aufhört zu strafen und ein Verlangen nach Heil zu bewirken: kann auch in dem Unbekehrten die Bekehrungsfähigkeit nicht ganz fehlen. Nicht wer noch nicht bekehrt, sondern wer auf die unterste Stufe

*) Form. Conc. S. D. III, 20: Cum enim homo per fidem, quam quidem solus Spiritus Sanctus operatur, justificatur, id ipsum revera est quaedam regeneratio . . . Gallicana, 21: Nous croyons que nous sommes illuminez en la Foy par la grâce secrette du Sanct Esprit, tellement que c'est un don gratuit et particulier que Dieu départ à ceux que bon luy semble, en sorte que les fidèles n'on dequoy s'en glorifier . . .

**) S. D. II, 24: Antequam autem homo per Spiritum S. illuminatur, convertitur, regeneratur et trahitur ex sese et propriis naturalibus suis viribus in rebus spiritualibus et ad conversionem seu regenerationem suam nihil inchoare, operari aut cooperari potest, nec plus quam lapis, truncus, aut limus. Et si enim locomotivam potentiam seu externa membra regere . . . potest: tamen . . . neque credere potest.

des sittlichen Stumpfsinns, der vollendeten Gottlosigkeit, herabgesunken ist, gleicht dem Stein und Stocke.

Natürlich, daß sich die, aller gesunden Psychologie spottende, Auffassung des **Unbekehrten** in der Concordienformel demnach mit sich selbst in die unauflöslichsten Widersprüche verwickelt. Wird doch gleichwohl der Stein wie ein persönliches selbstverantwortliches Wesen behandelt, wird ihm doch gleichwohl sittliche Selbstbestimmung, wenn auch eine der göttlichen Wahrheit widerstrebende, zugeschrieben*). Wird doch hierbei ungeschickter Weise übersehen, daß der Reaktion gegen die Wahrheit nothwendig Aktionen für dieselbe vorangegangen sein müssen, daß der schlimmste sittliche Zustand nicht die Feindschaft gegen Gott, sondern die Gleichgültigkeit in Beziehung auf Gott ist, daß aus einem Saulus wohl ein Paulus, dagegen aus einem Steine niemals ein Mensch, geschweige ein Bekehrter, werden kann.

Wie soll es nach dieser Vorstellung bei einem Menschen überhaupt zu einer Bekehrung kommen? Ist in dem Subjecte gar kein Punkt mehr vorhanden, an welchem die erlösende Thätigkeit Gottes anknüpfen könnte, so hat Flacius Recht. Die Persönlichkeit ist als solche dann zu Grunde gegangen; zum Zwecke der Bekehrung muß dann durch einen schlechthin übernatürlichen Schöpferakt des h. Geistes eine durchaus neue Persönlichkeit erst geschaffen werden. Wird auch diese Vorstellung von der Concordienformel als irrthümlich bestritten, so vermag sie doch keineswegs ihre Consequenzen von sich abzuwehren. Sie läugnet nicht, daß der Mensch ein sittlich selbstverantwortliches Vernunftwesen sei; aber seine Vernunftbeschaffenheit soll nur als Hinderniß seiner Bekehrung wirken. Sie räumt ein, daß er von Gott zur Bekehrung nicht gezwungen werde; aber sie zeigt nicht, wie ein Wesen, welches sich Gott gegenüber nur widerstrebend verhalten kann, auf einem andern Wege als dem des Zwanges seine Natur zu ändern im Stande ist**).

---

*) A. a. O.: Et hac in parte deterior est trunco, quia voluntati divinae rebellis est et inimicus, nisi Spiritus Sanctus in ipso sit efficax et fidem aliasque Deo probatas virtutes atque obedientiam in ipso accendat et operetur.

**) A. a. O., 60: Etsi autem Dominus hominem non cogit, ut convertatur, attamen trahit Deus hominem, quem convertere decrevit. Sic

Wenn sie zwischen „zwingen" und „ziehen" auf Seite Gottes unterscheidet, ist denn eine solche Unterscheidung unter der Voraussetzung, daß die göttliche Einwirkung als eine schöpferische jede menschliche Mitwirkung ausschließt, irgendwie vollziehbar?*) Ist jede menschliche Mitwirkung bei der Bekehrung ausgeschlossen, so wird der Mensch von Gott bekehrt, ohne daß er seinerseits irgend etwas dazu thut. Die Bekehrung ist dann ein Akt göttlicher Willkür, und der flacianische Unterbau des Systems stürzt in sich zusammen ohne einen deterministischen Ausbau. Nur vermöge eines doppelten ewigen göttlichen Decrets können in diesem Falle die Einen zum Guten „gezogen", die Anderen ihrem natürlichen Widerstreben gegen dasselbe überlassen werden. Die reformirten Dogmatiker führten das Resultat der Bekehrung folgerichtig auf einen unwiderstehlichen Akt Gottes selbst zurück, so daß in der Erwählung ihr letzter Grund zu suchen war**). Darum waren auch ganz besondere Veranstaltungen nöthig, um der Bekehrung die Eigenschaft der freien sittlichen Selbstbestimmung überhaupt noch zu sichern.

Das Verhältniß des göttl. Wortes zum h. Geist bei der Bekehrung.

§. 124. Es war die Lehre von der Berufung und der Erleuchtung durch das Gnadenmittel des göttlichen Wortes und Geistes, durch welche der Bekehrung die ethische Grundlage gesichert bleiben sollte. Steht es nämlich fest, daß es zur Bewirkung derselben eines außerordentlichen göttlichen Schöpferaktes bedarf: so handelt es sich ausschließlich um die Frage, wodurch derselbe zu Stande komme? Die kirchliche Dogmatik antwortet: durch die Berufung und die Erleuchtung.

---

autem eum trahit, ut ex intellectu coecato illuminatus fiat intellectus, et ex rebelli voluntate fiat prompta et obediens voluntas.

*) A. a. O.: Et hoc ipsum Scriptura vocat, novum cor creare. Eam ob causam etiam non recte dicitur: hominem ante conversionem in rebus spiritualibus habere modum agendi aliquid, quod sit bonum et salutare. Cum enim homo ante conversionem in peccatis mortuus sit, non potest in ipso aliqua vis ad bene agendum in rebus spiritualibus inesse: itaque non habet modum operandi seu agendi aliquid in rebus divinis.

**) Heidegger, a. a. O., 179: Operatio Spiritus S. . . . nec naturalis, nec moralis et mediata, sed supernaturalis, immediata, omnipotens et efficacissima est. Die Bekehrung ist vocatio electorum.

Unstreitig bedarf es zur Bekehrung vor allem Anderen der äußeren Kenntnißnahme in Betreff des göttlichen Offenbarungsinhaltes; der zu Bekehrende muß zunächst wissen was zu seinem Heile dient. Diese Kundgebung von dem göttlichen Heilsinhalte ist die Berufung. Dieselbe wird durch die Predigt des göttlichen Wortes, eigentlich durch die Predigt des Evangeliums, uneigentlich, d. h. bloß accessorisch, auch noch durch die Predigt des Gesetzes vermittelt *). Nach der herkömmlichen Annahme ist das Anhören der äußeren Predigt des Wortes die unerläßliche Bedingung der Bekehrung, und nur in ganz außerordentlichen Fällen geht die Berufung unmittelbar von Gott aus, wie z. B. 1. Mos. 12, 1 ff. die Berufung Abrahams. In Folge hievon ist das göttliche Wort, beziehungsweise die äußere Verkündigung desselben, das ausschließlich Bekehrung wirkende Gnadenmittel, die Wirkung des h. Geistes aber fällt mit derjenigen des Wortes unzertrennlich in Eins zusammen **).

So einfach diese Sätze scheinen, so schließen sie dennoch eine große Schwierigkeit in sich; es betrifft dieselbe das Verhältniß der Wirksamkeit des h. Geistes zu derjenigen des göttlichen Wortes bei der Bekehrung ***). Ohne Zweifel liegt zunächst, noch abgesehen von jener Schwierigkeit, in dem Umstande, daß die Be-

*) Hollaz (examen, 809): Deus peccatores miseros ad ecclesiam directe et salutariter vocat verbo evangelii, ad quod pertinet etiam baptismus. Facit tamen ad vocationem peccatorum aliquid lex divina, sed non nisi indirecte, privative et per accidens.

**) Quenstedt (systema I, 183): Spiritus S., uti et ipsum Verbum, antecedit quidem ipsam S. Scripturae salutarem perceptionem et passivam illuminationem cordium. Spiritus S. vero non prius operatur et Verbum posterius, sed simul et conjunctim agit cum Verbo, et una cum Verbo ceu medio ordinario ad effectum spiritualem producendum influit. Spiritus S. quidem natura prior est divino Verbo, sed non natura prius agit. Conjuncta non solum sunt, sed etiam conjunctim agunt et operantur. Est itaque una et indivisa plane numero actio, quae efficienter est a Spiritu S. tanquam principali et ab ipso Verbo tanquam instrumentali, seu potius media, causa. Concurrunt enim et Spiritus S. et Verbum Dei ad unum conversionis et salutis ἀποτέλεσμα perficiendum.

***) Dasselbe ist in neuerer Zeit von J. Müller zum Gegenstande einer gründlichen Untersuchung gemacht worden, Studien und Kritiken, 1856, 2 und 3.

kehrung als eine wesentlich durch das Wort vermittelte gedacht wird, das Zugeständniß, daß sie ohne die ethische Mitwirkung des Subjectes gar nicht vorstellbar ist. Auch wer mit Kliefoth einen Begriff vom Glauben fingirt, welcher als „objectiver" oder „geschenkter" Glaube, als bloß „Gottes Werk und Gabe" *), die menschliche Mitthätigkeit ausschließt, muß zugeben, daß dieser Glaube im Grunde ein Nicht-Glaube sei **), daß der ächte Glaube erst durch einen Akt subjectiver Selbstentscheidung zu Stande kommt. Wenn das gepredigte Wort bei den Einen Bekehrung zur Folge hat, bei den Anderen nicht, ist denn dieses entgegengesetzte Ergebniß nicht jedesmal aus einer entgegengesetzten sittlichen Aktion des Subjectes zu erklären? Wenn das Zustandekommen des Glaubens im Grunde zwar immer Gottes Werk ist, wenn aber Gott nicht magisch, sondern nur ethisch, und eben darum nicht unwiderstehlich, auf die noch nicht glaubige Persönlichkeit einwirkt: muß denn nicht bei jeder Bekehrung ein Akt freier inneren Selbstentscheidung eintreten, der zwar der göttlichen Offenbarungsmittheilung im Worte seinen ersten Anstoß verdankt, aber zugleich auch wieder nur durch die persönliche Thätigkeit des Menschen, d. h. die Gewissensfunktion, ermöglicht wird?

Gerade in dieser Beziehung hängt nun die Hauptentscheidung von der Art und Weise ab, in welcher der h. Geist mit dem göttlichen Worte bei der Bekehrung zusammenwirkend gedacht wird? Zwei Annahmen sind von vornherein als irreleitend abzuweisen: diejenige der älteren lutherischen Dogmatik, welche eine Immanenz des heiligen Geistes in dem Worte und aus diesem Grunde eine Wirksamkeit des Wortes auch außerhalb des Gebrauches voraussetzt ***), und diejenige des späteren

---

*) Acht Bücher von der Kirche, 263 f.

**) Kliefoth, a. a. O.: „Er hat den Glauben, so weit er Gottes Werk und Gabe ist, empfangen; aber er hat dieser geschenkten Freiheit und Glaubensgabe sich (!) noch nicht gebraucht, hat seine Persönlichkeit noch nicht dem mit ihm handelnden Gott ergeben, glaubt noch nicht."

***) Hollaz (examen, 992): Verbum Dei est medium salutis efficacissimum, quippe cujus vis et efficacia est ... non externa, aut in usu humano superveniens, sed verbo intrinseca, non accidentalis, sed necessaria ex necessitate ordinationis divinae,

Supranaturalismus, welcher die Bekehrung lediglich von der Wirksamkeit des Wortes, diese aber von dem ursprünglichen Akte der Inspiration, abhängig macht*).

Durch die erstere Annahme wird die Selbstständigkeit und Freiheit der Wirkung des h. Geistes aufgehoben, die ihrem Wesen nach eine Wirkung Gottes selbst ist. Der h. Geist wird vermöge derselben verendlicht, und dadurch seiner göttlichen schöpfermächtigen Dignität beraubt. Wenn überdieß sogar eine Wirkungskräftigkeit des Wortes außerhalb seines Gebrauches als möglich gedacht wird, so fehlt es an jeder Analogie, um uns die Wirkung eines Dinges, welchem das entsprechende Object seiner Thätigkeit mangelt, irgend vorzustellen. Die Beispiele von dem Samenkorne, das seine Keimkraft auch außerhalb der Erde behält, von dem Sonnenstrahle, der auch ungesehen leuchtet, sind unzutreffend**); denn die Wirkung des Samenkorns ist durch den befruchtenden Boden, die des Sonnenstrahles durch die Natur des von ihm getroffenen Gegenstandes nothwendig bedingt.

Wird dagegen nach der supranaturalistischen Annahme die Wirksamkeit des h. Geistes in dem Worte lediglich auf einen ursprünglichen Inspirationsakt zurückgeführt, so erscheint nach dieser Annahme die Geisteswirksamkeit als völlig in der Wortform aufgegangen, so giebt es auch hiernach keine unmittelbare Einwirkung des h. Geistes auf das zu bekehrende Subject, und die lebendige Gemeinschaft zwischen der bekehrenden Gnade Gottes und dem sich erschließenden Glauben des Menschen ist hier in ähnlicher Weise durch die Mittlerschaft des äußern Wortes unterbrochen, wie in dem römischen Systeme durch die Mittlerschaft der äußern Kirche.

---

atque adeo non separabilis, sed perpetua, extra usum quoque, verbo divino, qua actum primum, competens.

*) Döderlein, inst. theol. christ. II, 605 ff.

**) Hollaz, a. a. O., 993: Internam suam vim et efficaciam habet et retinet etiam extra usum, sicut soli vis illuminandi constat, licet, objecta lunae umbra, nemo ipsum conspiciat, et sicut semen interna pollet efficacia, quamvis in agrum non sit sparsum. Hiernach müßte auch den verloren gegangenen apostolischen Briefen, als einem Worte Gottes extra usum, fortwährend vis et efficacia zugeschrieben werden.

Es ist von J. Müller nachgewiesen worden, daß nach dem Zeugnisse der h. Schrift ursprünglich von den Reformatoren bei dem Zustandekommen der Bekehrung zwei Thätigkeiten, diejenige des h. Geistes und diejenige des göttlichen Wortes, in der Art unterschieden wurden, daß sich dieselben gegenseitig nicht aus-, sondern einschließen *). Aber allerdings ist mit einer solchen Unterscheidung die schwierige Frage noch nicht erledigt. Ist der h. Geist, wie wir gezeigt haben **), nicht eine besondere Hypostase in der Gottheit, sondern das göttliche Selbstbewußtsein in seiner Bezogenheit auf die Wiederherstellung der Welt für Gott, so kann schon aus principiellen Gründen von einem unbedingten Ineinanderaufgehen, einer sogenannten Immanenz der Wirkungen des h. Geistes und des göttlichen Wortes, nicht die Rede sein. Der h. Geist ist die Persönlichkeit Gottes selbst in einer besondern ewigen Bestimmtheit; insofern ist er schlechthin unendlich, und durchaus ursprünglich. Das Wort Gottes dagegen ist sowohl in seiner mündlichen als in seiner schriftlichen Fassung in die Form der endlichen symbolisirenden Thätigkeit eingegangen. Ohne Zweifel ist das Wort ein Produkt, aber als Symbol auch zugleich ein Zeichen des h. Geistes, und als solches wohl bedeutend und erweckend, aber nicht aus sich selbst schöpferisch wirksam, nicht mit unmittelbarem ewigem Inhalte erfüllt. Unverkennbar liegt jener Annahme der älteren Dogmatik eine falsche Vorstellung von der Dignität des Wortes als solcher zu Grunde, die in engem Zusammenhange mit ihrer falschen Offenbarungs- und Inspirationslehre steht. Insofern vertrat Hermann Rahtmann, wenn auch nicht ohne Einseitigkeit, eine gewichtige Wahrheit, wenn er die Wirkung der h. Schrift als solcher von der Wirkung des h. Geistes,

*) Stud. u. Krit. 1856, 3, 494 ff. und 2, 336 ff. Es ist ein besonderes Verdienst der J. Müller'schen Abhandlung, aufgezeigt zu haben, daß die reformirten Theologen, wie besonders auch Calvin, die Wirksamkeit des h. Geistes nicht als eine von derjenigen des Wortes abgelöste, sondern vielmehr dieselbe begleitende vorgestellt haben, a. a. O., 2, 339 ff.

**) S. oben, Bd. II, S. 581.

der als ein erst hinzutretender Faktor in dem Subjecte durch sie wirkt, unterschied *).

Oder, wie wollen wir uns denn die Thatsache von dem entgegengesetzten Erfolge derselben Predigt des göttlichen Wortes anders erklären, als so, daß die Wirkung des h. Geistes sich das eine Mal mit ihr verbindet, das andere Mal nicht? Das göttliche Wort an sich, d. h. die äußere Kunde vom Heile, stellt das Bild des Heils vor das innere Auge des Sünders, und erweckt denselben zur Aufnahme dieses Bildes in das Geistleben. Soll nun aber die Bekehrung durch die Heilskunde thatsächlich gewirkt werden, dann ist hiezu eine persönliche ethische That des Subjectes, die Zurückübersetzung der symbolisirenden Thätigkeit in die lebendige Gewissensaktion, unentbehrlich. Wohl entzündet sich an dem Lichte des äußeren Wortes, und in der Regel nur an diesem, die innere Flamme des Glaubenslebens; aber das äußere Wort ist nicht das innere Leben selbst, sondern nur ein in die sinnbildliche Form des Gedankens eingegangenes Erregungsmittel desselben.

Zum Vollzuge jenes innern, das Wort in das Gewissen zurückversetzenden, Vorganges bedarf es daher einer besonderen Kraft, welche in dem Worte, als solchem, d. h. als endlichem Produkte oder Zeichen des Geistes, noch nicht liegt. Es ist dies zunächst die religiöse Kraft, die Wirksamkeit des auf Gott bezogenen Gewissens. Soll das Wort im Centrum des Personlebens überhaupt Aufnahme finden und Glauben erwirken: so muß schon vorher das aufnehmende Subject auf den Glauben angelegt, es muß eine Wirkung des h. Geistes, d. h. des im Gewissen un-

---

*) Ueber H. Rahtmann s. Walch, Einl. in die Religionsstreitigkeiten der ev. luth. Kirche I, 524 ff.; G. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie II, 429 ff.; Musäus, introductio in theol., 1678, II, 8; und Engelhardt, der Rahtmann'sche Streit (Zeitschrift für hist. Theol., 1854, 1). In seinem „wohlgegründeten Bedenken, was von H. J. Dietrich's seinen Schwarmfragen ... zu halten sei", sagt Rahtmann, 18: „So viel hat nun die Schrift als Schrift betrachtet in sich, das sie zeuget, lehret, weiset, objective, wie in einem warhaftigen Zeugniß, gemälde, Contrafactur und zeichen, was Gottes wesen, Wille und unser Gebühr sei." Die heilsame selige Wirkung erklärt er „von der influenz, Krafft, erleuchtung und Gnadenlicht des h. Geistes, das sie dasselbige, davon sie zeuget, geben und mittheilen könne."

mittelbar sich kundgebenden Gottes, in ihm vorangegangen sein. Leuchtet aber nicht schon von hier aus ein, daß die Wirkungen des h. Geistes und diejenigen des Wortes nicht unmittelbar und ohne Weiteres zusammenfallen können? Giebt es doch demzufolge eine Wirkung des h. Geistes vor dem Worte, aber mit Beziehung auf das Wort; denn als eine Geisteswirkung im weiteren Sinne muß jede Gewissensregung in dem noch unbekehrten Subjecte angesehen werden. Wenn nun aber das Wort selbst mit dem Geistleben in Verbindung tritt, d. h. gelesen oder gehört wird, so kann es ebenfalls nur wirksam werden vermittelst des h. Geistes, d. h. so daß es, so weit es ein Produkt des h. Geistes ist, im Gewissen des Menschen durch den h. Geist in dessen persönliches Geistleben umgewandelt wird. Stellt sich die ältere Dogmatik diesen Vorgang in der Art vor, als ob der h. Geist äußerlich an das Wort gebunden und in demselben auf das es aufnehmende Personleben übertragen würde: so beruht diese Vorstellung nicht nur auf einer Verkennung der blos endlichen und sinnbildlichen Natur des Wortes, sondern auf die Frage, weßhalb das Wort nicht in allen Persönlichkeiten, die es vernehmen, Glauben erzeuge, giebt es innerhalb derselben auch keine befriedigende Antwort. Es ist eine treffende Bemerkung J. Müller's*), daß das Wort als überliefertes ein unpersönliches Agens ist, der h. Geist aber ein persönliches; eben deßhalb kann ihre Wirksamkeit keine ineinanderaufgehende gleichartige sein.

Allein nun kommt noch hinzu, daß die hergebrachte Ansicht den Begriff des göttlichen Wortes zu eng faßt.

Ist es keinem Zweifel unterworfen, daß der Glaube und somit die Bekehrung zunächst durch das Wort von Christo, d. h. die Einwirkung des Personlebens Christi, hervorgebracht wird, so ist eben damit angezeigt, daß der Begriff des Wortes ein weiterer als nach der gewöhnlichen Annahme ist. Hiernach bildet nicht etwa nur der geschriebene Text der h. Schrift, sondern jegliche Kunde in der Gemeinde, die auf dem Grunde der Offenbarung ruht und vom Heile zeugt, seinen Inhalt. Ist es doch insbesondere das Wort des Wortes, die Predigt von

*) A. a. O., 3, 526.

Jesu Christo, welche Glauben und Bekehrung hervorbringt*). Diese Predigt findet nun aber lediglich unter der Bedingung, daß sie vermittelst des h. Geistes verstanden und angeeignet wird, glaubige Aufnahme. Stellen wir uns die Lehrer und die Hörer geistig und sittlich stumpf vor, dann ist auch das mächtigste Schriftzeugniß in Beziehung auf sie doch nur ein tönendes Erz und eine klingende Schelle. So bewährt es sich denn auch durch die Erfahrung, daß das Wort als solches nur als endliches Zeichen und Erregungsmittel der Bekehrung, d. h. nur mittelbar wirkt, während der h. Geist dagegen als eine ursprünglich unendliche schöpferische Kraft Gottes selbst seine Wirkungen hervorbringt**). Wie wäre aber auf dem Grunde solcher Thatsachen die Annahme, daß die Wirkungen des h. Geistes und des göttlichen Wortes schlechterdings dieselben sind, noch irgend haltbar? Nur ein nothwendiges Aufeinanderbezogensein, nicht ein schlechthiniges Ineinanderverschlungensein beider, läßt sich mit Recht behaupten. Der h. Geist wirkt, wie wir erinnert haben, auf den Geist des Menschen unmittelbar; diese Wirkung geht zunächst im Gewissen vor sich, in welchem das Subject für die Aufnahme des in Christo geoffenbarten Heilslebens durch ihn vorbereitet wird. Das Subject wird durch die Geisteswirkung tüchtig, das im Worte dargestellte geschichtliche Bild des Erlösers, welches der h. Geist ursprünglich hervorgebracht hat, in seinen eigenen Geist und sein inneres Leben zurückzuverwandeln. Demzufolge ist die glaubige Gemeinde ein Produkt des h. Geistes; er leitet sie in alle Wahrheit; er bereitet sie zu einem immer würdigeren Gefäße für den Reichthum der Offenbarungen Gottes; er schließt ihr in immer reicherem Maße die Höhen

---

*) J. Müller sagt a. a. O., 3, 572 treffend: „Das ist nicht ein äußerliches Gesetz (daß die Vermittelung durch das göttliche Wort bleibt), sondern es beruht in letzter Beziehung darauf, daß Heil und Leben in die Menschheit eben nur von Christus, dem in der Geschichte erschienenen Christus, den wir ohne das Wort nicht kennen, noch haben, ausströmt, darauf, daß der h. Geist, der Glauben und Heiligung wirkt, sich, indem er von Christo ausgeht, nicht von Christo trennt, sondern immerdar von ihm zeugt und ihn verherrlicht."

**) Die Unmittelbarkeit der Wirkung des h. Geistes anerkennt auch J. Müller a. a. O., 3, 523.

und Tiefen der h. Schrift auf. Er thut Das auch außer dem Worte, aber stets mit Beziehung auf das Wort, in welchem das Personleben Christi zur sinnbildlichen Erscheinung gelangt.

Es ist daher klar, weßhalb die h. Schrift selbst nirgends das unbedingte Zusammenfallen der Wirkungen des göttlichen Wortes und des h. Geistes behauptet. Nach der einen Seite bezeugt die Schrift, daß der Glaube aus der Predigt, die Predigt aus dem Worte Gottes kommt*); um des Wortes willen sind die Jünger Christi rein geworden**); das verkündigte Wort wird gepriesen als eine heilwirkende Gotteskraft***); durch das Evangelium hat Paulus die Korinther in Christo Jesu gezeugt†), die Schrift selbst ist nütze zur Lehre u. s. w.††), und die Wiedergeburt entspringt nach Petrus aus dem unvergänglichen Samen des lebendigen Gotteswortes†††). Diesen Schriftzeugnissen gegenüber finden sich aber noch weit mehrere, welche die Bekehrung lediglich der Wirkung des h. Geistes zuschreiben. In dem Gespräche Jesu über die Wiedergeburt mit Nikodemus ist vom Worte nicht die Rede*†); der h. Geist allein ist es, der die Welt überführen wird von der Sünde, der Gerechtigkeit und dem Gerichte*††). Dem zum Buchstaben versteinerten Worte des Gesetzes wird in der Regel von Paulus nicht das Wort des Evangeliums, sondern der h. Geist, als das neue Lebensprincip des Glaubens, entgegengehalten, und nach dem Geiste, nicht nach dem Worte zu wandeln, ermahnt der Apostel†*). Unverkennbar wird der h. Geist öfters als ein dem Glaubigen innewohnendes, unmittelbar von Gott gewirktes, energisches Bewußtsein von der sein Heil wiederstellenden Selbstoffenbarung Gottes, als die für sich wirksame Kraft seines neuen Lebens, die Selbstgewißheit seiner Erlösung betrachtet und dargestellt†**). Als ein mit himmlischen Gaben ausgerüsteter

*) Röm. 10, 17.
**) Joh. 15, 3.
***) Röm. 1, 16.
†) 1 Kor. 4, 15.
††) 2 Tim. 3, 16.
†††) 1 Petr. 1, 23.
*†) Joh. 3, 5.
*††) Joh. 16, 8.
†*) Röm. 8, 1 ff.
†**) Röm. 8, 14 ff.

dringt der Geist der Glaubigen, unabhängig vom Worte selbst, in die Tiefen der Gottheit, und ist im Besitze eines durchaus selbstständigen sittlichen Urtheilsvermögens *). Wenn die Glaubensgemeinschaft mit Christo die Geistesgemeinschaft mit Gott verbürgt:**) so weist eine solche Anschauung deutlich auf einen, durch den Glauben vermittelten, unmittelbaren Zusammenhang des h. Geistes in dem Subjecte mit Gott selbst zurück. Der Herr selbst ist der Geist, weil er das person-, d. h. geistgewordene Wort ist***). Wir lesen nicht, daß der Apostel die Gemeinde einen Tempel des göttlichen Wortes genannt hat; aber er bezeichnet sogar den Leib jedes Glaubigen als einen Tempel des h. Geistes und die glaubige Gemeinde als eine Behausung Gottes im Geiste†). Welcher unbefangene Schriftforscher möchte die Behauptung wagen, daß an allen letztgenannten Stellen die Wirkung des h. Geistes schlechthin durch das Wort vermittelt und an dasselbe gebunden vorgestellt werde?

Unter diesen Umständen drückt unser Lehrsatz unstreitig das Richtige aus, wenn er die Bekehrung durch das Wort Gottes unter der Mitwirkung des h. Geistes vermöge einer kräftigen Gewissenserregung zu Stande gebracht werden läßt. Das Wort ist nicht der Geist, der Geist nicht das Wort; aber der Geist ist das unendliche schöpferische Princip des Wortes, und es wäre um so irrthümlicher, sein Walten an das Mittel des literarisch festgestellten Wortes schlechthin zu binden, als, wie von J. Müller treffend nachgewiesen worden ist, weltgeschichtliche Erfahrungen und individuelle Prüfungen, als selbst der Wandel eines Christen ohne Wort, den Impuls zu einer Bekehrung geben können††).

---

*) 2 Kor. 2, 10 ff.

**) 1 Kor. 6, 17.

***) 2 Kor. 3, 17.

†) 1 Kor. 6, 19; Eph. 2, 22.

††) A. a. O., 3, 569 ff.; 1 Petr. 3, 1: *ἵνα καὶ εἴ τινες ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ, διὰ τῆς τῶν γυναικῶν ἀναστροφῆς ἄνευ λόγου κερδηθήσονται.* Diese Stelle setzt allerdings Kenntniß des Wortes bei den Männern, allein zugleich schlechthiniges Widerstreben gegen dasselbe, voraus und *κερδηθήσονται* kann nicht blos, wie J. Müller a. a. O., 570 annimmt, „die Wirkung einer Geneigtheit und Willigkeit zum Glauben“ bezeichnen, sondern nach 1 Kor. 9, 19 ff. bezeichnet *κερδαίνειν* geradezu, wie auch hier nach dem Zusammenhange, zum christlichen Glauben bekehren.

Im tiefsten Grunde wirkt nur der h. Geist, d. h. Gott selbst, jede Bekehrung; allein er wirkt sie in der Regel durch heilsgeschichtliche Organe, vermittelst der in Jesu Christo geschichtlich vollzogenen, im Worte gepredigten, Erlösung. Den Geist von dem heilsgeschichtlichen Offenbarungsleben, Gott von seinem innerweltlichen Wirken und Walten, abtrennen und losreißen: Das ist sicherlich Schwärmerei; und insofern hat sich die ältere Dogmatik mit Recht gegen den, die Mitwirkung des Wortes ausschließenden, Enthusiasmus erklärt*). Zwar wirkt der h. Geist unmittelbar im Gewissensgrunde; allein die eigentliche Bekehrung kommt in der Regel erst durch Offenbarungsmittheilung zu Stande, d. h. durch das Walten und Wirken des h. Geistes innerhalb der göttlichen Offenbarungsthatsachen, deren edelste Frucht das von dem Personleben Christi in die Welt ausströmende Heilsleben ist**).

Das Amt und die Bekehrung.

§. 125. Liegt es nun aber in der göttlichen Heilsabsicht, daß die ganze Menschheit zum Glauben geführt und in der Bekehrung des Heiles theilhaft werde: so scheint die nothwendige Folge hievon, daß auch die Mittel der Bekehrung, das göttliche Wort und der h. Geist, an alle Menschen gebracht werden müssen, daß die Berufung einen schlechterdings allgemeinen Charakter an sich tragen muß. Mit dieser Forderung zeigt sich nun aber die Erfahrung im Widerspruch, da bis auf den heutigen Tag der größere Theil der Erdbewohner die Predigt des Evangeliums noch nicht zu hören bekommen hat, und Viele, auch innerhalb des

*) Calov (systema I, 695): Fanatica . . . dogmata propugnant novi Enthusiastae, qui Deum non per verbum solum externum, sed per internum . . . fidem in homine operari, dicunt.

**) Mit Recht sagt Nitzsch (System, §. 37), „daß die christliche Erkenntniß nie und nirgends aus schlechthin innerlichem Quelle geschöpft werden kann und jede Berufung auf das innere Licht bei Verachtung des äußeren Worts auf leere Schwärmerei hinausläuft.“ Nur folgt daraus noch nicht, daß der h. Geist lediglich durch das vorangehende Wort Gottes vermittelt ist; denn, wenn dieses, wie Nitzsch treffend bemerkt, nur in göttlicher Art durch den Geist der Wahrheit angeeignet werden kann, so muß dem Worte also auch heiliger Geist vorangehen, d. h. im Gewissen ist der h. Geist, der Potenz nach, als Aneignungskraft des göttlichen Wortes gegeben.

Kreises der Heilsverkündigung, in unmündigem, und also einem zur Aufnahme des Wortes noch nicht befähigten, Alter gestorben sind. Die Annahme älterer Dogmatiker, daß die nur sehr theilweise Verbreitung der evangelischen Predigt unter den Völkern nicht durch göttliche Veranstaltung, sondern durch menschliche Verschuldung verursacht sei*), läßt sich doch nur sophistisch vertheidigen. Wird darauf hingewiesen, daß an drei großen Wendepunkten der Heilsgeschichte, durch Adam, Noah und die Apostel, eine allgemeine menschheitliche Berufung zum Heile stattgefunden habe: so ist nicht zu übersehen, daß die Allgemeinheit jener Berufung nur im Principe ausgesprochen, nicht aber in der That verwirklicht wurde. Niemand kann läugnen, daß die normale Entwicklung des menschheitlichen Lebens von Adam und Noah aus gleich anfänglich unterbrochen worden ist; nur eine ganz äußerliche Vergeltungstheorie kann die Schuld der Väter weit über das dritte und vierte Glied hinaus ihren Fluch vererben lassen, die spätesten Nachkommen der Urheber des Abfalls für denselben verantwortlich machen, und die heidnische Unwissenheit für eine wohl verdiente Bestrafung des Abfalls älterer Generationen erklären.

Wäre übrigens der letztere Standpunkt richtig, dann könnte auch von keiner Missionspflicht zur Bekehrung der heidnischen Völker die Rede sein, ja, es wäre umgekehrt nur billig, die Heiden ihrem selbstverschuldeten Schicksale zu überlassen. Wenn dagegen Stellen, wie Matth. 28, 19; Kol. 1, 23; Röm. 10, 18, der Beweis hat entnommen werden wollen, daß die Apostel das Evangelium wirklich allen auf der Erde befindlichen Menschen ohne Ausnahme gepredigt hätten**): so war solcher Sophistik gegenüber, welche

*) Hollaz (examen, 809): Quod multi populi salutari vocatione destituantur, illud contigit illorum culpa, non destinata voluntate aut consilio Dei, praedicationem verbi ipsis absolute denegantis.

**) Man beachte (bei Hollaz a. a. O., 810) Folgerungen wie die: Col. 1, 23: Evangelium praedicatum est omni creaturae, quae est sub coelo; ex quo colligimus: Quicunque vivunt sub coelo, illis evangelium est praedicatum: omnes et singuli homines vivunt sub coelo: ergo illis Evangelium est praedicatum. Oder Rom. 10, 18: In omnem terram exivit sonus eorum et in fines terrae habitabilis verba eorum conf. Ps. 19, 5. Ex quo argumentamur: Quam late se extendit linea coeli, tam late percrebuit sonus Evangelii: atque linea coeli per totum mundum se extendit; ergo per totum mundum sonus Evangelii percrebuit!

das Gerücht vom Evangelium mit der Predigt desselben verwechselte*), die, die **Allgemeinheit** der Berufung läugnende, Consequenz der reformirten Anschauung, welche nur die innere, durch den heiligen Geist im Gewissen vollzogene, Bekehrung als wirksam gelten ließ, immer noch ehrwürdig**).

Eben darum, weil einerseits eingeräumt werden muß, daß der göttliche Ruf zur Bekehrung nicht an alle Menschen gelangt, und weil andererseits auch nicht behauptet werden kann, daß Gott diejenigen, die er nicht äußerlich beruft, ewig verworfen habe, **muß es eine dritte Möglichkeit geben**, wornach die innerhalb ihres irdischen Daseins nicht Berufenen für eine künftige jenseitige Heilsentwicklung aufgespart sind.

Hieraus ergiebt sich nun aber von selbst die Wahrheit am Schlusse unseres Lehrsatzes, **daß die Mitwirkung der kirchlichen Aemter zur Bekehrung nicht schlechthin nothwendig ist.** War doch auch nach dem Zeugnisse der Schrift die Predigt des Wortes im Zeitalter der Apostel nicht schlechthin an das Amt gebunden; wird doch nur dem Worte Gottes und dem h. Geiste, nicht aber dem Amte und dem Stande, irgendwo in der Schrift bekehrende Kraft zugeschrieben; findet sich doch im apostolischen Zeitalter die Gabe der erwecklichen Rede nicht bloß bei Amtspersonen, sondern im Schooße der Gemeinde. Haben doch auch in

---

*) Den Satz, daß die vocatio et notitia de Christianorum dogmatibus ac caeremoniis in genere **per famam** zu den Heiden gedrungen sei, veranlaßt **Hollaz** (a. a. O., 811) zu der Bemerkung: Quod si enim fama divulgata de sapientia Salomonis allexit reginam Arabiae ad distincte cognoscendum Salomonem: quidni fama sparsa de Christo et ipsius regno alliceret ad cognoscendum Christum? Dieser Satz von der allgemeinen Berufung der Heiden zum mindesten per famam galt als ein eigentlicher Glaubenssatz, a. a. O., 813: Docemus et **credimus**, quod Apostolorum tempore evangelium ita praedicatum sit omnibus hominibus, ut singuli habuerint vel **vocem** Apostolorum, vel **famam** proximam. . . .

) **Polanus (synt. th., 2894): Vocatio externa **non** est **universalis**; nam externae praedicationis beneficium non est universale; non enim contigit Gentibus ante Christum in carne manifestatum (mit Berufung auf Ps. 147, 19; Eph. 3, 5; Kol. 1, 26). — Vocatio **efficax** est electorum, qui ex proposito Dei vocati sunt et in quorum cordibus verbum praedicatum insidet, cum **interiori gratiae efficacia**.

den bibelgläubigen Gemeinschaften des Mittelalters Nicht-Geistliche durch ihren Bekehrungseifer das Salz der Gemeinde gesund erhalten, und die Reformation ohne Amt trotz des Gegendruckes der kirchlichen Aemter vorbereitet *). Die Wahrheit unseres Lehrsatzes stützt sich aber auch auf die Erfahrung, daß Wort und Geist außerhalb der Predigt wirksam zu sein vermögen, und selbst die ältere Dogmatik hat die Wirksamkeit des gelesenen Wortes derjenigen des gesprochenen gleichgestellt. Jederzeit gehen nur von der wahren Kirche, als der unsichtbaren Trägerin und Bewahrerin des Personlebens Jesu Christi, bekehrende Wirkungen aus, und mit dieser in lebendiger Gemeinschaft zu stehen, ist daher für die Heilserlangung genügend. Die Organe der äußeren Kirchengemeinschaften sind, wie wir schon früher dargethan haben, von denselben berufene und geordnete Werkzeuge, um mit Hülfe der symbolisirenden Thätigkeit den Glauben in den noch nicht Glaubenden anzuregen; aber im Besitze des Geistes sind sie als solche noch nicht, und sie haben nur gar zu oft den h. Geist gedämpft, anstatt erweckt. Eben darum bindet die h. Schrift die Wirkungen des Wortes und des Geistes nirgends an die Autorität der äußeren kirchlichen Aemter und Würden. Der nicht als Lehrer der Gemeinde bestellte Stephanus hat durch sein beredtes Zeugniß vom evangelischen Heil seine jüdischen Gegner zum Vernichtungskampfe gegen seine Person aufgereizt**); der als Apostel bestellte Paulus hat eine einschneidende Verwahrung gegen alle die eingelegt, welche in Anlegenheiten des Heils sich eines Menschen rühmen, als ob durch menschliche Macht oder Kunst die Herzen

*) So wird den Waldensern von Stephanus de Borbone (de septem donis Spiritus S.. VII, 31) ja besonders zum Vorwurfe gemacht: Qui etiam, tam homines quam mulieres, idiotae et illiterati, per villas discurrentes et domos penetrantes, et in plateis praedicantes et etiam in Ecclesiis, ad idem alios provocabant; und das gegen sie auf dem Concile zu Verona 1484 erlassene Decret lautet (bei Mansi, XXII, 476 ff.): Et quoniam nonnulli sub specie pietatis virtutem ejus, juxta quod ait apostolus, denegantes, auctoritatem sibi vindicant praedicandi . . . omnesque vel prohibiti, vel non missi, praeter auctoritatem ab apostolica sede vel Episcopo loci susceptam, publice vel privatim praedicare praesumpserunt . . . pari vinculo perpetui anathematis innodamus. . . .

**) Apostelg. 6, 13.

für Christum gewonnen würden, da doch jeder wahre Erfolg vom heiligen Geiste kommt, der in Allen wohnet *).

Hätte Kliefoth mit der Behauptung Recht, daß das „Gnadenmittelamt" nicht aus der geschichtlichen Entwicklung stamme, sondern „als Bindung der Gnadenmittelverwaltung an ein Amt" vor jener mit der Kirche selbst da gewesen sei **): dann ließe sich in den Anweisungen von Paulus 1. Kor. 12, 1 ff. in Betreff der Gnadengaben weder Sinn noch Zweck erkennen. Gerade von Aemtern ist in jenen nicht die Rede, hingegen von Geisteswirkungen, die von der Gabe des h. Geistes schlechthin abhängig sind; und da, wo der Apostel von göttlicher Einsetzung der Einen zu Aposteln u. s. w. redet ***), meint er nicht das durch menschliche Erwählung übertragene Amt, sondern den durch göttliche Geistesausrüstung angezeigten Beruf. Daß es aber Amt ohne Beruf, Beruf ohne Amt in der Gemeinde giebt, wird auch Kliefoth nicht läugnen. Der Apostel hält sich allerdings für verpflichtet, der in Folge des Mißbrauches der Geistesgaben in der Gemeinde zu Korinth entstandenen Unordnung zu steuern, jedoch nicht dadurch, daß er die freie Bewegung des Geistes an die Autorität des Amtes fesselt, sondern dadurch, daß er an das allgemeine sittliche Gesetz der Ordnung erinnert †). Es ist des Apostels ernste Meinung, daß die Gemeindeglieder sich untereinander selbst erbauen sollen ††), was natürlich die Aufstellung von gemeindlichen Vorständen nicht hinderte †††), aber die Einbildung, daß an solche ein sogenanntes „Gnadenmittelamt", d. h. alle Heilsvermittelung, ausschließlich gebunden sei, gar nicht aufkommen ließ. Daß Alle in der Gemeinde berufen seien, die Tugenden Gottes zu verkündigen, sagt Petrus ausdrücklich *†), weßhalb auch er wie Paulus die Gabe der Lehre

---

*) 1 Kor. 3, 16—23.

**) Acht Bücher u. s. w., I, 194. Kliefoth macht sich solche Behauptungen dadurch leicht, daß er sie eben nur behauptet, aber nicht beweist.

***) 1 Kor. 12, 28.

†) 1 Kor. 14, 40.

††) Eph. 5, 19; Kol. 3, 16.

†††) 1. Tim. 3, 1 f.; Tit. 1, 5 ff. An der letzteren Stelle verwirft der Apostel die nicht amtlich bestellten Lehrer nicht im Allgemeinen, sondern nur die den Glauben der Gemeinde verwirrende selbstsüchtige Thätigkeit Einzelner derselben.

*†) 1 Petr. 2, 9.

als eine freie anerkennt*); und Johannes geht so weit, alle religiöse Belehrung der Gemeindeglieder aus dem Borne der innern Geistessalbung herzuleiten, so daß er innerhalb einer geförderten Gemeinde ein bestelltes Lehramt nicht mehr als ein wesentliches Bedürfniß zu betrachten scheint**).

Neunzehntes Lehrstück.

Die Taufe.

Tertullian, de baptismo. — *G. J. Vossius, disp. XX, de baptismo, 1648. — Wernsdorf, recentiores de baptismo controversiae, 1708. — J. G. Walch, historia paedobaptismi IV priorum saeculorum, 1739. — Matthies, baptismatis expositio biblica, historica, dogmatica, 1831. — *Martensen, die christliche Taufe u. die baptistische Frage, 1843. — *W. Hoffmann, Taufe u. Wiedertaufe, 1846. — *Höfling, das Sakrament der Taufe mit den andern damit zusammenhängenden Akten der Initiation, 2 Bde., 1846—1848.

Die Taufe ist diejenige von Jesu Christo verordnete sinnbildliche Handlung, durch welche die sichtbare Kirchengemeinschaft dem Bekehrten das mit der Bekehrung verbundene innere Heilsgut, vermittelst der Gnadenverheißung im Worte und der Abwaschung mit dem Wasser, öffentlich und feierlich versiegelt und zusichert und denselben als ein vollberechtigtes Glied in ihre Mitte aufnimmt. Sie schließt nach ihrem vollen Inhalte von Seite des Täuflings sowohl die Verpflichtung, an den Namen des in Christo geoffenbarten Gottes zu glauben, als das Gelöbniß, nach

---

*) 1 Petr. 4. 11.

**) 1 Joh. 2, 27: Καὶ ὑμεῖς τὸ χρῖσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ, μένει ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ χρείαν ἔχετε ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς.

dem Glauben eines Bekehrten zu wandeln, in sich. Die einem Unbekehrten gereichte Taufe ist daher keine vollkommene, und nur berechtigt auf Hoffnung späterer Bekehrung, d. h. Glauben, hin. Hiernach kann die Taufe keinen andern allgemeinen Zweck haben, als, was durch den h. Geist auf dem Gebiete der unsichtbaren Kirche bereits bewirkt ist, auf dem Gebiete der sichtbaren zu bezeugen und zu versiegeln. Sie ist insofern ein Mittel, die unsichtbare Kirche in's Sichtbare zu übersetzen. Immerhin aber wohnt ihr zugleich auch die besondere Wirkung inne, den Täufling der ihm positiv zugesicherten göttlichen Heilsgnade für sein ganzes Leben persönlich zu vergewissern. Die Kindertaufe ist hiernach kein nothwendiger, sondern nur ein erlaubter und zweckmäßiger, lediglich unter der Bedingung zu rechtfertigender, Gebrauch, daß die Bekehrung des Kindes durch die Erziehung für den christlichen Glauben möglichst gesichert wird. Dabei ist unerläßlich, daß die im Laufe der Zeit mit ihr verbundenen Vorstellungen von einer magischen Wirkung auf's Strengste ausgeschieden werden. Daß die Kindertaufe keine vollkommene sein kann, liegt schon in ihrem Begriffe, indem sie keine Taufe mit Glauben, sondern lediglich auf Glauben hin ist.

Die Wirkung der Taufe nicht Bekehrung (Wiedergeburt).

§. 126. Die Aufnahme in die Kirche, als die innere Gemeinschaft der Gläubigen, kann nur durch einen innern Akt, nämlich die Bekehrung, geschehen, und Christus selbst, so wie die Apostel, sind daher in erster Linie lediglich auf die Bekehrung der Sünder ausgegangen *). Nun ist aber von Christo auch die Taufe als eine äußere Handlung zur Aufnahme in die Kirchengemeinschaft angeordnet worden, und es ist daher die Frage, in welchem Zusammenhange dieselbe mit der Bekehrung stehe?

*) Christus beginnt (Matth. 4, 17) nicht mit dem Rufe: Lasset euch taufen, sondern mit dem Rufe: Bekehret euch; und Paulus schreibt an die Korinther, I, 1, 17: *Οὐ γὰρ ἀπέστειλεν με Χριστὸς βαπτίζειν, ἀλλα εὐαγγελίζεσθαι.*

Was den Ursprung der **Taufe** im **Allgemeinen** betrifft, so hat der Herr mit derselben etwas Neues gestiftet, ohne daß Anknüpfungspunkte an bereits geschichtlich Gegebenes dabei gefehlt hätten. Denn, was das Wesentliche in der äußeren Taufhandlung bildet, die Abwaschung vermittelst Untertauchung oder Besprengung des Täuflings, ist schon in den theokratisch vorgeschriebenen Waschungen und Reinigungsgebräuchen dagewesen *), sofern dieselben Symbole der Reinigung von theokratischer oder sittlicher Befleckung waren. Ob sich schon zur Zeit Christi die Proselyten einer Lustration mit Wasser zu unterziehen hatten, ist eine schwer zu erledigende Streitfrage. Aber die Taufe des Johannes, die er selbst als eine solche zur Buße bezeichnet und wobei er das Sündenbekenntniß von den Täuflingen forderte, war unstreitig eine Reinigungsceremonie **). Aus dessen eigenen Aeußerungen geht übrigens hervor, daß er seine Taufe nicht als ebenbürtig mit derjenigen Christi betrachtete, indem ihr gerade Das fehlte, was jener ihre einzige Bedeutung verlieh: die Bezogenheit auf die Selbstoffenbarung des h. Geistes in dem Personleben Christi***). Hat aber Christus selbst nicht getauft, sondern das

*) Niemand durfte an heiligen Orten, z. B. dem Tempel, erscheinen oder eine gottesdienstliche Verrichtung vornehmen, ohne sich vorher gewaschen oder gebadet zu haben, 2 Mos. 19, 10; 1 Sam. 16, 5; 2 Chron. 30, 17. Besonders Leviten und Priester waren bei ihrem Amtsantritte solchen Waschungen unterworfen, 2 Mos. 29, 4; 40, 12 ff.; 3 Mos. 8, 6; 4 Mos. 8, 7. Bei allen sonstigen Verunreinigungen war gleich nachher eine Waschung vorzunehmen, 3 Mos. 15, 5; 4 Mos. 19, 24, oder auch ein Bad zu gebrauchen, 3 Mos. 15, 13 f.; 4 Mos. 19, 19.

**) Matth. 3, 11; Mark. 1, 4: *κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*; vergl. auch Apost. 13, 24, und die möglicher Weise dahin zu beziehenden alttestamentlichen Stellen Ez. 36, 25; Sach. 13, 1.

***) Wenn ältere Dogmatiker, wie z. B. J. Gerhard, sich abmühen, die völlige Gleichheit der Johannistaufe und Christustaufe nachzuweisen (loc. XXI, 4, §. 44 ff.): so hat Johannes selbst den Unterschied genau angegeben Matth. 3, 11: *Ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μού ἐστιν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί.* Der Zusatz Apost. 19, 4, daß er *εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν ἵνα πιστεύσωσιν* ... getauft habe, verändert hieran nichts, da ja allerdings die Erweckung der *μετάνοια* eine Hinweisung auf den Messias in sich schloß, ohne jedoch das messianische Heil wirklich zu verbürgen. Vergl. auch Höfling (das Sacrament der Taufe, 1, 26 f.)

Taufen seinen Jüngern überlassen*), so veranlaßt uns diese befremdende Thatsache nur umsomehr zu einer Wiederholung der Frage, in welchem Verhältnisse die Taufe zu der Bekehrung gestanden habe oder stehe?

Daß weder die alttestamentlichen Lustrationen, noch die Taufe des Johannes, ein Bekehrungsmittel gewesen seien: Das ist unbestritten. Jene waren ein Zeichen, daß der Verunreinigte das Bedürfniß seiner Reinigung erkenne, und somit sittlich befähigt sei, die gestörte Gemeinschaft mit Gott wiederherstellen zu können**); diese war ein Merkmal, daß das Bedürfniß der Buße in dem Täuflinge anerkannt sei, weßhalb die Bußpredigt nothwendig der Taufe voranging. Wenn nun aber die Bekehrung lediglich durch das Wort und den Geist Christi gewirkt wird, wie denn auch Johannes die Taufe Christi als eine mit dem h. Geiste und Feuer bewirkte bezeichnet, sollte denn da die Vorstellung irgend zulässig sein, daß ihr als solcher eine bekehrende Wirkung eingewohnt habe? Oder findet sich irgend ein Beispiel, wornach Christus seine Bekehrungen durch den Taufakt bewirkt hat?

Allerdings geht aus Matth. 28, 19, Mark. 16, 16 hervor, daß Christus vor seinem Hingange zum Vater die Verwaltung der Taufe als ein Mittel der Aufnahme der Völker in die christliche Gemeinschaft seinen Jüngern aufgetragen hat. Dagegen folgt aus diesem Auftrage keineswegs, daß er dieselbe als ein Mittel der Bekehrung für die Aufzunehmenden betrachtete. An der ersteren Stelle geht der Auftrag dahin, alle Völker zu Jüngern zu machen, und als weitere Ausführung hiervon wird einerseits die Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes, andererseits der Unterricht in Betreff alles dessen, was der Herr anbefohlen, verordnet. Hofmann hat richtig gesehen, daß in den beiden Participialsätzen nicht die nähere Bestimmung, worin das zu Jüngern-Machen bestehen soll, enthalten ist***); erst, wer ein Jünger geworden ist, soll getauft werden und dann noch einen, auf die von Christo ertheilten sittlichen Vorschriften

*) Joh. 4, 2 vergl. mit Joh. 3, 22.
**) Ewald, Alterthümer, 204 ff.
***) Schriftbeweis, II, 2, 147.

genauer eingehenden, Unterricht erhalten*); denn der Unterricht, welcher das Jüngerwerden bedingt und den Glauben bewirkt, ist augenscheinlich V. 20 nicht gemeint**). Wie es sich aber mit der zweiten Stelle, d. h. mit der Aechtheit des Schlußabschnittes im Evangelium des Markus, verhalte: jedenfalls ist dieselbe ein gewichtiges Zeugniß dafür, daß zur Zeit, wo diese Worte geschrieben wurden, der Glaube als die nothwendige Vorbedingung der Taufe betrachtet ward, und daß nicht der Mangel der Taufe, sondern nur der Mangel des Glaubens die Verdammungswürdigkeit eines Subjectes begründen konnte***). Schon deßhalb erscheint es als bedenklich in Joh. 3, 5 eine Anspielung auf die Taufe zu vermuthen. Wagt selbst Bengel in dieser Stelle nicht mehr als eine Hinweisung auf die Taufe des Johannes vorauszusetzen, die um so unwahrscheinlicher ist, als dieselbe für die Christen keine Bedeutung hatte, so ist es dagegen um so wahrscheinlicher, daß Christus an die, im Wasser versinnbildlichte, Buße dachte, ohne welche der Geisteserweckung kein Weg gebahnt ist†). Soll der Glaube — nach dem Taufbefehle Christi — der Taufe nothwendig vorangehen, so kann die Wiedergeburt, die ein Werk des Glaubens ist, nicht durch die Abwaschung mit dem Taufwasser bedingt sein.

Daß die Taufe von den Aposteln nicht als Mittel der Bekehrung betrachtet wurde: dafür legen die apostolischen Berichte über den Taufritus ein durchgängiges Zeugniß ab. Als den bei der Pfingstausgießung in Jerusalem Versammelten die Rede des Petrus durch's Herz ging und sie fragten, was sie nunmehr in Betreff ihres Heiles zu thun hätten, erklärte ihnen Petrus, daß

---

*) Matth. 28, 20: *διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.*

**) Daher meint unrichtig Höfling (das Sacrament der Taufe, 1, 6), daß Matth. 28, 18 f. unwidersprechlich aussage, als Mittel für den Zweck des *μαθητεύεσθαι* solle sowohl das *βαπτίζειν εἰς το ὄνομα κ. τ. λ.* als das *διδάσκειν τηρεῖν πάντα κ. τ. λ.* dienen.

***) *Ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται.*

†) Lücke (Commentar über das Evangelium des Johannes, I, 522) treffend: „Das Wasser ist hier, wie dort, in der Johanneischen Taufe das Symbol der Reinigung, der *μετάνοια*, des wesentlichen, aber negativen Anfangs der Geburt aus Gott.“

sie sich bekehren und auf den Namen Christi zur Vergebung der Sünden taufen lassen sollten; und erst, nachdem sie das Wort im Glauben aufgenommen, ließen sie sich taufen*). Auch die von Philippus Bekehrten wurden erst, nachdem sie gläubig geworden, getauft**). Ebenso empfing der Aethiopier erst nach abgelegtem gläubigem Bekenntnisse zu Christo die Taufe***); in ähnlicher Weise geschah es mit dem bekehrten Saulus†). Die Gabe des Geistes war in der apostolischen Zeit so wenig an den Vorgang der Taufe gebunden, daß nach Apostelg. 10, 44—48 die Zuhörer des Petrus einzig und allein in Folge der Predigt des Wortes vom h. Geiste ergriffen worden waren.

Auch Paulus hat die Taufe nirgends als ein Mittel zur Bekehrung angesehen. Eph. 5, 26 schildert der Apostel, um den Ehemännern deutlich zu machen, in welcher Art sie als Christen ihre Frauen lieben sollen, die, die Liebe des Ehemannes zu seiner Frau vorbildende, Liebe Christi zur Gemeinde als eine solche, die in reinster persönlicher Selbstaufopferung die Heiligung der Gemeinde bezweckte. Die Liebe des Ehemannes zur Ehefrau soll also eine mit selbstsuchtsloser Opferwilligkeit auf die sittliche Vollendung derselben gerichtete sein, wobei in V. 27 die Art der vom Apostel in Aussicht gestellten Heiligung genauer angegeben ist††). Der Participialsatz V. 26†††) kann unmöglich nur eine nähere Bestimmung des Zweckes der Heiligung sein, da ja V. 27 zeigt, wie die Heiligung die Vollendung in sich schließt, also weit mehr als was jener Participialsatz aussagt; sondern der Apostel will in jenem Satze darlegen, was geschehen sein muß, ehebevor die sittliche Vollendung der Gemeinde erzielt werden kann. Es muß eine vorläufige Reinigung bewirkt werden, auf deren Grund die sich vollendende Heiligung stattfindet. Daß das Wasserbad die Taufe bedeute, ist gegen Grotius und Andere, welche eine bloße Anspielung auf dieselbe darin erblicken, zwar festzuhalten,

---

*) Apost. 2, 37 ff.
**) Apost. 8, 12.
***) Apost. 8, 37 ff.
†) Apost. 9, 18.
††) V. 26: ἵνα αὐτὴν ἁγιάσῃ . . . V. 27: ἵνα παραστήσῃ αὐτὸς ἑαυτῷ ἔνδοξον τὴν ἐκκλησίαν, μὴ ἔχουσαν σπίλον κ. τ. λ.
†††) Καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι.

jedoch nicht so, als ob das Wasserbad als das eigentliche Mittel der Reinigung betrachtet würde, da in diesem Falle der Apostel das ἐν ῥήματι nicht hinzugefügt hätte. Durch die Präposition will der Apostel unverkennbar ausdrücken, daß die Reinigung, welche durch das Wasser, als ein bloß äußeres Reinigungsmittel, wohl sinnbildlich angedeutet, aber nicht in der That bewirkt werden kann, in Wahrheit durch das Wort bewirkt werde. Wenn Paulus die Reinigung als eine „im Wasserbade" oder „bei Veranlassung des Wasserbades" vor sich gehende bezeichnet, so hat Dieß aber seinen Grund darin, daß er an die Versicherung der Sündenvergebung denkt, welche bei der Taufe stattfand *). Das die Sündenvergebung, auf den damals noch als unerläßliche Taufbedingung vorausgesetzten Glauben hin, in der Taufe zusichernde Verheißungswort ist das reinigende Wort, welches der Heiligung vorangeht, damit sie auf Grund desselben sich vollendet. Damit ist nun aber dargethan, daß der Apostel an unserer Stelle von der Taufe als solcher, und insbesondere von der Wirkung des Taufwassers, gar nichts aussagt, sondern nur von der reinigenden Kraft des mit ihr verbundenen Verheißungswortes, durch welches der Täufling als ein in dem Taufakte vermittelst der Buße gereinigter und von Gott in Gnaden angenommener öffentlich und feierlich anerkannt wird.

Von einer Bekehrung oder Wiedergeburt bewirkenden Kraft der Taufe findet sich auch in der Stelle Tit. 3, 5 keine Spur. Mit welcher Zuversicht auch Höfling und Hofmann behaupten, daß unter dem Bade der Wiedergeburt nur die Taufe verstanden sein könne**), eine unbefangene Auslegung wird anders urtheilen. Abgesehen davon, daß die Berufung auf die o. a. Stelle im Epheserbrief nichts beweist, da λουτρόν Abwaschung und nicht Taufe bedeutet, so ist es auch nicht richtig, daß hier die „Abwaschung" als das Mittel unserer Rettung bezeichnet werde. Als das Mittel unserer Rettung wird „die Abwaschung der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes, welcher durch

*) Vergl. schon Apostelg. 2, 38: Βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

**) Höfling a. a. O., I, 26; Hofmann, Schriftbeweis, II, 2, 170.

Christus reichlich (über uns) ausgegossen ist" *) angegeben, und daher frägt es sich vor Allem, ob der Ausdruck Abwaschung hier nicht ein bildlicher sei, in dem Sinne wie in der o. a. Stelle bei Ezechiel von einer Abwaschung mit Hülfe des h. Geistes die Rede ist? Nun ist aber weder λουτρόν, noch ἀνακαίνωσις Das, wodurch die Rettung eigentlich bewirkt wird; das rettende Element ist erst in dem Genitiv der näheren Bestimmung hinzugefügt, und da dieser Genitiv, wie aus dem Zusammenhange deutlich hervorgeht, derjenige der bewirkenden Ursache ist, so ist es also die Wiedergeburt, welche die Abwaschung, der heilige Geist, welcher die Erneuerung bewirkt. Beide Satzglieder stehen zugleich in einer solchen Verknüpfung, daß das letztere das erstere zu erklären bestimmt ist; der heilige Geist erklärt die Wiedergeburt, die Erneuerung die Abwaschung. Bewirkt aber die Wiedergeburt die Abwaschung, wie der Geist die Erneuerung, so ist sicher, daß die Taufe hier nicht als ein Mittel der Wiedergeburt bezeichnet ist. Will doch auch der Apostel hier gar nicht von der Taufe als solcher reden. Was er sagen will ist, daß wir durch die Wiedergeburt, noch genauer: durch die damit verbundene Geistesausgießung, gerettet, in das Kindschaftsverhältniß mit Gott aufgenommen, des himmlischen Erbes gewiß werden **): ein Gedanke, der in ähnlicher Weise Röm. 8, 14 ff. ohne alle und jede Beziehung auf die Taufe ausgeführt ist. Indem er die Wirkung der Wiedergeburt und Geistesausgießung noch näher angeben will, bezeichnet er als die der ersteren: Abwaschung, als die der zweiten: Erneuerung. Erst als von der Sünde Gereinigte und Erneuerte sind wir in den Stand von Erben des ewigen Lebens eingesetzt ***).

---

*) Κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου, ὃ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ.

**) Der Apostel hätte daher auch schreiben können: Ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ παλιγγενεσίας καὶ πνεύματος ἁγίου.

***) Es ist kaum zu begreifen, wie Hofmann (a. a. O., II, 2, 171) folgern kann: „Da es die Waschung ist, von der es heißt, daß die Errettung durch sie geschehe, so . . . muß in und mit dem äußeren Vorgange die innere Wandlung geschehen." Hofmann hätte ganz Recht, wenn es hieße: διὰ λουτροῦ βαπτίσματος statt παλιγγενεσίας, und wenn das folgende καὶ ἀνακαινώσεως u. s. w. fehlte. Wenn Köstlin, a. a. O., 312, ohne

§. 127. Ist es nun nicht ungehörig, wenn man versucht hat, die Lehre des Paulus von der Taufe aus den besprochenen beiden Stellen herzuleiten? Ohne Zweifel um so mehr, als dieselbe nur im Zusammenhange mit dem ganzen paulinischen Lehrtropus richtig verstanden werden kann. Würde denn wohl der Apostel, wenn er die Taufe für ein nothwendiges Rettungsmittel der Seelen gehalten hätte, Gott dafür gedankt haben, daß er für seine Person in Korinth Niemanden getauft habe, als den Crispus und Cajus?*) Wenn er im Zusammenhange mit seiner Lehrausführung über die Gnadengaben an die Korinther schreibt, daß wir durch einen Geist Alle zu einem Leibe getauft und mit einem Geiste getränkt seien: so stellt er damit die wahre Gemeinde sicherlich nicht auf die Grundlage der Wassertaufe**). Zum erstenmale in seinen Briefen erwähnt er die Taufe Gal. 3, 27, indem er sich darauf beruft, daß die galatischen Christen nicht mehr unter dem alttestamentlichen Gesetze stehen. Hat er etwa hier die Taufe der Beschneidung in dem Sinne gegenübergestellt, daß er das neutestamentliche Heil in ähnlicher Weise an die Taufe geknüpft hätte, wie das alttestamentliche an die Beschneidung geknüpft erschien? Ausdrücklich hebt er V. 26 hervor, daß Alle ohne Ausnahme durch den Glauben in Christo Jesu Kinder Gottes geworden seien. Wenn er V. 27 noch hinzufügt, daß, wie Viele auf Christum getauft worden, Christum angezogen hätten, so hat er schon V. 26 Sorge dafür getragen, daß nicht die Taufe als das ursprüngliche Mittel der Gemeinschaft mit Christo betrachtet werden kann. Auf Christum hin getauft werden, heißt auf den Glauben an Christum hin getauft werden; eine einem notorisch Unglaubigen ertheilte Taufe liegt schlechterdings nicht in dem Vorstellungskreise des Apostels. Insofern erscheint ihm die Taufe als ein Sinnbild, noch genauer: als ein äußerliches Siegel, des innerlich vorhandenen Glaubenslebens. Das mit Hülfe der Untertauchung gleichsam angezogene Wasser ist

Die paulinische Tauflehre.

Weiteres voraussetzt, das „apostolische Wort nenne hier die Taufe ein Bad der Wiedergeburt“: so ist dieß viel zu viel behauptet.

*) 1 Kor. 1, 14.

**) So auch richtig Hofmann, Schriftbeweis, II, 2, 24, in Betreff von 1 Kor. 12, 13.

ein angemessenes Symbol des vermittelst der Eintauchung in den Glauben von dem Glaubigen innerlich angezogenen Personlebens Christi. Wenn der Apostel Röm. 6, 3 ff.; Kol. 2, 11 ff. das Getauftwerden auf Christum Jesum hin als ein Begrabenwerden in seinen Tod beschreibt, so ist hierbei nicht etwa mit Steinmeyer an eine rein negative Bedeutung der Taufe, wonach das Taufwasser nicht genossen, sondern erduldet, ein falsches Leben zerstört, ein neues aber nicht gegeben würde, zu denken*). Dagegen geht aus der Wahl der Ausdrücke mit Sicherheit hervor, daß der Apostel der Taufe eine sinnbildliche Bedeutung beilegt. Das Taufwasser begräbt ja nicht eigentlich in den Tod Christi, sondern vermittelst der Untertauchung wird der Täufling gleichsam begraben, nicht um begraben zu bleiben, sondern um vermittelst der Emportauchung in einen neuen Lebenszustand überzugehen. Gerade im Römerbriefe kann es am Wenigsten die Meinung des Apostels sein, der Taufe als solcher die Wirkung der Ertödtung des alten und der Erweckung des neuen Menschen zuzuschreiben, da in diesem Briefe diese Wirkung durchgängig dem h. Geiste in Verbindung mit dem Glauben beigelegt wird. Aeußerlich versiegelt die Taufe als sinnvoller Vorgang die innere Wirkung der Gemeinschaft, in welche der Täufling durch den Glauben mit dem Personleben Christi eingetreten ist.

Es ist zwar nicht richtig, daß Kol. 2, 11 die „Taufe" als die „Beschneidung Christi" bezeichnet wird, da ja der Apostel die Ausziehung des von der Sinnlichkeit beherrschten Leibes, d. h. die Reinigung von dem Uebergewichte des Fleisches, dem Principe der Sünde, als das im Neuen Testamente der alttestamentlichen Beschneidung Analoge darstellt. Allein eben diese Stelle beweist, wie wenig der Apostel gesonnen ist, der Taufe eine mehr als symbolisch-confirmatorische Wirkung beizumessen. Daß Christus das Haupt der Gemeinde, daß in ihm ihre sittliche Vollendung beschlossen ist: Das ist der Gedanke, von welchem der Apostel ausgeht**). Wie aber Christus diese sitt-

*) Vergl. Verhandlungen des evang. Kirchentages in Frankfurt, 1854, Steinmeyer's Vortrag in Betreff der Rechtfertigung der Wiedertaufe, und meine Gegenbemerkungen, Allgem. Kirchenzeitung, 1854, Nr. 154.

**) Kol. 2, 10: *Καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας.*

liche Vollendung bewirkt, das wird in zwei Relativsätzen ausgesagt:*) einestheils durch das Ausziehen der Sinnlichkeit des Leibes, anderntheils durch die erweckende Kraft des Glaubens. Zwischen dieser doppelten, auf das Personleben Christi unmittelbar zurückbezogenen, Wirkung ist das „Begrabenwerden in der Taufe“ erwähnt, welches jenen zwiefachen Vorgang sinnbildlich darstellt und äußerlich versiegelt: durch die Untertauchung das Ausziehen der Sinnlichkeit, durch die Emportauchung das Anziehen des neuen Glaubenslebens**).

Eben unsere Stelle hätte nun auch unbefangene Ausleger abhalten sollen, Hebr. 10, 22 ff. von der Taufe zu erklären. Der Apostel fordert dort die Christen auf, mit aufrichtigem Herzen und vollgültigem Glauben zu Christo hinzuzutreten, die Herzen besprengt, d. h. geläutert vom bösen Gewissen, den Leib gewaschen mit reinem Wasser. Daß das Besprengtwerden mit reinem Wasser nicht nothwendig die Taufe bedeutet, das erhellt schon aus Ezech. 36, 25. Nun soll freilich der Zusatz „am Leibe“ mit Nothwendigkeit auf den Akt der Taufe hinweisen***). Als ob nach dem Zusammenhange dem Apostel etwas darauf ankommen könnte, daß mit den Christen wirklich eine leibliche Waschung vorgenommen worden wäre! Man erinnert, daß in der prophetischen Stelle der Zusatz „am Leibe“ fehle, und übersieht, daß mit dem Besprengtwerden „über euch“ doch nur die Leiber gemeint sein könnten†). Daß

---

*) V. 11: ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ . . . V. 12: ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως. . . .

**) Ganz künstlich stellt Hofmann im Interesse der lutherischen Tauflehre das Verhältniß um, wenn er in unserer Stelle „die Versetzung des Menschen als Menschen in die Gemeinschaft des Verhältnisses Christi zu Gott in der Wassertaufe geschehen läßt“, dabei aber mit Rücksicht auf das diese Auslegung hindernde διὰ τῆς πίστεως diese Wirkung Gottes „ohne den Gehorsam“ (sic anstatt „Glauben“) des Ich wieder verloren gehen läßt, als ob bereits geschehene Wirkungen Gottes, die übrigens nie etwas gewirkt hatten, von der nachherigen Thätigkeit des Subjects abhängig wären.

***) Die meisten Ausleger, so auch noch neuerlich Lünemann und Riehm, (der Lehrbegr. des Hebräerbriefs, 724) sind der Meinung, dieser Zusatz stelle außer allen Zweifel, daß die Waschung, von welcher die Rede ist, eine am Leibe vollzogene sei.

†) וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מַיִם טְהוֹרִים

aber vom Leibe, als dem Organe des Personlebens, im Gegensatze zum Fleische, als dem Organe der Sünde, nach dem neutestamentlichen Sprachgebrauche die Rede sein kann: das geht aus Kol. 2, 11 hervor. Wird denn an dieser Stelle der Leib etwa eigentlich beschnitten, oder eigentlich abgelegt? Die Beschneidung wird geistlich vollzogen, die Sünde innerlich abgelegt: Beides mit Beziehung darauf, daß sich das Personleben vermittelst der leiblichen Organe äußert*). In der streitigen Stelle des Hebräerbriefes entspricht die Läuterung der Herzen vom bösen Gewissen dem vorhergenannten aufrichtigen Herzen, und das Gewaschenwerden am Leibe mit reinem Wasser dem vorhergenannten vollgültigen Glauben. Es ist das neue Personleben gemeint, welches mit Hülfe der Völligkeit des Glaubens, der eine Wirkung des h. Geistes ist, in seiner ganzen Erscheinung gleichsam wie ein mit reinem Wasser besprengtes sich darstellt**).

Für die herkömmliche Ansicht beruft man sich nun auch noch darauf, daß Saulus sich nach Apostelg. 9, 18 habe taufen lassen müssen, um mit heil. Geiste erfüllt zu werden***). Diese Berufung ist um so textwidriger, als die Gewinnung des äußern Augenlichtes mit der des innern Geisteslichtes nach 9, 17 bei dem Apostel in einen Moment zusammenfiel, und nach V. 18 seine Augen vor der Taufe ihre Sehkraft wieder erhielten. Wird aber 18, 16 die Taufe mit der Abwaschung der Sünden, die doch etwas ganz anderes als das Erfülltwerden mit dem h. Geiste ist, in Verbindung gebracht: so kann jedenfalls nicht zweifelhaft sein, daß Saulus bereits vor der Taufe von Ananias als Bekehrter und Wiedergeborner, ja als apostolisches Rüstzeug des Herrn, erkannt worden war, und als durch ein Wunder sehend Gewordener sicher-

---

*) Zu vergl. Röm. 6, 6; 12; 7, 24; 8, 10; Eph. 5, 28.

**) Als Organ des Personlebens erscheint der Begriff σῶμα auch noch überall da, wo die Hingabe Christi im Tode für die Sünden der Welt als ein Hingeben seines σῶμα prädicirt ist, wie z. B. Hebr. 10, 10: ἡγιασμένοι ἐσμὲν οἱ διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ. Vergl. noch 1 Kor. 10, 16: κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ; Kol. 1, 22: ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ... 1 Petr. 2, 24: τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον ...

***) Hofmann, Schriftbeweis, II, 2, 162 ff.

lich nicht mehr als ein wegen seiner Sünden von Gott Verworfener gelten konnte. Demzufolge ist die Taufe auch an dieser Stelle lediglich als ein öffentliches Sinnbild und feierliches Siegel der schon vorher empfangenen Sündenvergebung zu betrachten.

Das Wesen der Taufe im Allgemeinen.

§. 128. Mit dem bisherigen Ergebniß unserer Untersuchung scheint nun freilich 1 Petr. 3, 21 ff. zu streiten. Hier sagt der Apostel allerdings ganz deutlich, daß das Wasser, ein Gegenbild zum Wasser der Sündfluth, uns als Taufe rette. Und dennoch könnte nur ein oberflächlicher Sinn behaupten, daß der Apostel hier der Taufe als solcher rettende Kraft zuschreibe. In wie fern sie ihm eine rettende ist, das fügt er nämlich durch die nähere Bestimmung „nicht als Ablegung des Schmutzes des Fleisches, sondern als Gelöbniß eines guten Gewissens in Beziehung auf Gott" hinzu. Indem er ausschließlich die in das sittliche Bewußtsein des Täuflings fallende Bedeutung der Taufe hervorhebt, eine objective oder gar magische Wirkung derselben dagegen gar nicht in Berücksichtigung zieht, hat er allerdings auch einen guten Grund, von einer rettenden, d. h. heilwirkenden, Kraft derselben zu reden. Die Erklärung „Gelöbniß" von ἐπερώτημα ist sprachlich und geschichtlich so ausreichend bezeugt und, wie de Wette mit Recht erinnert, metonymisch so wohl begründet, insofern beim Taufakte dem Gelübde eine Frage an den Täufling voranging, daß die Erklärung Hofmann's „Begehren", „Bitte" um so mehr als eine verfehlte erscheint*). Wurde die Taufe auf den Namen Gottes oder Christi ertheilt, so lag hierin eine Verpflichtung des Gewissens für den Täufling auf diesen Namen, nämlich der Heiligkeit derselben gemäß sich zu verhalten. „Das Gelöbniß eines guten Gewissens"**), wobei der Genitiv derjenige des Objects ist, und die Verpflichtung sich darauf bezieht, ein gutes Gewissen zu haben, ist kein seltsamer, sondern nur ein auf den sittlichen Grund der Taufe gehender, Ausdruck, so viel als ein Gelöbniß rechtschaffenen Wandels. Hat so einerseits der Apostel gesagt, wie die Taufe rette, nämlich nicht als äußerer Vorgang, sondern als

*) Schriftbeweis, II, 2, 166 f.

**) Συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεὸν δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.

mit einer sittlichen Willensentscheidung verbundene innere That, so fügt er, um jedes Mißverständniß, als schreibe er der Taufe als solcher rettende Kraft zu, abzuwehren, noch hinzu: sie rette vermittelst der Auferstehung Christi, d. h. vermittelst des durch die Auferstehung Christi uns erworbenen und aus der Lebensgemeinschaft mit ihm zufließenden neuen Lebens*), welches durch die Emportauchung aus der Taufe abgebildet wird.

Ohne Zweifel findet sich überhaupt keine Schriftstelle, welche ein entschiedeneres Zeugniß als diese ablegte, daß die Taufe kein Mittel der Bekehrung, sondern ein Siegel des bereits vor ihr im Glauben entstandenen Heilslebens ist, durch welches die beiden dasselbe bildenden Faktoren, das Absterben des alten und das Aufleben des neuen Menschen, mit Hülfe der Untertauchung und Auftauchung äußerlich abgebildet und öffentlich verbürgt werden. Hieraus wird aber auch begreiflich, weßhalb die Taufe nirgends neben dem Worte Gottes als Mittel der Bekehrung, oder neben dem Glauben als Organ der Rechtfertigung aufgeführt wird. Die innere Zurückversetzung des Menschen aus dem Stande der Sünde in den Stand der Gnade, aus dem noch Unbekehrtsein in das Bekehrtsein, geht völlig außerhalb der Einwirkung der Taufe vor sich; daher kann die Taufe unmöglich als inneres „Gnadenmittel" gelten. Sie ist als solche ein lediglich äußerer Vorgang, und eine innere Wirkung verbindet sich erst in Folge der sie begleitenden Umstände mit ihr. Diese sind die Verpflichtung und das Gelöbniß des Täuflings. Die erstere bezieht sich auf ein neues, der bisherigen sündlichen Gemeinschaft mit der Welt entnommenes, Gemeinschaftsverhältniß zu Gott in Christo. Enthielt die Verpflichtungsformel der Taufe in der ersten Zeit zunächst nur die Bedingung, an Christum, und zwar an die ganze Person desselben, seinen Tod wie sein Leben, zu glauben:**) so schließt der Glaube an Christum allerdings zugleich

---

*) Röm. 4, 25; 6, 8.

**) Wenn nach einer Anzahl von Schriftstellen die Taufe *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Apost. 2, 38), oder *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* (Apost. 8, 16), oder *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου* (Apost. 10, 48), oder *εἰς Χριστόν* (Gal. 3, 27), oder *εἰς τὸν θάνατον Χριστοῦ Ἰησοῦ* (Röm. 6, 3) geschehen erscheint: so kann es hiernach allerdings als zweifelhaft erscheinen, ob die Einsetzungsworte Matth. 28, 19 bei den

den Glauben an die volle heilsgeschichtliche Selbstoffenbarung Gottes, und deßhalb an den dreieinigen Gott selbst in sich, von welchem die Fülle des Heils in Ewigkeit ausgeht. Da nun aber der Glaube seinem Wesen nach ein sittlicher Vorgang, da er mithin der Anfangspunkt einer neuen sittlichen Lebensführung des Menschen ist: so bedingt die Verpflichtung zum Glauben nothwendig das Gelöbniß zu einem neuen dem Glauben entsprechenden Wandel. Zum vollkommenen Inhalte einer Taufe gehört daher, wie unser Lehrsatz andeutet, Beides: das Verpflichtetwerden auf den Glauben an den dreieinigen Gott sowie das in Christo von demselben geschenkte Heil, und das Gelobthaben, dem dreieinigen Gott ein gutes Gewissen zu bewahren.

Erst jetzt aber ist es möglich, das Wesen und die Bedeutung der Taufe vollkommen zu würdigen. Unwiderleglich hat sich herausgestellt, daß die Taufe nach ihrer äußeren Seite nicht eine Handlung der unsichtbaren, d. h. der wahren, Kirche ist. So fern sie vermittelst eines sichtbaren Mittels und durch einen möglicherweise unbekehrten Täufer verwaltet wird, ist sie vielmehr, wie sie auch unser Lehrsatz beschreibt, eine sinnbildliche Handlung der sichtbaren Kirchengemeinschaft. Deßhalb wird der Täufling durch die Taufe nicht in die unsichtbare Kirche aufgenommen, sondern sie wird unter der Bedingung dargereicht, daß er bereits ein Mitglied von jener sei. Sie gehört als solche durchaus nur dem Gebiete der äußeren Kirchengemeinschaften an, und wird daher auch allein von diesen ordnungsgemäß und rechtsgültig verwaltet.

Daß sie eine sinnbildliche Handlung der sie verwaltenden Kirchengemeinschaft ist, also an sich nicht wirkt, was sie bedeutet, sondern bedeutet, was durch Wort und Geist bereits gewirkt sein soll: diese Aussage unseres Lehrsatzes ist durch unsere bisherige Ausführung erwiesen. Vermittelst der Gnadenbezeugung im Worte und der Abwaschung mit dem Wasser wird, wie unser Lehrsatz sagt, öffentlich und förmlich in der Taufe versiegelt und

---

apostolischen Taufen wirklich gesprochen worden sind, und dogmatisch würde eine Taufe auf den Namen Christi nicht verwerflich sein, wenn auch nach dem bestehenden Kirchenrechte liturgisch nicht gültig. Ueber das Schwanken der älteren Lehrer der Kirche in dieser Beziehung vergl. Höfling a. a. O., I, 35 ff.

zugesichert, daß der Bekehrte im Besitze des mit der Bekehrung verbundenen Heilsgutes ist, wird der Täufling in die sichtbare Kirchengemeinschaft aufgenommen. Daß die einem Unbekehrten dargereichte Taufe hiernach keine vollkommene sein kann, ist selbstverständlich.

Eben hier tritt nun aber die eigentliche Bedeutung und das wahre Wesen der Taufe klar und bestimmt hervor. Sie ist, wie unser Lehrsatz sagt, ein Mittel, die unsichtbare Kirche ins Sichtbare zu übersetzen.

Durch die unzertrennlich mit ihr verbundenen Akte der Verpflichtung und des Gelöbnisses auf Seite des Täuflings steht sie allerdings mit der unsichtbaren Kirche in einem unauflöslichen Zusammenhange. Denn jene Verpflichtung kann erst auferlegt, jenes Gelöbniß erst abgefordert werden, wo eine möglichst sichere Bürgschaft für das Zustandegekommensein oder Zustandekommenwerden des Glaubens, und damit der Bekehrung, gegeben ist. Gerade deßhalb ist die Taufe ihrem wesentlichen Zwecke nach die äußere Besiegelung des innerlich schon vorhandenen neuen Lebens durch Jesum Christum in Gott, und insofern die Hinüberleitung der unsichtbaren Kirche in das sichtbare Gottesreich. Sie hat die Wirkung, daß die durch Christum innerlich vor Gott Bekehrten in ihrem Gefolge nunmehr auch äußerlich vor der Welt ihre Bekehrung zu bethätigen verbunden sind *).

Je inniger wir überzeugt sind, daß nur eine solche Auffassung des Wesens der Taufe eine weitere ethische Entwicklung der Tauflehre gestattet, um so weniger dürfen wir uns nunmehr einer Prüfung der entgegenstehenden Ansicht entziehen, zumal dieselbe, namentlich in neuester Zeit, die Principien des Protestantismus selbst auf bedenkliche Weise zu verwirren und zu trüben droht.

Die kirchliche Tauflehre bis zur Reformation.

§. 129. Wäre die Kirche Christi gleich nach ihrer Gründung zur sittlichen Vollendung gelangt, in diesem, und auch nur in diesem, Falle hätte die Taufhandlung vor Mißbrauch und Verunstaltung bewahrt bleiben können. Allein mit dem Eindringen halb bekehrter, oder gar unbekehrter, heidnischer Massen in die christliche

*) Ritschl (die Entstehung der altk. Kirche, 93) sagt richtig: „Nirgendwo hat Paulus die Taufe als Organ des heiligen Geistes und Mittel der Wiedergeburt bezeichnet.“

Gemeinschaft drangen auch paganistische Vorstellungen in dieselbe unvermeidlich ein, und, seit mit paganistrendem Naturalismus judaistrender Hierarchismus sich innig verschmolzen hatte, ward die Taufe das Gebiet, auf welchem beide Richtungen ihre Irrthümer am bequemsten ablagerten. Wurde in häretischen Kreisen die Taufe ohne Weiteres als leibliches Arzneimittel angewandt*), so galt sie in orthodoxen, z. B. bei Justinus Martyr, als geistliche Arznei in der Art, daß in das Taufwasser als solches ein geistlicher Zeugungskeim, ähnlich dem leiblichen Saamenkeim beim Geschlechtsakte, hineingedacht wurde**). Namentlich Tertullian ist es, welcher vor den letzten Consequenzen dieser Vorstellungsweise sich nicht scheut. Gleich der Eingang seiner Schrift de baptismo zeigt, welchen außerordentlichen Werth er auf die sündentilgende Wirkung des Taufwassers legt***). Erst im Taufwasser werden wir wahrhaft geboren, nur, wenn wir in ihm bleiben, werden wir selig†). Die Schwierigkeit, aus dem Wasser die Wiedergeburt entspringen zu lassen, macht Tertullian keine Sorge; je unbegreiflicher ein Lehrsatz, um so glaubwürdiger ist er††). Daß sich Tertullian die Wirkung des Taufwassers als eine magische vorgestellt habe, ergiebt sich schon daraus, daß er die elementarischen Kräfte des Wassers als solche preist†††). Darauf beruht ihm gerade das Wunder der Taufe, daß die Ursache eine materielle, die Wirkung eine religiöse ist — daß Wasser Sünden abwaschen kann*†). Der Umstand, daß er mit der Tauf-

*) Z. B. gegen den Biß toller Hunde (Hippolytus, II, 15 f.). Vergl. Ritschl a. a. O., 237; Baur, Gnosis, 372.

**) Apologia, I, 61. Vergl. Barnabas, ep. 11; Hermas, II, 4, 3.

***) C. 1: Felix sacramentum aquae nostrae, quia ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur.

†) Ebend.: Sed nos pisciculi ... in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus.

††) C. 2: Nonne mirandum et lavacro dilui mortem? Atquin eo magis credendum, si, quia mirandum est, idcirco non creditur.

†††) C. 3: Quod divini spiritus sedes gratior scilicet ceteris tunc elementis. C. 4: Ita de sancto sanctificata natura aquarum et ipsa sanctificare concepit ... Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo.

*†) C. 7: Ipsius baptismi carnalis actus, quod in aqua mergimur, spiritalis effectus, quod delictis liberamur.

handlung die sittlichen Akte der Reue und des Sündenbekenntnisses verbunden wissen will, beweist natürlich nicht dagegen, daß er von dem Taufwasser als solchem die sündenvergebende Kraft ausgehen läßt *).

Doch macht sich in der Tauflehre Tertullian's noch ein gewisses Schwanken bemerklich. Da er nur die Sündenvergebung, nicht aber die eigentliche Lebenserneuerung, durch die Taufe bewirkt werden läßt, ja, da sie ihm, wo Völligkeit des Glaubens herrscht, nicht mehr als ein eigentliches Erforderniß erscheint, so scheint er auch nicht ihre unbedingte Nothwendigkeit zum Zwecke der Bekehrung zu behaupten, und sie gilt ihm bei dem Glaubigen in der That bloß als ein äußeres Siegel des Glaubens **).

Gleichwohl verbanden sich in Folge der kraß realistischen Anschauung Tertullian's mit dem Taufakte bald superstitiöse, nur aus dem Zusammenhange mit dem Paganismus zu begreifende, Gebräuche. Als unmittelbare Wirkungen desselben wurden theils die Erleuchtung oder Salbung des h. Geistes, theils die Austreibung des Teufels betrachtet, und aus diesem Grunde die Salbung, der Exorcismus und die Renuntiation (Teufelsabsagung) mit ihr verbunden ***). Immerhin waren bis auf Augustinus jene wunderbaren Wirkungen der Taufe in der allgemeinen Voraussetzung zugeschrieben worden, daß der Täufling schon vorher ein Glied des Gottesreiches gewesen sei †). Mit

---

*) A. a. O., 20: Ingressuros baptismum orationibus crebris, jejuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet et cum confessione omnium retro delictorum, ut exponant etiam bapsismum Joannis.

**) C. 13: Ubi fides aucta est credendi in nativitatem, passionem resurrectionemque (domini), addita est ampliatio sacramento, obsignatio baptismi, vestimentum quoddammodo fidei, quae retro erat nuda, nec potest jam sine sua lege. Schon Tertullian, aber auch Cyprian (de gratia ad Donatum I, 3), betrachten den Tauftag als den zweiten Geburtstag = nativitas secunda.

***) So heißt die Taufe schon bei Justinus Martyr Ap. 1, 61 φωτισμός, bei Clemens von Alexanbrien paed. 1, 6 φώτισμα. Bei Tertullian, a. a. O., 7 heißt es in Betreff der Salbung: Exinde egressi de lavacro perungimur benedicta unctione de pristina disciplina, qua ungi oleo de cornu in sacerdotio solebant . . . Ueber die älteste Form des Exorcismus s. z. B. Cyrill procatech. 14 und Plitt, de Cyrilli Hierosol. orationibus, 137 sqq.

†) Vgl. Ullmann, Gregor von Nazianz, 461.

Augustinus ward das anders. Er war es, der auch der Lehre von der Taufe, im Zusammenhange mit seiner anthropologischen Grundansicht, einen neuen und eigenthümlichen Charakter verlieh.

Die Lehre von der Erbsünde ward für Augustinus die Veranlassung, die Lehre von der Taufe umzugestalten. Daß die erbsündliche Beschaffenheit, als eine aus der natürlichen Geburt überkommene, durch die Taufe getilgt werden müsse: Das war der Punkt, von welchem er hierbei ausging. Darum erschien ihm die Taufe als nothwendig; ohne die Taufe, d. h. ohne die Tilgung der Erbsünde, ist es ja nicht möglich zu glauben; da also der Glaube aus der Taufe kommt, so ist dieselbe das ausschließliche Mittel, um einen Menschen in die Gemeinschaft mit der Kirche zu versetzen*). Man begreift, daß die Taufe auf diesem Standpunkte als das Heil selbst bezeichnet wird**). Dagegen begreift man nicht, weßhalb unter solchen Umständen der Exorcismus und die Exsufflation zu der Taufwirkung noch hinzutreten muß, um die durch die Taufe bereits vertilgte Macht der Finsterniß in dem Täufling noch durch weitere Ceremonien zu tilgen***).

Es ist die unausweichliche Folge dieser Ansicht, daß das vor der Taufe gestorbene Kind als verloren gilt, und daß nur die Bluttaufe den Mangel der Wassertaufe ergänzen kann†). Und zwar wird in der Taufe nicht nur Vergebung der Sünde, sondern

*) De peccatorum meritis et rem. III, 3: Necesse est non baptizatum in non credentibus deputari, quia utique scriptura evangelica fallere non potest, in qua apertissime legitur: qui non crediderit, condemnabitur. C. 4: Fit consequens, ut quoniam nihil agitur aliud, cum parvuli baptizantur, nisi ut incorporentur ecclesiae i. e. Christi corpori membrisque socientur, manifestum sit eos ad damnationem, nisi hoc eis collatum fuerit, pertinere.

**) Ebend. I, 24: Optime Punici Christiani baptismum ipsum nihil aliud quam salutem . . . vocant.

***) Op. imperf. I, 50: Cur non credis, baptizandos parvulos erui de potestate tenebrarum, cum eos propter hoc exsufflet atque exorcizet Ecclesia, ut ab eis potestas tenebrarum mittatur foras?

†) De anima et ejus origine I, 9: Nemo fit membrum Christi nisi aut baptismate in Christo, aut morte pro Christo. De peccatorum meritis I, 23: Nulla ex nostro arbitrio praeter baptismum Christi salus aeterna promittatur infantibus, quam non promittit scriptura divina, humanis omnibus ingeniis praeferenda.

auch der Sieg des Geistes über das Fleisch gewonnen. Wenn auch allerdings die Concupiscenz noch zurückbleibt, und hin und wieder noch läßliche Sünden zur Folge hat, so hat dagegen die Sünde ihr Herrscherrecht über den Getauften völlig eingebüßt*).

Aber freilich, daß der Zunder der Concupiscenz trotz der Taufe in dem Täufling zurückbleibt: Das ist ein Umstand, welcher bisweilen auch in Augustinus noch Bedenken weckt. Er beruhigt sich jedoch bei der Ueberzeugung, daß in Folge der Taufe jedenfalls keine Zurechnung der Sünde mehr möglich, und die Wiedergeburt vollzogen ist, die mit ihrer läuternden und fördernden Wirkung bis an das Ende des Lebens fortdauert, und nicht nur alle Sünden, sondern auch alle aus der Sünde entspringenden Uebel tilgt**). Unverkennbar hat Augustinus mit diesen Anschauungen die apostolische Lehre von der Taufe in ihren Hauptpunkten aufgegeben. In derselben Weise, wie er die unsichtbare mit der sichtbaren Kirche in Eins verwoben hat, so verwebt er auch die Wirkungen des Glaubens mit den Wirkungen der Taufe. Nicht der Glaube giebt — nach seiner Ansicht — das Anrecht auf die Taufe, sondern die Taufe giebt ein solches auf den Glauben. Nicht um des Glaubens, sondern um der Taufe willen wird von Gott dem Sünder seine Sünde vergeben. Nicht der Glaube, sondern die Taufe ist das Gegengift gegen die verdammende Seuche der Concupiscenz, und darum hat auch eigentlich nicht der Glaube, sondern die Taufe vor Gott rechtfertigende Kraft. Der Glaube rechtfertigt nur, insofern die Taufe ihn verursacht hat.

---

*) Op. imperf. V, 101: Non solum potest peccare post baptismum, verum etiam quia et bene reluctans concupiscentiae carnis aliquando ab ea trahitur ad consensionem, et quamvis venialia tamen aliqua peccata commiserit: habet cur semper hic dicat: dimitte nobis debita nostra.

**) De nuptiis et concup. I, 25 sqq. Cap. 33 sagt er mit Beziehung auf Eph. 5, 25.: Sic hoc accipiendum est, ut eodem lavacro regenerationis et verbo sanctificationis omnia prorsus mala hominum regeneratorum mundentur atque sanentur, non solum peccata, quae omnia nunc remittuntur in baptismo, sed etiam quae posterius humana ignorantia vel infirmitate contrahuntur . . . C. 34: Ita per hoc non solum omnia peccata, sed omnia prorsus hominum mala Christiani lavacri sanctitate tolluntur, quo mundat Ecclesiam suam Christus, ut exhibeat eam sibi, non in isto saeculo, sed in futuro, non habentem maculam aut rugam aut aliquid ejusmodi.

Augustinus hat es versucht, seine Tauflehre durch das Zeugniß der h. Schrift zu stützen, aber seine Schriftbeweisführung ist ein abschreckendes Beispiel maßloser Auslegungswillkür. Die dogmatische Consequenz ist auch dießmal, wie öfters, bei ihm stärker als sein exegetisches Gewissen. Ist die Sünde in ihrer Wurzel nicht ein ethischer Vorgang, sondern, wie Augustinus annimmt, eine Naturerscheinung, so kann sie auch nicht auf ethischem Wege getilgt, sondern muß als Naturerscheinung durch eine Naturkraft, wenigstens in ihren Wirkungen, überwunden werden. Das Wasser thut in der Taufe ein Wunder, welches gänzlich außerhalb der Region des Selbstbewußtseins und der freien sittlichen Selbstbestimmung vor sich geht. Das Taufwasser wirkt als höhere Naturkraft an und für sich, und hat darum in dem unmündigen bewußtlosen Kinde ganz dieselbe Wirkung wie in dem geistig und sittlich gereiften Menschen. So lange die Taufe dieses Wunder nicht gethan, d. h. die Erbsünde in ihrer Wirkung nicht vernichtet hat, so lange bleibt der Mensch unter dem Fluche der Verdammniß. Daß die Taufe als solche, d. h. elementarisch wirkt, darauf ruht ein besonderer Nachdruck*).

Zwar wird nicht dem Wasser ohne Weiteres, sondern dem mit dem Stiftungsworte in Verbindung gesetzten Wasser, dem Wasser, welches durch das Wort Christi geweiht ist, eine solche Wirkung zugeschrieben**). Allein ist denn ein dem unmündigen Täuflinge vorgesprochenes Wort einer ethischen Wirkung fähig? Ist es nach der augustinischen Vorstellung wesentlich verschieden von einem Zauberspruche?

---

*) Man denke noch an die Stelle ep. 98, 10: Itaque parvulum, etsi nondum fides illa, quae in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. Nam sicut credere respondetur, ita etiam fidelis vocatur, non rem ipsa mente annuendo, sed ipsius rei sacramentum percipiendo . . . valebit sacramentum ad ejus tutelam adversus contrarias potestates, et tantum valebit ut, si ante rationis usum ex hac vita emigraverit, per ipsum sacramentum . . . ab illa condemnatione, quae per unum hominem intravit in mundum, Christiano adjutorio liberetur.

**) Tract. in Joan. 80: Verbo baptisma consecratur. Detrahe verbum et quid est agna nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.

Die spätere vorreformatorische Dogmatik hat der augustinischen Tauflehre kaum etwas Wesentliches beigefügt. Nach dem Lombarden entsteht in der Taufe ein neuer Mensch *). Dabei wird die ganze Tauflehre dieses Theologen durch den Satz zweifelhaft gemacht, daß die Taufe sein könne ohne Herzensbekehrung, die Herzensbekehrung ohne Taufe **). Wenn Thomas von Aquino gegen Hugo von St. Viktor***) behauptet, daß das Taufwasser selbst das Sacrament sei, und daß die Heiligung oder Erneuerung des Täuflings durch dasselbe in der Art sich vollziehe, daß die Kraft der Heiligung vorübergehend mit ihm sich verbinde und so auf den Täufling übergehe†): so erscheint auch hier die Heilswirkung der Taufe an das Wasser als solches geknüpft. Wenn Petrus Lombardus zu einer Zeit, wo schon längst die Taufe bewußtloser unmündiger Kinder kirchengesetzlich eingeführt war, gleichwohl als Erforderniß jeder wirksamen Taufe den Glauben bezeichnet††), so ergiebt sich von hier leicht, daß den Dogmatikern jener Zeit das Verständniß dessen, was der Glaube, und was die Taufe ist, gleichermaßen verloren gegangen war.

Die lutherische Tauflehre.

§. 130. Die reformatorische Kernwahrheit vom allein rechtfertigenden Glauben hätte innerhalb des Protestantismus eigentlich von selbst eine Revision der Lehre von der Taufe herbeiführen müssen. Jene Wahrheit war mit einer Vorstellung von der Taufe, welche das Heil aus einer Besprengung mit Wasser

---

*) Sent. IV, 8: Causa institutionis baptismi est innovatio mentis, ut homo qui per peccatum vetus fuerat, per gratiam baptismi renovetur, quod fit depositione vitiorum et collatione virtutum. Sic enim fit quisque novus homo, cum abolitis peccatis ornatur virtutibus.

**) IV, 4: Baptismus quidem potest esse ubi conversio cordis defuerit; conversio autem cordis potest quidem inesse non percepto baptismo.

***) Tract. 80 in Joan.

†) Summa III, qu. 66, art. 1: In aqua non perficitur sanctificatio, sed est ibi quaedam sanctificationis virtus instrumentalis non permanens, sed fluens in hominem, qui est verae sanctificationis subjectum. Et ideo sacramentum non perficitur in ipsa aqua, sed in applicatione aquae ad hominem, quae est ablutio.

††) Sent. IV, 8: Unde est haec tanta virtus aquae, ut corpus tangat et corpus abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur? Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud est virtus intus manens.

entspringen läßt, geradezu unverträglich. Allein zur Zeit der Aufstellung der Augsburger Confession hatte die Hitze des anabaptistischen Streites es den Reformatoren bereits unmöglich gemacht, die Lehre von der Taufe mit derjenigen vom Glauben in innere Uebereinstimmung zu bringen. Obwohl der Glaube allein als nothwendig zur Seligkeit betrachtet wird, so wird in der Augustana doch auch die Taufe als hiezu nothwendig erklärt und behauptet, daß die Gnade Gottes in ihr angeboten werde. Hieraus ergiebt sich die Unerläßlichkeit der Kindertaufe von selbst, und daß jenes Bekenntniß die ungetauften Kinder für verloren hält, geht aus seiner Begründung der Verdammung der Baptisten hervor, die verworfen werden, weil sie die Seligkeit der ungetauften Kinder annehmen *). Für die behauptete Nothwendigkeit der Kindertaufe giebt nun aber die Augsburger Confession keine, am wenigsten Schrift-Gründe an, und die Apologie, die sich in diesem Punkte ihrer Uebereinstimmung mit den römischen Gegnern freut, beschränkt sich auf die Einsetzungsworte Matth. 28, 19, woraus folgen soll, daß alle Menschen, mithin auch die Kinder, getauft werden sollen, und auf die angebliche Erfahrungsthatsache, daß Gott den Kindern bei der Taufe den h. Geist verleihe**).

Immerhin zeigt die Augsburger Confession insofern noch eine vorsichtigere Zurückhaltung, als sie den Kindern in der Taufe die Gnade Gottes nur dargeboten werden läßt, wogegen die Concordienformel die äußersten Consequenzen der augustinischen Tauflehre wieder aufnimmt. Besteht doch nach ihrer An-

*) Art. 9: De Baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem, quodque per Baptismum offeratur gratia Dei, et quod pueri sint baptizandi, qui per Baptismum oblati Deo recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant Baptismum puerorum et affirmant, pueros sine Baptismo salvos fieri.

**) Apol. Conf. IV, 52 sq.: Necesse est baptizare parvulos, ut applicetur eis promissio salutis juxta mandatum Christi (Matth. 28, 19); ubi, sicut offertur omnibus salus, ita offertur omnibus baptismus: viris, mulieribus, pueris, infantibus . . . Quod autem Deus approbet baptismum parvulorum, hoc ostendit, quod Deus dat Spiritum S. sic baptizatis. Nam si hic Baptismus irritus esset, nullis daretur Spiritus Sanctus, nulli fierent salvi, denique nulla esset Ecclesia. Haec ratio bonas et pias mentes vel sola satis confirmare potest contra impias et fanaticas opiniones Anabaptistarum.

sicht ein so unermeßlicher Unterschied zwischen einem getauften und einem ungetauften Menschen, z. B. zwischen Saulus vor und nach seiner Taufe, daß man von ihrem Standpunkte aus nicht einsieht, warum Christus den Saulus auf dem Wege nach Damaskus durch innere Erleuchtung, und nicht durch äußere Besprengung, bekehrt hat? Von jedem Getauften wird als solchem vorausgesetzt, daß er durch die Taufe ein Wiedergeborener geworden ist und Jesum Christum angezogen hat. Die in den Ungetauften vorhandene gänzliche Unempfindlichkeit für das Heil wird durch die Taufe und die in ihr geschenkte Kraft des heiligen Geistes getilgt. Erst ein Getaufter ist befähigt, das Wort Gottes nicht bloß mit dem Ohre des Leibes zu vernehmen, sondern demselben mit glaubigem Herzen beizupflichten. Bleibt gleichwohl auch nach der Taufe, d. h. nach der Wiedergeburt, der Streit zwischen Fleisch und Geist in dem Personleben zurück; findet sich zwischen den Getauften selbst insofern ein sittlicher Unterschied, als der Eine schwach, der Andere stark im h. Geiste ist; ist bei manchen sogar die Bekehrung anscheinend noch gar nicht eingetreten: nichtsdestoweniger wohnt jedem Getauften die Taufgnade der Wiedergeburt als ein character indelebilis inne*).

Man hat gewiß nicht nur das Recht, sondern die Pflicht zu fragen, wie solche Bestimmungen in Betreff der Wirkungen der Taufe mit der evangelischen Lehre von den Wirkungen des Glaubens auch nur einigermaßen in Uebereinstimmung gebracht werden können? Wenn die Taufe unsere Wiedergeburt bewirkt; wenn der Taufakt den entscheidenden Wendepunkt in dem Heilsleben bildet; wenn der Sünder durch sie wie mit einem Schlage aus der Knechtschaft der Sünde in die Freiheit der Kinder Gottes versetzt wird: wie kann denn in diesem Falle der Glaube ausschließlich unser Heil bewirken, unsere Rechtfertigung vor Gott bedingen? Wenn die Taufe lediglich objectiv, ohne alles Zuthun von unserer Seite, das Heil begründet: wie soll denn der

*) Form. Conc. S. D., II, 67 sqq.: Ingens discrimen est inter homines baptizatos et non baptizatos. Cum enim . . . omnes, qui baptizati sunt, Christum induerint et revera sint renati: habent illi jam liberatum arbitrium, h. e. rursus liberati sunt, ut Christus testatatur (an welcher Stelle?).

Glaube dasselbe lediglich subjectiv, d. h. als unsere eigenste sittliche That, begründen?*) Der innere Widerspruch, welcher in der scholastischen Tauflehre noch mehr oder weniger verhüllt vorliegt, tritt in der Tauflehre der Concordienformel unverschleiert hervor. Das Princip der Selbstverantwortlichkeit des Subjects, der sittlichen Freiheit im Glauben, dieses Princip des Gewissens, auf welchem der Protestantismus überhaupt ruht, darf auch von der Concordienformel nicht ganz geopfert werden. Darum läßt sie beide Anschauungen: die römisch-vorreformatorische und die evangelisch-reformatorische neben einander stehen, ohne jenen wissenschaftlichen und sittlichen Instinkt, welcher ihre freilich schlechthinige Unverträglichkeit auf den ersten Augenblick hätte durchschauen müssen.

Auch die spätere, von der Concordienformel beherrschte, lutherische Dogmatik machte keinen Versuch, sich aus jenem Widerspruche herauszuarbeiten. Indem sie nach Luther's Vorgang das Taufwasser als „in das Wort Gottes gefaßtes Wasser" beschrieb, galt es ihr zugleich als ein Mittel und Werkzeug, um das Heil des Menschen, seine Wiedergeburt und seine Erneuerung, zu bewirken**). Der Einrede, daß das Vertrauen

*) Der Widerspruch zeigt sich am besten, wenn mit der eben citirten Stelle S. D. IV, 10 verglichen wird: Fides enim ... est divinum quoddam opus in nobis, quod nos immutat, ex Deo regenerat, veterem Adamum mortificat, et ex nobis plane alios homines (in corde, animo et omnibus viribus nostris) facit, et Spiritum Sanctum nobis confert.

**) J. Gerhard, loc. XXI, 7, 101 ff.: Cum enim baptismus non sit simpliciter aqua, sed aqua verbo Dei comprehensa, sanctificata ac unita, ideo non adhibetur eo fine, ut corporis sordes abluat ... sed est divinum et salutare medium atque organum, per quod tota sacrosancta Trinitas efficaciter ad salutem hominis operatur. Quamvis autem varii ac multiplices sint baptismi effectus, eos tamen omnes ... ad duo capita revocabimus, quod baptismus sit lavacrum 1) regenerationis et 2) renovationis. Vergl. Luther im kleinen Katechismus, IV, 2: Baptismus non est simpliciter aqua, sed est aqua divino mandato comprehensa et verbo Dei obsignata. Im größeren Katechismus sagt er IV, 17: Non tantum naturalis aqua sed etiam divina, coelestis, sancta et salutifera aqua, quocunque alio laudis titulo nobilitari potest, habenda et dicenda est. Hatte Luther ursprünglich in seiner Schrift: de captivitate babylonica den Glauben noch als wesentliches Erforderniß der Taufe geltend gemacht, so sagt er dagegen in seiner 1535 gehaltenen

sonach, anstatt an Gott allein, an ein äußeres Zeichen gebunden werde, sucht J. Gerhard durch die Bemerkung zu begegnen, daß das Taufwasser nicht die ursprüngliche, sondern nur die Mittelursache des Heils sei. Da es aber in seiner Verbindung mit dem Worte zu einem wirklichen Heilmittel wird, so sieht sich dieser Dogmatiker genöthigt, die Wirkung des h. Geistes mit dem Wasser der Taufe in eine Verbindung zu bringen, wie sie ohne Mitwirkung des Wassers nicht möglich ist. Und doch hätte Joh. 3, 6: „Was aus dem Geiste geboren ist, das ist Geist" ihn überzeugen können, daß lediglich der h. Geist, nicht aber das Wasser, nach dem Zeugnisse der Schrift wiedergebärende Kraft hat. Anstatt die symbolische Bedeutung des Wassers von der reellen Wirkung des h. Geistes zu unterscheiden, ließ man das irdische Element des Wassers, vermöge der sogenannten sacramentalen Vereinigung, bei der Recitation der Einsegnungsworte mit dem himmlischen Elemente des h. Geistes in der Taufhandlung sich verbinden, und auf diesem Wege den übernatürlichen Erfolg zu Stande kommen*).

Wer kann verkennen, daß die aus der alten Kirche hinübergekommene superstitiöse Anschauung von einer höheren Naturkraft des geweihten Taufwassers sich der lutherischen Tauflehre wieder bemächtigt hat? Erscheint das Wort Gottes auf evangelischem Standpunkte sonst als Erweckungsmittel des Glaubens und Werkzeug der Bekehrung vermittelst lebendiger Predigt: so erscheint es hier als statarische liturgische Formel, von der lebendigen

---

Taufpredigt über Matth. 3, 13—17: Taufe und Glauben solle man so weit scheiden, als Himmel und Erden! Vergl. mein Wesen des Protestant., I, 440 ff. Heppe (a. a. O., III, 97) sagt mit Beziehung auf Luther ganz richtig: „Die Lehre Luther's steht nicht nur mit den Bekenntnißschriften, sondern ebenso sehr mit den Erklärungen aller anderen Lehrer der altprotestantischen Kirche im entschiedensten Widerspruch".

*) Hollaz (examen, 1084 sqq.): Materia baptismi est duplex, terrestris et coelestis. Materia terrestris est aqua naturalis, pura, passim obvia, in usu legitimo constituta. — Materia coelestis baptismi analogice dicta est tota S. Trinitas, peculiariter et terminative Spiritus S. — Unio sacramentalis aquae in legitimo baptismi usu constitutae et verbi institutionis, gloriosum S. Trinitatis nomen complectentis, non est typica aut relativa, sed realis et exhibitiva, tum substantialem Dei triunius praesentiam, tum communicationem efficaciae supernaturalis inferens.

Predigt abgelöst, um in mysterischer Verbindung mit dem Wasser unverstanden dieselbe Wirkung auch auf Unwürdige zu äußern, welche es sonst nur verstanden auf Mündige äußerte. Wie hier das Aussprechen der Einsetzungsworte und die Untertauchung in oder die Besprengung mit Wasser auf einen Schlag bewirken soll, wozu es sonst erfahrungsgemäß angestrengter und andauernder sittlicher Arbeit bedarf: Das ist, was wir das Recht und die Pflicht haben, zu fragen. Wozu denn noch jene anstrengende Arbeit, wenn die Wiedergeburt aus dem alten in den neuen Menschen mit so leichter Mühe von Statten geht?

Und heißt eine solche Wirkung der Taufe voraussetzen, nicht so viel als die Taufformel in eine Zauberformel, das Taufwasser in ein magisches Fluidum verwandeln? Unzweifelhaft führt weder das Gewissen, noch die Schrift unsere Bekehrung auf die Recitation der Einsetzungsworte, auf die Besprengung mit dem Wasser der Taufe zurück. Nach ihrem Zeugnisse ist die Bekehrung das Werk der Selbstmittheilung des Personlebens Jesu Christi in Folge lebendiger Predigt, ist sie ein in's innerste Centrum des Selbstbewußtseins eindringender und die Kraft der sittlichen Selbstbestimmung auf's Höchste herausfordernder ethischer Vorgang. Allein die Abhängigkeit von der mittelalterlich-römischen Dogmatik, die daher fließende Neigung, das sacramentale Element auf Unkosten des ethischen Faktors zu bevorzugen, die Furcht vor den Consequenzen der ganzen Wahrheit, hat die herkömmliche (lutherische) Dogmatik verhindert, sich von dem tiefen Selbstwiderspruche zu befreien, in welchen ihre Tauflehre sie mit ihrer Glaubenslehre verwickelt.

§. 131. Noch in neuerer Zeit hat Heppe nachgewiesen, daß auch innerhalb des lutherischen Protestantismus es ursprünglich nicht an Versuchen fehlte, die Tauflehre in Uebereinstimmung mit der Lehre vom Glauben zu bringen. Hat doch Brenz in dem Catechismus illustratus das Taufwasser als ein Zeichen und Siegel der gegenwärtigen Gnade Gottes aufgefaßt, und sich gegen die Annahme einer magischen Wirksamkeit desselben mit großer Entschiedenheit ausgesprochen*). Hat doch auch Melanchthon, Die Tauflehre der Reformirten.

*) Cat. illustratus, 43: Baptismus est Sacramentum seu divinum signaculum, quo certo significat Deus Pater per Jesum Chri-

selbst noch in den späteren Ausgaben seiner Loci, die Taufe als ein Zeichen betrachtet, durch welches die göttliche Gnadenverheißung besiegelt werde, und so gar keinen Werth auf die „sacramentale“ Wirkung des Wassers gelegt, daß ihm die Einsetzungsworte mit ihrer, wenn ihnen Glauben geschenkt wird, Sündenvergebung zusichernden Kraft, auch in der Taufe Alles bedeuten*).

Mit der gewaltsamen Unterdrückung der melanchthon'schen Theologie verlor nun aber die ethische Auffassung der Taufwirkung in der Dogmatik lutherischerseits ihre Vertreter, und sah sich von jetzt an auf die Kreise des reformirten Protestantismus beschränkt. Kein Unbefangener wird Zwingli Unrecht geben, wenn er sagt, daß im Punkte der Taufe seit der Apostel Zeit alle Lehrer viel geirrt, dem Wasser Wirkungen zugeschrieben, die es nicht besitzt und das Wort Christi Joh. 3, 5 ausgelegt haben, wie es nicht ausgelegt werden darf. Mit Berufung auf das Wort Jesu Joh. 6, 47: Wer an mich glaubt, der hat das ewige

stum filium suum cum Spiritu S., quod sit ei, qui baptizatur, clemens Deus, ac remittat ipsi peccata et adoptet ipsum in filium ac haeredem omnium coelestium bonorum. — Eod. l., 56: Christus non collocavit fundamentum baptismi sui super certis literis, syllabis aut dictionibus, nec alligavit nos ad certa verba. Non enim instituit magiam, quae ad certam verborum formam et ritus alligata est, sed instituit coelestia sacramenta, quae constant sua ipsius sententia et voluntate, his vel illis verbis nobis significata. So sagt auch Bugenhagen in seinem Sermon von der Eigenschaft und Weise des Sacraments der Taufe, 1529: „Das Waßer ist nur ein äußerlich Zeichen und zeiget uns an unsichtige Dinge, auf daß der Mensch von einem sichtigen Dinge zu einem unsichtigen geführt werde. Um deswillen ist allda das Waßer und bedeutet die Gnade und Barmherzigkeit Gottes, die wir durch Christum haben und erlangen.“ Heppe a. a. O., III, 99 ff.

*) In der Ausgabe letzter Hand, 390 f., sagt er: Sic utendum est baptismo, ut postea in vita quotidie nos commonefaciat: Ecce hoc signo Deus testatus est, te receptum esse in gratia. Hoc testimonium non vult contemni. Quare credas, te vere receptum et hac fide eum invoces . . . Ut autem verba nobis proponunt promissionem et consolationem, ita vicissim postulant fidem et hanc obligationem, ut hunc verum Deum aeternum patrem Domini nostri Jesu Christi, et filium ejus et Spiritum S. agnoscimus. De hoc mutuo foedere dicitur, 1 Petri tertio. . . . Intelligit enim mutuam obligationem et mutuum foedus.

Leben, frägt er: ob denn die Seligkeit an die Taufe gebunden werden könne, wenn der Herr selbst sie an den Glauben gebunden habe? Mit aller Offenheit erklärt er, daß die Seligkeit von der äußeren Taufhandlung unabhängig sei, daß es in dieser Hinsicht auf die Taufe des heiligen Geistes ankomme, daß das alleinige Mittel zur Seligkeit der Glaube sei. Insofern hat ihm die äußere Taufhandlung lediglich die Bedeutung eines „Pflichtzeichens", d. h. sie verpflichtet denjenigen, welcher sich ihr unterzieht, zur Nachfolge Christi in der Kraft des Glaubens. Weder das Wasser, noch das Wort in der Taufe nehmen als solche die Sünde hinweg, die nur getilgt werden kann durch die Gnade Christi*).

Es darf nicht geläugnet werden, daß Zwingli hier auf dem Punkte war, in Ueberspannung des protestantischen Principes von der sittlichen Selbstverantwortlichkeit des Subjects, die objective Wirkung der Taufe allzu gering anzuschlagen und in ihr lediglich ein Zeichen dessen, was der Getaufte bewirken sollte, anstatt dessen, was in ihm durch Gottes Gnade bewirkt worden war, zu erblicken. Dennoch ist sein tapferer Widerstand gegen die herkömmliche superstitiöse Tauflehre, gegen die Vorstellung insbesondere, daß in dem noch bewußtlosen Kinde durch die Taufe Wiedergeburt hervorgebracht werde, aller Anerkennung werth**).

War doch die Vorstellung, daß das Wasser der Taufe die Sünden abwasche, auch mit der Centrallehre der Versöhnung unvereinbar, wonach allein dem Blute Christi die Kraft der Sündenvergebung innewohnt, und erklärt doch der Genfer Kate-

---

*) Hiernach definirt Zwingli die Taufe als „ein anheblich zeichen, damit wir uns in ein nüw leben gott pflichtend und deß ouch mit gemeinen christen zu einer kundschaft den wassertouf annemend." Sehr lesenswerth ist noch immer seine Hauptschrift, der wir obige Gedanken entnommen, „vom touf, vom widertouf und vom kindertouf" (Werke, II, 1, 230 ff.). In seinem Commentar in ep. ad Rom. (Opera IV, 2, 90) faßt er sie ähnlich, wie Brenz: ut testimonium sit baptisato per Christi sanguinem: abluta esse peccata contigisseque ei justitiam et remissionem peccatorum ex sola gratia, ex nullo opere aut merito.

**) In dieser Beziehung sagt er scharf und wahr (a. a. O., 238): „Christus Jesus, der ware sun Gottes . . . hat uns ouch hiermit alle usserliche rechtwerdung abgenommen, also daß uns uswendig gar nüts rein noch gerecht machen mag und deßhalb alle ceremonische ding, d. i. die usserlichen zünselwerk oder präng, abgethon."

chismus mit Recht: dieselbe entreiße dem Blute Christi die ihm gebührende Ehre.

Das ist vornämlich der Grund, weßhalb Calvin die Wassertaufe nur als ein Sinnbild und Pfand der durch das Blut Christi wirklich erworbenen Sündenvergebung betrachtet*). Die Wiedergeburt selbst entspringt nach Calvin aus dem Tode und der Auferstehung, d. h. den Hauptthatsachen des Personlebens Christi, und wird von ihm mit der Taufe nur insofern in Verbindung gebracht, als die vollkommene Taufe auf Seite des Täuflings Buße und Glauben voraussetzt. Die ethische Wirkung der Taufe geht also nach seiner Annahme nicht aus einer übernatürlichen Verbindung der Einsetzungsworte mit dem Taufwasser, sondern aus dem, in der Taufe durch den Trost der Sündenvergebung versiegelten, bußfertigen Glauben hervor**). In seinem „christlichen Unterrichte" schreibt Calvin der Taufe eine doppelte Wirkung, auf uns selbst und auf die Gemeinde, zu. Für uns ist sie ein Sinnbild unserer Reinigung von der Sünde, ein Vorbild unseres Absterbens und Auferstehens in Christo, ein Zeugniß unserer, das Heilsgut selbst in sich schließenden, Lebensgemeinschaft mit dem Herrn. Für die Gemeinde ist sie ein öffentliches Bekenntniß von Seite des Getauften, daß er ihr von nun an als ein lebendiges Glied angehören will***).

---

*) Catechismus Genevensis, 5, de Sacramentis: Hujus quidem purgationis fructum percipimus, quum sacro illo sanguine conscientias nostras Spiritus S. aspergit. Obsignationem vero in Sacramento habemus.

**) A. a. O.: Regeneratio autem unde? A morte Christi et resurrectione simul . . . quod autem reformamur in novam vitam ad obediendum Dei justitiae, id est resurrectionis beneficium. Quomodo per Baptismum nobis haec bona conferuntur? Quia nisi promissiones illic nobis oblatas respuendo infructuosas reddimus, vestimur Christo ejusque Spiritu donamur. Nobis vero quid agendum est, ut rite Baptismo utamur? Rectus Baptismi usus in fide et poenitentia situs est.

***) Inst. IV, 15, 1 sqq.: Hoc primum est . . .. ut symbolum sit nostrae purgationis et documentum vel . . . instar signati cujusdam diplomatis, quo nobis confirmet, peccata nostra omnia sic deleta . . . ne imputentur. . . . Alterum fructum affert, quia nostram in Christo mortificationem nobis ostendit et novam in eo vitam. . . . Postremo et hanc e Baptismo utilitatem fides nostra

Hatte Luther in augenblicklicher Zurückstellung der Centralwahrheit von der alleinigen Rechtfertigung durch den Glauben die Vollgültigkeit des Taufaktes auch bei gänzlichem Mangel des Glaubens behauptet, so zeigt sich Calvin insbesondere darin als einen unerschütterlichen Vertreter der Principien des Protestantismus, daß er die Wirkung der Taufe lediglich aus dem Glauben herleitet, und damit allen superstitiösen Vorstellungen von höheren Naturkräften des Taufwassers Thür und Thor schließt*). Der Mensch wird nach Calvin nicht durch die Taufe ein Christ; — das kann er nur durch die Kraft des heiligen Geistes mit Hülfe der Predigt des göttlichen Wortes werden; — sondern, weil er ein Christ ist, darum wird er getauft. Wer die Wirkungen der göttlichen Gnade an den äußern Taufakt knüpft, der begeht nach Calvin in Betreff der Wirksamkeit der göttlichen Heilsoffenbarung einen schweren Irrthum; er setzt voraus, daß die Verheißungen Gottes, um Geltung zu haben, elementarischer Nachhülfe bedürfen, während sie doch ihre Kraft in sich selbst tragen**). Ist aber die Möglichkeit der Heilserlangung nicht an die äußere Taufhandlung gebunden, dann kann dieselbe auch nicht schlechterdings noth-

accipit, quod certo nobis testificatur . . . nos sic ipsi Christo unitos, ut omnium ejus bonorum participes simus . . . Confessioni autem nostrae apud homines sic servit Baptismus, siquidem nota est, qua palam profitemur, nos populo Dei accenseri velle, qua testamur nos in unius Dei cultum, in unam religionem cum christianis omnibus consentire, qua denique fidem nostram publice affirmamus.

*) Inst. IV, 15, 15: Ceterum ex hoc sacramento, quemadmodum ex aliis omnibus, nihil assequimur, nisi quantum fide accipimus. Si fides desit, erit in testimonium ingratitudinis nostrae, quo rei coram Deo peragamur, quia promissioni illic datae increduli fuerimus.

**) A. a. O., 22: Jam visum est, fieri non levem injuriam Dei foederi, nisi in eo acquiescimus, acsi per se infirmum esset: quum ejus effectus neque a Baptismo, neque ab ullis accessionibus pendeat. Accedit postea sacramentum sigilli instar, non quod efficaciam Dei promissioni, quasi per se invalidae, conferat, sed eam duntaxat nobis confirmet. Unde sequitur, non ideo baptizari fidelium liberos, ut filii Dei tunc primum fiant, qui ante alieni fuerint ab Ecclesia, sed solenni potius signo ideo recipi in Ecclesiam, quia promissionis beneficio jam ante ad Christi corpus pertinebant.

wendig sein, dann sind die ungetauften Kinder nicht als solche verloren *).

Die Tauflehre Calvin's ist nach ihrem wesentlichen Inhalte in die meisten reformirten Symbole übergegangen. Der „Gallikana" zufolge hat die Taufhandlung den Zweck, durch eine äußere Abwaschung die durch Christi Blut in der Wirksamkeit seines Geistes geschehene innere zu versiegeln **). In Gemäßheit der „Helvetischen Confession" wird das Heilsgut der Sündenvergebung und Kindschaftsannahme durch die Taufe versiegelt, die innere Wiedergeburt und Erneuerung lediglich durch den h. Geist bewirkt ***). Die späteren reformirten Dogmatiker pflegen überdieß in Betreff der Taufe noch folgende Punkte besonders hervorzuheben: erstens, daß der äußere Taufakt als ein bloß sinnbildlicher und unterpfändlicher zu betrachten ist; zweitens, daß die innere Taufwirkung in der Zeit nicht mit der äußern Taufhandlung zusammenzufallen braucht, da die letztere nur ein sichtbares Siegel der ihr vorausgegangenen oder nachher erfolgenden Bekehrung sein soll; drittens, daß die Wiedergeburt nur ein Werk des h. Geistes und nicht des Wassers sein kann; viertens, daß nicht alle Getaufte, sondern nur die von Gott Erwählten wiedergeboren werden; fünftens, daß die äußere Taufhandlung zur Seligkeit nicht schlechthin nothwendig und Gott in den Er-

*) Ebend.: Proinde si in omittendo signo nec socordia est, nec contemptus, nec negligentia, tuti ab omni periculo sumus. XVI, 26: Tantum evincere sufficit, Baptismum non esse adeo necessarium, ut periisse protinus existimetur, cui ejus obtinendi adempta fuerit facultas. Atqui si eorum commento assentimur, eos omnes citra exceptionem damnabimus, quos a Baptismo casus aliquis prohibuerit, quantacunque alioqui fide praeditos, per quam Christus ipse possidetur.

**) Art. 28: Nous tenons, que l'eau estant un elément caduque ne laisse pas de nous testifier en vérité le lavement intérieur de notre âme au sang de Jésus Christ par l'efficace de son Esprit.

***) Art. 20: Obsignantur haec (beneficia) omnia baptismo. Nam intus regeneramur, purificamur et renovamur a Deo per Spiritum S.; foris autem accipimus obsignationem maximorum donorum in aqua, qua etiam maxima illa beneficia repraesentantur et veluti oculis nostris conspicienda proponuntur. Ideoque baptisamur . . . aqua visibili . . . gratia vero Dei haec animabus praestat, et quidem invisibiter vel spiritualiter.

weisen seiner Heilsgnade an die äußere sacramentale Handlung nicht gebunden; sechstens endlich, daß die Vorstellung von einer sogenannten sacramentalen Vereinigung des Wassers mit den Einsetzungsworten als eine superstitiöse zu verwerfen ist *).

§. 132. Je entschiedener nun aber geltend gemacht wird, daß die Taufe als solche die Bekehrung nicht wirke, sondern nur versiegle, und daß eine Taufe ohne entgegenkommenden Glauben von Seite des Täuflings keine vollkommene sein könne, um so entschiedener muß sich auch das Bedenken entgegendrängen: ob denn die Taufe unmündiger Kinder überhaupt in der Absicht des Erlösers gelegen, ob dieselbe nicht irriger- und mißbräuchlicher Weise kirchliche Gültigkeit erlangt habe?**) Auf die Frage: ob die Nothwendigkeit der Kindertaufe mit Gründen der h. Schrift sich erweisen lasse, antwortet selbst ein unbedingter Verfechter derselben, der sich seltsamer Weise dabei auf ein „schriftgemäßes Sacramentsbewußtsein" beruft, es sei nicht möglich dafür, daß schon von den Aposteln Kinder getauft worden seien, einen historischen Beweis zu führen***). Wie wenig aus Stellen, in welchen von der Taufe ganzer Familien die Rede ist†), auf das Mitgetauftwordensein Unmündiger geschlossen werden darf, geht schon daraus hervor, daß die Apostel von einer anderen, als mit Buße und Herzenserneuerung verbundenen, Taufe gar nichts wissen. Das Problem der Kindertaufe.

---

*) Heidegger a. a. O., 223: Baptismus est Sacramentum regenerationis, quo per aspersionem et ablutionem aquae omnibus et singulis Dei foederatis interna ablutio a peccatis per sanguinem et Spiritum Christi declaratur et obsignatur. Als materia ex qua (externa) der Taufe wird dabei das Wasser, als materia circa quam (interna) das Blut Christi, die Wiedergeburt, und die innige Vereinigung mit Christo (unio nostri cum Christo arctissima) bestimmt. Daher Wendelinus (a. a. O., 436): Aqua significat sanguinem Christi. Gegen die Lutheraner: Baptismus est lavacrum regenerationis sacramentali locutione, non quod inchoet externa illa actio adspersionis aquae et pronunciationis verborum, sed quod significet et obsignet regenerationem.

**) In einer durch Unbefangenheit sich erfreulich auszeichnenden Weise hat dieses Problem neulich auch Köstlin (a. a. O., 314 ff.) besprochen.

***) Höfling a. a. O., I, 99.

†) Apostelg. 16, 15. 30 ff.; 18, 8; 1 Kor. 1, 16.

Nur so viel ist richtig, daß kein ausdrückliches biblisches Verbot gegen die Kindertaufe vorhanden ist.

Demgemäß kann der Streit sich nur um die Frage drehen, ob dieselbe aus innern Gründen zulässig und zweckmäßig sei? In dieser Beziehung hat schon Neander treffend bemerkt, daß die Stelle (1. Kor. 7, 14), aus welcher der Nichtgebrauch der Kindertaufe zur Zeit des Apostels augenscheinlich erhellt, weil die Kinder, die es schon wären durch die Taufe, nicht erst geheiligt werden müßten durch die christliche Gemeinschaft, den idealen Grund für die Kindertaufe enthalte *). Nur hätte man niemals von einer unbedingten Pflicht der Kindertaufe reden, noch weniger diejenigen, welche dieser angeblichen Pflicht nicht nachkommen, verdammen, am allerwenigsten die Kinder, an welchen ohne ihre Schuld die Taufe nicht vollzogen worden ist, für ewig verloren erklären sollen **). Unstreitig ist die Kindertaufe erst von dem Augenblicke an in der Kirche als allgemein verbindlich betrachtet worden, von welchem an der Taufe als solcher die Kraft der Sündenvergebung und Wiedergeburt zugeschrieben wurde. Darin zeigt sich in der Tauflehre Tertullian's noch ein tüchtiger ethischer Kern, daß er sich eine, an bewußtlosen Personen vollzogene, Taufe nicht als eine wirksame zu denken vermag, und, wenn er auch in seiner etwas schroffen Verwerfung der Kindertaufe irregeht, so hat er doch vollkommen Recht, wenn er von dem Täufling Erkenntniß Christi fordert ***).

Daß Cyprian, der erste Begründer einer ins Magische hinüberspielenden Sacramentslehre und des hierarchischen Kirchenthums, auch zuerst die Nothwendigkeit der Kindertaufe zur Seligkeit auf's Nachdrücklichste behauptet †), ist ein deutlicher Beweis von dem engen Zusammenhange, in welchem der Sacramentarismus

---

*) Dogmengeschichte, I, 242.

**) Vergl. Art. 9 der Augustana.

***) De baptismo, 18: Itaque quo cujusque personae conditione ac dispositione, etiam aetate, cunctatio baptismi utilior est, praecipue tamen circa parvulos . . . veniant, dum adolescunt; veniant, dum discunt, dum, quo veniant, docentur; fiant Christiani, dum Christum nosse potuerint.

†) Cyprian, ep. 60, ad Fidum. Auch Origenes, hom. 8 in Levit. und hom. 14 in Luc., theilt eigenthümlicher Weise dieselbe Ansicht.

mit dem Hierarchismus steht*). Zwar noch im vierten Jahrhundert war in Gregor von Nazianz das ethische Interesse kräftig genug, um ihm den Wunsch an die Hand zu geben, daß die Taufe wenigstens bis in das dritte Jahr eines gesunden Kindes aufgeschoben werden möchte, damit demselben doch etwas von den Einsetzungsworten vernehmlich sein möchte**). Wie begreiflich dagegen, daß Augustinus, dem Alles daran liegen mußte, die das Subject vergiftende und verdammende Erbsünde aus jenem sobald wie möglich hinwegzuschaffen, auch mit allem Eifer die Kindertaufe forderte***).

Allein diese eifrige Befürwortung der Kindertaufe veranlaßte den Augustinus zugleich zur Aufstellung einer besonders kühnen Vermuthung. Daß die Heilserwerbung möglich sei ohne Glauben: Das konnte ein Mann von dem Scharfsinne des Augustinus keineswegs zugeben. Ein solches Zugeständniß hätte das Christenthum wieder auf die Stufe des Judenthums, die christliche Taufe auf die Linie eines alttestamentlichen Bundeszeichens, wie die Beschneidung, zurückgeführt. Sollte die Kindertaufe eine vollkommene Taufe sein, so mußte auch der unmündige Täufling durch Glauben in den Heilsbesitz gelangen, und Augustinus ist daher kühn genug zu behaupten, daß der unmündige Täufling glauben könne. Woher kommt nun aber nach Augustinus demselben der heilvermittelnde Glaube? Nur mit Hülfe einer gewissens- und schriftwidrigen Depotenzirung des Glaubensbegriffes vermochte Augustinus seiner Ansicht von dem Taufglauben der Unmündigen einigen Schein zu verleihen.

---

*) Cyprian a. a. O.: Si etiam gravissimis delictoribus . . . remissio peccatorum datur et a baptismo atque a gratia nemo prohibetur, quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiqua prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non propria, sed aliena peccata.

**) Ullmann, Gregor von Nazianz, 466 f. Vergl. oratio 40 bei Gregor.

***) Besonders lehrreich ist das Schreiben des Augustinus in Betreff der Kindertaufe an Bonifacius (ep. 98, 6): Ego nolo te fallat, ut existimes reatus vinculum ex Adam tractum aliter non posse disrumpi, nisi parvuli ad percipiendam Christi gratiam a parentibus offerantur.

Wie wir wissen, so ist der Glaube seinem wahren Wesen nach das Persönlichste was es in dem Menschen giebt, die innerste, aus dem Subjecte selbst hervorgegangene, Personbeschaffenheit in ihrem Verhältnisse zu Gott. Eben darum kann es unmöglich außerhalb des Subjectes etwas geben, was für den Glauben desselben stellvertretend sein kann. So wenig Einer an der Stelle des Anderen selig werden kann, ebensowenig kann Einer an der Stelle des Anderen glauben. Gleichwohl stützt Augustinus seine Tauflehre auf die Fiktion eines stellvertretenden Glaubens. Der Irrthum in seiner Erbsündenlehre erzeugt den Irrthum in seiner Tauflehre. Wie der Mensch nach seiner Ansicht in Folge fremder Sünde verdammt wird: so wird er in Folge fremden Glaubens selig. Wie die Sünde der Eltern auf das Kind, diesem unbewußt, durch die natürliche Zeugung verpflanzt wird: so wird der heilige Geist der Eltern durch übernatürliche Zeugung vermittelst der Taufe auf dasselbe übergetragen *). Daß die Wirkungen des h. Geistes nicht magischer Art, sondern auf den ethischen Mittelpunkt der Persönlichkeit gerichtet sind, und daher nur innerhalb der Region des bewußten und sittlich selbstverantwortlichen Geistlebens zur Erscheinung kommen können: Das läßt Augustinus völlig unberücksichtigt.

Aber nicht nur der stellvertretende Glaube der Eltern, sondern auch derjenige der ganzen Kirche, soll für den noch mangelnden der Kinder vikariren können. Wenn nach der apostolischen Lehre die Bekehrung einen Menschen der Taufe, und damit der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft, würdig macht, begegnen wir bei Augustinus gerade der entgegengesetzten Ansicht, daß der unbekehrte Mensch durch die Kirche, in die er aufgenommen wird, zur Taufe befähigt und geheiligt wird, selbst ohne auch nur ein Bewußtsein von dem ihn heiligenden Geiste zu besitzen. Wer getauft

*) Ep. 98, 2: Regeneratio Spiritus in majoribus offerentibus et parvulo oblato renatoque communis est: ideo per hanc societatem unius ejusdemque Spiritus prodest offerentium voluntas parvulo oblato . . . Potest enim et in hoc et in illo homine esse unus Spiritus S., etiamsi invicem nesciant, per quem sit utriusque gratia communis . . . Ac per hoc potest parvulus semel ex parentum carne generatus Dei Spiritu regenerari, ut ex illis obligatio contracta solvatur.

wird, der wird geheiligt, weil er aufgenommen wird in eine mit Heilskräften erfüllte Gemeinschaft*).

Nicht etwa, als hätte Augustinus sich die heiligende Wirkung der Taufe hiebei irgendwie als eine ethische gedacht. Seine Meinung ist vielmehr, daß den Kindern die Taufe als ein Schutzmittel gegen die Mächte der Finsterniß diene, und dieser Zweck wird erreicht, sobald der Taufgnade nur nicht durch Unglauben ein Widerstand entgegengesetzt wird. In welcher günstigen Lage befindet sich nun aber hier das unmündige Kind gegenüber dem mündigen Täufling! Weil es nicht eigentlich glauben kann, so kann es auch nicht eigentlich ungläubig werden**).

Wenn es sich nun so verhält; wenn für den noch mangelnden Glauben des Kindes der Glaube der Eltern und gesammten Kirche einsteht, oder wenn in dem Kinde die Eltern und die Kirche glauben; wenn deßhalb, weil das Kind den Wirkungen der Taufe keinen Widerstand entgegenzusetzen vermag, die Tilgung der Folgen der Erbsünde durch die Taufe bei ihm noch auf kein Hinderniß stößt: würden sich denn die Eltern nicht der schwersten Verantwortlichkeit schuldig machen, so wie sie es versäumten, ihre

---

*) Ep. 98, 5: Offeruntur parvuli ad percipiendam spiritalem gratiam non tam ab eis, quorum gestantur manibus . . , quam ab universa societate sanctorum atque fidelium . . . Tota hoc ergo mater Ecclesia, quae in sanctis est, facit, quia tota omnes, tota singulos parit. Ebendaselbst, 10: Itaque parvulum, etsi nondum fides illa, quae in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum fidelem facit. Nam sicut „credere“ respondetur, ita etiam fidelis vocatur, non rem ipsa mente annuendo, sed ipsius rei sacramentum percipiendo. Cum autem homo sapere coeperit, non illud sacramentum repetet, sed intelliget ejusque veritati consona etiam voluntate cooptabitur.

**) Eb. 10: Hoc (i. e. intelligere) quamdiu non potest, valebit sacramentum ad ejus tutelam adversus contrarias potestates et tantum valebit, ut, si ante rationis usum ex hac vita emigraverit, per ipsum sacramentum commendante Ecclesiae caritate ab illa condemnatione, qua . . . intravit in mundum, Christiano adjutorio liberetur. Hoc qui non credit (der Glaube ist hier augenscheinlich als fides quae creditur gefaßt) et fieri non posse arbitratur, profecto infidelis est, etsi habeat fidei sacramentum, longeque melior est illo parvulus, qui etiam si fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum ejus salubriter percipit.

Kinder auf eine so bequeme Art von der sonst unausweichlichen ewigen Verdammniß zu befreien? Daß bei der mit jedem Jahrhundert sich steigernden Ehrfurcht vor der göttlichen Autorität und Gewalt der Kirche die Ueberzeugung von der stellvertretenden Kraft ihres Glaubens sich ebenfalls steigerte, darüber werden wir uns nicht verwundern. Und so dachte man sich denn in dem Täufling Beides wirksam: den wunderbaren Segen der ihn im Glauben stellvertretenden Kirche, und die verborgen wirkende Kraft der auf übernatürlichem Wege von ihm empfangenen Taufgnade, von der ein ethischer Ursprung freilich eben so wenig nachweisbar war, als eine ethische Wirkung *).

Das Problem der Kindtaufe mußte im Reformationszeitalter um so nothwendiger aufs Neue zur Sprache kommen, als es sich dabei entschiedener als irgendwo um die Tragweite der Rechtfertigungslehre handelte. Nachdem eine, vor keinen Consequenzen zurückschreckende, Partei die Kindertaufe ohne Weiteres verworfen und den vollbewußten Glauben als unerläßliche Bedingung für die Vornahme der Taufhandlung geltend gemacht hatte, konnten die Reformatoren einer genaueren Prüfung desselben unmöglich länger ausweichen**). Melanchthon war durch die von den Zwickauer Anabaptisten gegen die Kindertaufe erhobenen Einreden so sehr in Verwirrung gebracht worden, daß er erklärte: es liege an dem Artikel von der Kindertaufe überhaupt nicht viel, und es für das Räthlichste hielt, nicht weiter darüber zu verhandeln***). Selbst Luther, obwohl er Melanchthon's Schwäche in diesem Punkte tadelte, sah sich außer Stand, mit den Principien der Reformation etwas gegen die Wiedertäufer auszurichten. Blieb ihm doch kein anderer Ausweg übrig, als sich mit Augustinus auf die Fiktion von dem fremden Glauben der Kinder, und mit den römischen Theologen auf die Tradition, d. h. den Consensus der ganzen Kirche, zu stützen. Die Schriftstelle 1 Kor. 7, 14, auf die

*) Petrus Lombardus (sent. IV, 4): Quidam putant, gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in baptismo dari in munere, non in usu, ut, cum ad majorem venerint aetatem, ex munere sortiantur usum, nisi per liberum arbitrium usum muneris extinguant peccando . . .

**) Vergl. mein Wesen des Protestantismus, I, 453 ff.

***) Corpus Reform., I, 534 sqq.

er sich berief, war unglücklicherweise gerade diejenige, von welcher Neander richtig bemerkt, daß sie gegen den Gebrauch der Kindertaufe im apostolischen Zeitalter Zeugniß ablegt *).

Der gewichtigste Einwurf gegen die Kindertaufe ist unstreitig in der Thatsache enthalten, daß unmündige Kinder nicht nur noch nicht fähig sind, zu glauben, sondern überhaupt auch noch kein Bewußtsein von dem, was in der Taufhandlung mit ihnen vorgeht, haben können. Erfordert denn, kann man mit vielem Anscheine von Berechtigung fragen, nicht ein so bedeutungsvoller Akt, wie die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft und die Uebernahme aller damit verbundenen Pflichten, von dem, welchen er betrifft, ein möglichst hohes Maaß geistiger Klarheit und sittlicher Energie? Verträgt es sich mit der Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, einem Menschen alle Güter der Rechtfertigung zuzusichern, ohne von seiner Seite ihrer Grundbedingung sicher zu sein, des Glaubens? Gewiß sind diesen Einreden gegenüber alle Fiktionen, welche Wirkungen der Taufe an sich voraussetzen, unbedingt aufzugeben.

Wenn irgend ein Satz in der Dogmatik feststeht, so ist es der, daß der persönlich-selbstbewußte Geist Gottes nur auf den persönlich-selbstbewußten Geist des Menschen erlösend wirkt, daß bloße Naturwirkungen niemals Heilswirkungen werden können. Käme das Heil auch nur möglicherweise auf dem Wege eines

*) De Wette, Luther's Briefe, II, 126 f.: Si nihil excitant quam illud: qui crediderit et baptisatus fuerit, salvus erit et quod parvuli per se non credant: prorsus me nihil moverit. Quomodo enim probabunt: eos non credere? . . . Hac ratione quot horis et non Christiani erimus, dum dormimus et alia facimus? Annon ergo eodem modo potest Deus toto infantiae tempore ceu continuo somno fidem in illis servare? . . . Nihil est reliquum prorsus nisi fides aliena, quam si statuere non possumus, nihil disputandum est, sed simpliciter damnandus baptismus parvulorum. Tu dicis: infirma esse exempla fidei alienae? Ego nihil firmius esse dico. . . . Fides aliena quicquid possit, non est disputandum, cum omnia sint possibilia credenti! . . , Ego vero video id singulari miraculo Dei factum, ut solus hic articulus de parvulis baptisandis nunquam fuerit negatus ne ab haereticis quidem, adeo nulla est confessio illius in oppositum, sed e contra totius orbis confessio constans et una ad propositum.

Naturprocesses zu Stande, so hätte es mit der Selbstverantwortlichkeit des Menschen auf dem Heilsgebiete ein Ende.

Aus diesem Grunde sind wir genöthigt, den Gegnern der Kindertaufe ohne allen Vorbehalt einzuräumen, daß auf das bewußtlose neugeborne Kind bei der Taufhandlung gar keine Wirkung, weder vermittelst des Wassers, noch vermittelst des Wortes, noch vermittelst des h. Geistes, ausgeübt wird, wie denn auch kein Kind von sich aus ein Bewußtsein davon hat, daß es getauft, oder gar daß es bei der Taufe wiedergeboren worden sei*). Insbesondere ist alles Ernstes die Vorstellung zurückzuweisen, daß vermittelst des Taufaktes unbewußt ein Geisteskeim in das Innere des Kindes gesenkt, oder ein unbewußter Glaube in ihm hervorgebracht werde, welcher sich später zum Bewußtsein entfalte**). Bei der Taufe

*) Wenn Ebrard (christl. Dogm., II, 613 f.) in seinen schätzenswerthen Ausführungen gegen die magische Wirkung des Taufakts dennoch meint: „heiligende Einflüsse auf das noch unbewußte Naturleben" seien möglich, und dann an den psychischen Eindruck der Mutter durch ihren Blick, an den Eindruck des Hausgottesdienstes u. s. w. erinnert: so übersieht er dabei, daß jeder psychische Eindruck auch schon eine psychische Empfänglichkeit, d. h. ein theilweises Aufgeschlossensein des Selbstbewußtseins voraussetzt, während das letztere bei dem neugebornen Täufling noch völlig schlummert.

**) Ebrard a. a. O., 613, sagt sehr richtig: „Wiedergeburt auf bewußtlosem Wege ist nicht möglich; Christus hält nicht anders seinen Einzug in unser Sein, als auf dem Wege des Lichts und die Erfahrung bezeugt, daß .. das getaufte Kind genau ebenso, wie das ungetaufte die Sünde . . . erbt . . . vor Allem den allgemeinen Trieb der Selbstsucht . . . und daß es von der Knechtschaft dieser. . . nur auf dem Wege der bewußten Buße und Bekehrung frei zu werden vermag." Wir verwerfen daher Sätze, wie die der lutherischen Dogmatiker (J. Gerhard, Loc. th., XXI, 8, 196): Infantes sunt baptizandi, ut fidem . . . consequantur, und selbst die, wenn auch vorsichtigeren, der reformirten Dogmatiker (Wendelin a. a. O., I, 22, 489 f.): Infantes sunt capaces Spiritus S. et rei per baptismum signatae, nempe purgationis a peccatis per Christi sanguinem, oder: Etiamsi ea ratione iisque mediis non regenerantur infantes, quibus adulti regenerantur, tamen regeneratio ipsorum Spiritui S. impossibilis non est, etsi modus . . a nobis investigari non potest. Quenstedt hat in sein systema (IV, 5, 8) einen besonderen Excursus über die Frage: an per baptismum fides in infantibus accendatur et infantes baptizati vere credant, aufgenommen, und er will

eines neugebornen Kindes wird eine Wirkung nur auf diejenigen Erwachsenen, welche das Kind zur Taufe darbringen, ausgeübt, und diese kann lediglich darin bestehen, daß dieselben, d. h. einerseits die Eltern und Taufpathen, welchen der Täufling durch Bande der natürlichen Liebe angehört, andererseits die Vertreter der kirchlichen Gemeinschaft, welche das Band der christlichen Liebe mit ihm verknüpft, sich verpflichten, das Kind, der ihm in der Taufe verliehenen Gnadenversicherung gemäß, im christlichen Glauben zu erziehen.

---

insofern auf die seit Augustinus hergebrachten Fiktionen verzichten, als er erklärt, es handle sich dabei non de fide ecclesiae, aut parentum, de potentia fidei, semine fidei, fide aequivoca, fide potentiali, de analogo fidei etc., sed de fide vera, salvifica, actuali. Mit unerschütterlichem Muthe stellt er den Satz auf: Per Baptismum et in Baptismo Spiritus S. fidem veram, salvificam, vivificam et actualem accendit in infantibus, unde et infantes baptizati vere credunt. Der Schriftbeweis wird aus Matth. 18, 6; Mark. 9, 42; Mark. 10, 14 f. und Luk. 18, 15 f. geführt, jedoch bei den ersteren zwei Stellen übersehen, daß dort wahrscheinlich gar nicht von Kindern, in diesem Falle aber von bereits herangereiften die Rede ist, bei den beiden letzteren unbeachtet gelassen, daß nicht die Nothwendigkeit der Taufe, sondern nur die Angehörigkeit zum Reiche Gottes von den Kindern ausgesagt wird. Was soll man aber von einem Schriftbeweise halten, der aus Matth. 18, 10 ab angelorum custodia, qui vero non nisi credentium ministri sunt, oder aus Ps. 8, 3 ex quorum ore egreditur laus et praeconium Dei, illi vera, actuali et salvifica fide praediti sunt, auf die Aktualität des Glaubens der Säuglinge schließt! Auf den Einwurf, daß der Glaube nach Röm. 10, 17 lediglich aus der Predigt komme, entgegnet Quenstedt: auch per verbum visibile, das Sacrament, als ob das Neue Testament ein verbum visibile kennte! Aber „infantes non habent sensum fidei:" das beweise nur die Abwesenheit der fides reflexa, aber nicht der fides, ut ita dicam, directa. Auch aus der Bewegung des Johannes (Luk. 1, 44) im Mutterschooße ward die Möglichkeit des Glaubens für einen Embryo bewiesen: Motus ille Johanneus probat manifeste, infantes esse capaces fidei actualis (!). Zum Beweise dafür, was in jener Zeit aus dem articulus stantis et cadentis ecclesiae der lutherischen Dogmatik geworden war, dient, daß ein Kapuziner (Valerianus Magnus, in judicio de Acatholicorum et Catholicorum regula credendi, I, 89) den Satz: neminem salvari posse sine fide reflexa gegen die Lutheraner vertheidigte, und der superstitiöseste aller reformirten Theologen, G. Voëtius (Sel. Dis., II, 434), ebenfalls gegen die Lutheraner darauf drang: extraordinarium et miraculosum Johannis B. motum ad hanc rem nihil facere.

Und hier ist nun der Ort, an welchem es uns möglich wird, aus der Wirkung der Taufe selbst die Kindertaufe zu rechtfertigen.

Die Wirkung der Taufe.

§. 133. Wenn die, schon in den Vorstellungskreis der ältesten Kirche eingedrungene, Voraussetzung von einer Seligkeitswirkung der Taufe als solcher zu allen Zeiten auf Widerspruch gestoßen ist, so war das eine natürliche Folge des auch in den Zeiten des äußerlichsten Kirchenthums innerhalb der Christenheit niemals ganz erstorbenen innern Glaubenslebens. Daß daneben auch spiritualistische Schwärmerei sich gegen das Institut der Taufe selbst erhob, davon lag der Grund in dem unvermeidlich gewordenen Gegensatze gegen das Gesetzeswesen und den Geistesdruck des äußern Kirchenthums. Der Widerspruch, den gnostisirende Sekten bis ins Mittelalter gegen die kirchliche Taufe erhoben, beruhte in der Regel auf einer Mißachtung der kirchlichen Gemeinschaft überhaupt, von welcher man entweder ohne Weiteres nichts wissen, dagegen jedes Individuum dem freien Triebe des Geistes, d. h. seiner frommen Subjectivität, überlassen, oder welche man nach dem Vorgange der Donatisten nur als eine schlechthin reine Gemeinschaft von Wiedergebornen gelten lassen wollte. Die letztere Ansicht führte zu einer dergestalt gespannten Ueberschätzung des äußern Taufaktes, den man in seiner von der allgemeinen Kirche dargereichten Form verwarf, daß man die aus jener übergetretenen Glieder gar nicht als getauft betrachtete und eine Wiedertaufe mit ihnen anordnete *).

*) Von den ersten Taufgegnern, der gnostischen Secte der Cajaner, giebt uns Tertullian, de baptismo, 1, Nachricht: Atque adeo nuper conversata istic quaedam de Gajano haeresi vipera venenatissima doctrina sua plerosque rapuit, inprimis baptismum destruens. 13. Dicunt: baptismus non est necessarius quibus fides satis est; nam et Abraham nullius aquae nisi fidei sacramento deo placuit. 14. Sed de ipso apostolo revolvunt, quod dixerit (1 Cor. 1, 17): Non enim me ad tinguendum Christus misit. In der ersten Hälfte des eilften Jahrhunderts lehrten die manichäischen Secten in Aquitanien und Orleans: in baptismo nullam esse scelerum ablutionem, in Arras waren sie in dem Ruf: illos s. baptismatis mysterium penitus abhorrere. Sie selbst erklärten: Servata . . justitia nullum opus esse baptismi, praevaricata ista, baptismum ad nullam perficere salutem. Haec est nostrae justificationis summa, ad quam nihil est, quod baptismi usus superaddere possit, cum omnis apostolica et evangelica institutio

Nach diesen Vorgängen kann es nicht befremden, daß auch innerhalb des Protestantismus eine Richtung sich hervorthat, welche, das mit der hergebrachten Taufpraxis überlieferte superstitiöse Element auszurotten, aufs Eifrigste sich beflissen zeigte. Ließ sich doch F. Socinus soweit führen, daß er sogar die Allgemeinheit des Taufauftrages Christi bestritt*); wiewohl er den Vorwurf, daß er die Taufe abschaffen wolle, nachdrücklich von sich abwehrte, und dieselbe zwar für einen von Christo nicht anbefohlenen, darum zur Seligkeit nicht nothwendigen, im Uebrigen aber frommen, in Uebereinstimmung mit dem kirchlichen Herkommen fortzuführenden, Gebrauch erklärte**). Daher legt auch der Rakauer Katechismus der Taufe die Bedeutung eines feierlichen Weiheaktes bei, vermöge dessen der Täufling der Kirche einverleibt wird, der Welt entsagt und sich zu einem neuen Leben im Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes verpflichtet. Freilich konnte ein solcher an unmündigen Kindern nicht mit gutem Gewissen vorgenommen werden, weßhalb auch die Kindertaufe in jenem Katechismus nicht Anerkennung, nur Duldung, findet, und

---

hujusmodi fine claudatur. Zur Gerechtigkeit rechneten sie das mundum relinquere, carnem a concupiscentiis fraenare, de laboribus manuum suarum victum parare, nulli laesionem quaerere, charitatem cunctis, quos zelus hujus nostri propositi teneat, exhibere. Gieseler, Kirchengeschichte, II, 1, 353 ff.

*) Auch in der Stelle Matth. 28, 19 f. wollte er vermöge einer äußerst gezwungenen Auslegung den Sinn finden (Opera I, 713, de Baptismo aquae disp.): Christum apostolis suis non praecepisse, ut in nomen Patris et Filii et Spiritus S. aqua baptizarent et propterea in loco (Matth. 28, 19) non fuisse de aquae baptismo actum. Er ging dabei von der Voraussetzung aus (a. a. O., I, 735): quod, cum Christi disciplina tota spiritualis sit et interiorem hominem respiciat ac propterea in universum ab externis iisque certis et constitutis ritibus tantum non abhorreat, ea solum externa facta omnino requirens, quae ab interiore novo homine necessario proficiscuntur, nullus ejusmodi ritus Christi ecclesiae praescriptus censeri debet, qui apertissimis verbis . . . institutus et perpetuo servandus traditus non fuerit. Quod de aquae baptismo nequaquam dici posse.

**) A. a. O., I, 736: Etsi ea de re nullum expressum et perpetuum mandatum exstat, Apostolos tamen, qui id facere consueverunt, imitari debet, praesertim cum ab universa Ecclesia eum morem receptum ac perpetuo usu comprobatum fuisse, aut constet, aut certe admodum credibile videatur.

derselbe gegen die Annahme, daß die Taufhandlung Wiedergeburt bewirke, sich aufs Stärkste ausläßt*). Die Arminianer stellten die Dignität der Taufe schon höher. Während sie gegen die Annahme einer wiedergebärenden Kraft derselben sich mit aller Entschiedenheit erklärten, und Limborch treffend bemerkte, daß in diesem Falle Christus eben so sehr einen Jeden hätte taufen als unterrichten müssen, Paulus aber (1 Kor. 1, 17) unmöglich hätte behaupten können, er sei nicht gesandt zu taufen**): so anerkannten sie dagegen die Nothwendigkeit der Taufe, als eines Auftrages Christi, unumwunden, ohne jedoch die Kindertaufe für mehr als einen erlaubten Ritus zu halten***), dessen unbedingte Verwerfung von Seite der Anabaptisten sie übrigens ebenfalls für verwerflich hielten†).

So hatten ansehnliche Parteien innerhalb des Protestantismus sich gegen die Mängel der hergebrachten Tauflehre zu ver-

*) Sect. 6, c. 3, de baptismo aquae. Gleich in der ersten Frage wird die Taufe beschrieben als ritus initiationis, quo homines, agnita Christi doctrina et suscepta in eum fide, Christo auctorantur et discipulis ejus seu Ecclesiae inseruntur, renuntiantes mundo et moribus erroribusque ejus, profitentes vero, se Patrem et Filium et Spiritum S. pro unico duce et magistros religionis totiusque vitae et conversationis suae habituros esse. . . . Auf die Frage, ob die Taufe die Wiedergeburt bewirke, erwiedert der Kat.: Regeneratio est rationis et voluntatis nostrae transmutatio . . . ejusmodi transformatio in infantibus locum habere nequit, qui ignorant, quae dextra et sinistra sit, nedum ut res tanti momenti in eos cadat. Die Kindertaufe war daher folgerichtig zu verwerfen: quem tamen errorem adeo inveteratum et pervulgatum, praesertim circa rem ritualem, Christiana charitas tolerare suadet in iis, qui ceteroquin pie vivant et alios qui huic errori renuntiarunt non insectentur, donec veritas magis magisque patescat. Immer noch ein edlerer Beweggrund für die Beibehaltung eines angeblichen Irrthums, als wenn Verächter der Kindertaufe (vergl. Strauß, der christl. Glaube, II, 558) nur „mit Rücksicht auf die bürgerlichen und socialen Inconvenienzen, welche dem Kinde aus dem Nichtgetauftwerden erwachsen dürften", ihre Kinder taufen lassen.

**) Theol. christ., V, 68, 10.

***) Ebendaselbst, 15 ff.: Eum necessarium neutiquam credimus 1) quia nullum illius exstat in Scriptura mandatum; 2) nullum exemplum. unde indubitato constet ab Apostolis infantem ullum fuisse baptizatum, ex Scriptura produci potest; 3) nullum exstitit concilium ante saeculum quartum, in quo Paedobaptismi necessitas adserta legitur.

†) Ebendaselbst, 19: Anabaptistae . . . in alteram partem peccant et definiunt quod Scriptura indefinitum reliquit.

schiedenen Zeiten erklärt. Die Unhaltbarkeit derselben hat sich aber am augenscheinlichsten nach dem Sturze des orthodoxen Systems im vorigen Jahrhundert erwiesen. Sah doch der Supranaturalismus sich veranlaßt, „bei der rührenden Deutlichkeit", welche dieses Sacrament habe, sich völlig zu beruhigen, und vermochte er doch nicht zu begreifen, „wie man über das Geistige und Himmlische, welches dadurch mitgetheilt werden solle", jemals habe in Streit gerathen können. Da es ihm als eine ausgemachte Sache galt, daß die sogenannte materia coelestis weder in der Dreieinigkeit, noch in dem Blute Christi, noch in dem h. Geiste, noch in dem Worte Gottes bestehen könne, so erblickte er in der Taufe am liebsten ein feierliches Bekenntniß zu der Religion, die Christus und seine Apostel gelehrt haben, mit welchem eine Theilnehmung an der Gnade Gottes, d. h. an den Rechten und Wohlthaten des Christenthums, verbunden sei. Und wie verschwinden auf diesem Standpunkte die Schwierigkeiten der Kindertaufe! Weßhalb sollten denn jene „Rechte und Wohlthaten", namentlich so fern sie in „äußerlich damit verbundenen Vorzügen" bestehen, nicht schon den Kindern zugewendet werden?*) Sogar für einen Storr ist die Taufe nichts Anderes als eine Weihe des Täuflings für Gott oder zur Verehrung Gottes, welche mit der Uebernahme dieser Pflicht das Recht zusichert, „von Gott seinen Schutz und seine Wohlthaten zu erwarten"**).

Wie könnten wir nach diesem Vorgange des Supranaturalismus es dem Rationalismus verdenken, wenn er mit Kant***) und unter der Zustimmung Hegel's†), die Taufe als einen feier-

---

*) Reinhard, Vorlesungen, 564 ff.

**) Christl. Dogmatik, 691.

***) Die Religion innerhalb d. Gr. d. bl. V., 310: „Die einmal geschehende feierliche Einweihung zur Kirchengemeinschaft, d. i. die erste Aufnahme zum Gliede einer Kirche (in der christlichen durch die Taufe), ist eine vielbedeutende Feierlichkeit, die entweder dem Einzuweihenden, wenn er seinen Glauben selbst zu bekennen im Stande ist, oder den Zeugen . . . große Verbindlichkeit auferlegt, und auf etwas Heiliges . . . abzweckt, an sich selbst aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in diesem Subjecte wirkende Handlung anderer, mithin kein Gnadenmittel."

†) Vorlesungen über die Phil. d. Rel., II, 270: „Die Taufe zeigt an, daß das Kind in der Gemeinschaft der Kirche, nicht im Elend geboren

lichen, zu einem ächt moralischen Lebenswandel verbindenden, von moralischer Wirkung begleiteten, bei Kindern der Ergänzung durch die das Taufgelübde bestätigende Confirmation bedürftigen, Aufnahme- und Weiheakt beschreibt *)? Nur auf seinem äußersten Gipfel hat der geistleere Rationalismus die Kindertaufe gänzlich zu verwerfen, der geistläugnende Materialismus die Taufe überhaupt der Verachtung preiszugeben versucht**). Noch herrscht bis auf den heutigen Tag in Betreff der Taufwirkung unter den Dogmatikern große Verwirrung. Wir stellen uns auch hier vor Allem auf den Standpunkt des Gewissens. Daß durch eine äußere Handlung auch in Verbindung mit dem Worte in dem Unmündigen, der noch kein Selbstbewußtsein und darum kein Gewissen hat, weder die Wiedergeburt, die aus dem Glauben kommt, noch der Glaube, der die Wiedergeburt hervorbringt, gewirkt werden kann, Das versteht sich von selbst. Was Martensen noch in neuester Zeit zur Begründung der älteren Theorie beigebracht hat, stellt die Schwäche derselben nur in ein neues Licht. Oder was soll es heißen, wenn er sagt: es komme darauf an, ob man die Wiedergeburt im bloß

---

wird, nicht antreffen werde eine feindliche Welt, sondern seine Welt die Kirche sei und sich nur der Gemeinde anzubilden habe, die schon als Weltzustand vorhanden ist."

*) Wegscheider, inst. th., 605: Efficaciam solam moralem huic ritui concedimus .... Ejus fructus internos omnino pendere existimamus ex animo ad religionem virtutemque bene composito. 606: Addi huic infantum baptismo, tanquam initiationis ritui iteratione non egenti, suo tempore confirmationem ... summa cum gravitate et severitate administrandam, perquam utile est, imo necessarium.

**) L. Lange, die Kindertaufe aus dem Standpunkte der symb. Bücher u. s. w. 107: „Die Kindertaufe ist ein unevangelisches, ein schrift- und vernunftwidriges Institut." Feuerbach (Wesen des Christenthums, 408 f.): „Das Wasser ist das nächste und erste Mittel, sich mit der Natur zu befreunden. Das Wasserbad ist gleichsam ein chemischer Proceß, in welchem sich unsere Ichheit in dem objectiven Wesen der Natur auflöst... Aber das Wasser wirkt nur, wenn es oft, wenn es regelmäßig gebraucht wird. Die Taufe als ein einmaliger Akt ist entweder ein ganz nutzloses und bedeutungsloses, oder, wenn mit ihr reale Wirkungen verknüpft werden, ein abergläubisches Institut. Ein vernünftiges, ehrwürdiges Institut ist sie dagegen, wenn in ihr die moralische und physische Heilkraft des Wassers, der Natur überhaupt, versinnlicht und gefeiert wird."

moralischen und psychologischen oder in einem umfassenderen Sinn, als Gründung eines neuen Lebens, denke, welches mehr sei als der selbstbewußte Mensch? Kann denn die Wiedergeburt etwa jemals Gründung eines neuen Selbstbewußtseins, d. h. eines neuen Ichs sein, oder ist sie nicht vielmehr Gründung eines neuen Lebens innerhalb des bisherigen Selbstbewußtseins aus dem h. Geiste vermöge der Kraft des Glaubens? Und ist eine solche neue Lebensgründung denkbar in einem Zustande der Bewußtlosigkeit wie bei einem neugeborenen Kinde? Das gespreizte Reden von einer substantiellen wesentlichen Wiedergeburt außerhalb der persönlichen Funktionen, von einem Einheitspunkte von Geist und Natur, der in keimender Fülle enthalte, was in der zeitlichen Entwicklung gesondert erscheine, ist weit unwissenschaftlicher, als die auf alle wissenschaftlichen Erklärungsversuche verzichtenden, aber in sich zusammenhängenden und folgerichtigen, Sätze der alten Dogmatiker. Und welchen thatsächlichen Werth hat endlich eine Taufwirkung, von welcher zugestanden wird, daß sie in keiner Erfahrung nachgewiesen werden könne*)?

Alle Anbequemungsversuche an das herkömmliche Dogma führen nur zu neuen Unzuträglichkeiten und neuen Widersprüchen mit den Principien des Protestantismus. Die Taufe als solche ist zunächst eine sinnbildliche, aber zugleich auch eine sinnvolle, heilige Handlung. Als eine Handlung, nicht der unsichtbaren, sondern der sichtbaren Kirche, die von unglaubigen Täufern verwaltet werden kann, wodurch — wie schon die alte Dogmatik richtig erkannt hat**) — ihre Vollgültigkeit und Wirksamkeit nicht im

*) Die christl. Dogmatik, §. 253. Wenn Martensen behauptet: „Der Glaubige, welcher in der Taufe den lebendigen Anfang der neuschaffenden That des Herrn sieht, erkennt in ihr ein objectives Mysterium, welches auch denjenigen Theil seines Wesens umfaßt, der nicht in das Bewußtsein aufgeht" — so schreibt er unverkennbar der Taufe eine über das ethische Gebiet hinausgreifende magische Naturwirkung zu. In der That nennt er in der Anmerkung die Taufe ein „heiliges Naturmysterium". Aber selbst wenn er mit seinen theosophischen Voraussetzungen von der zu verklärenden Leiblichkeit — denen ja eine Wahrheit zu Grunde liegt — Recht hätte, so kann jedenfalls die Natur nur durch den selbstbewußten Geist verklärt werden. Vgl. Köstlin gegen Martensen, a. a. O., 322.

**) Daher auch die Gültigkeit der Ketzertaufe (Hollaz, exam., 1084): Si baptismus ab haeretico, substantialia baptismi retinente,

Mindesten zweifelhaft wird, kann sie an und für sich auch nur die Gemeinschaft mit der sichtbaren Kirche vermitteln, und der Täufer ist nie schlechterdings sicher, daß er eine vollkommene, d. h. eine solche Taufe verrichtet, in welcher das äußere Zeichen zugleich Ausdruck innerer Wahrheit ist. Was in der Taufe zunächst eigentlich und wesentlich geschieht, das ist die Aufnahme eines der kirchlichen Gemeinschaft bisher fremd gebliebenen Menschen, in Verbindung mit einer doppelten Verpflichtung: erstens, von Seite der kirchlichen Gemeinschaft, ihre Güter und Gaben dem Täuflinge zuzuwenden; zweitens, von Seite des Täuflings, im Geiste und nach den Ordnungen dieser Gemeinschaft zu leben. Nun will aber unstreitig Gott selbst mit der Taufe dem Täufling auch von seiner Seite etwas Thatsächliches mittheilen, und insofern sind Diejenigen in ihrem Rechte, welchen die lediglich sinnbildliche Vorstellung von der Taufe nicht genügt. Jene Mittheilung von Seite Gottes kann sich jedoch nicht auf einen Vorgang in dem Täuflinge beziehen, der ja nur vermittelst eines sittlichen Processes und geistiger Thatkraft zu Stande kommen könnte, sondern sie bezieht sich auf einen Vorgang innerhalb der göttlichen Heilsgeschichte, vermöge dessen Gott in der Person Christi jedem Sünder auf geordnetem Wege, durch Christi Wort und Geist, seine Gnade anbietet. Dieses offenbarungsgeschichtliche göttliche Anerbieten wird durch den von Seite der sichtbaren Kirche in Christi, d. h. Gottes, Auftrage verrichteten Taufakt dem Täuflinge individuell zugesichert und versiegelt.

---

collatus sit, de ejus efficacia non est dubitandum. Sin conferendus est in ecclesia florente, ubi orthodoxus haberi potest minister, sine grandi peccato ab heterodoxo peti non potest. In ecclesia autem pressa, urgente necessitate, ab haeretico consuetam formulam baptismi observante, sine vitio petitur et assumitur, modo adjiciatur protestatio, infantem hoc baptismo ad suscipiendam falsam doctrinam non adstringi. Der Streit in Betreff der Ketzertaufe, in welchem insbesondere die afrikanische Kirche (Cyprian, ep. 71, 73, 75) deren Ungültigkeit behauptete, wurde vorläufig durch Augustinus entschieden (de baptismo contra Donatistas, VI, 2): Nihil interest, quanto pejor id tradat, sicut nihil interest, quanto melior, atque ita nihil interest, quanto pejor id accipiat, sicut nihil interest, quanto melior.

Nicht also ein magischer Zauberakt, sondern ein ethischer Liebesakt Gottes durch Jesum Christum ist es, vermittelst dessen in der Form einer sinnbildlichen Handlung durch die Abwaschung mit Wasser dem Täuflinge die augenscheinliche und offenkundige Zusage ertheilt wird, daß die in Christo Jesu der Menschheit geoffenbarte Heilsgnade unter der Bedingung des Glaubens auch ihm zu Gute kommen, auch ihn ohne sein Verdienst zu einem Erben des ewigen Lebens weihen soll. Insofern bedeutet die Taufe nicht nur die göttliche Gnadenversicherung, sondern sie wirkt auch eine neue aus dem Glauben entspringende Lebensgestaltung. Die Erinnerung an die Taufe ist zugleich eine Erinnerung an die dem Täufling durch die Stiftung des Herrn individuell zugesicherte Sündenvergebung und Lebenserneuerung, und die damit verbundene Verpflichtung, im Glauben zu gründen, und in der Gemeinschaft des h. Geistes zu wachsen. Sich auf die Taufe verlassen, heißt: auf die göttliche Gnadenstiftung sich verlassen; die Taufe in sich wirken lassen, heißt: durch ein, im Glauben geführtes, Leben der Gnade Gottes sich immer würdiger beweisen *).

Eben darum, weil die Taufe die eine, von Ewigkeit her in Gott beschlossene, in der Zeit ein für allemal in Christo geoffenbarte, göttliche Heilsgnade individuell darbietet, kann sie auch nur einmal ertheilt werden: ein Punkt, in welchem alle Bekenntnisse übereinstimmen. Das menschliche Herz, aber nicht der göttliche Heilsrath, kann sich ändern. Und so hat denn unser Lehrsatz Recht, daß der Taufe die besondere Wirkung innewohnt, den Täufling der ihm in der Taufe persönlich zugesicherten Heilsgnade für sein ganzes Leben persönlich zu vergewissern.

---

*) Sehr schön sagt in dieser Beziehung die Belgica (34): Neque ministri quidem praebent nobis Sacramentum et rem visibilem, at Dominus ipse exhibet quod Sacramento significatur, nimirum dona et gratias invisibiles abluens, purificans et mundans animas nostras a cunctis sordibus et iniquitatibus suis. . . . Neque tamen hic Baptismus eo duntaxat momento prodest, quo aqua nobis inhaeret aut quo ea tingimur, sed per totum vitae tempus. Vergl. auch mein Wesen des Protestantismus, wo ich diese objective Bedeutung der Taufe als eine wesentlich protestantische aufgezeigt habe, I, §. 38, und Nitzsch (christl. Lehre, §. 192, Anm. 1): „Die nach dem Worte Gottes und von der gläubigen Kirche und Klerus, Pathen und Aeltern ertheilte Taufe ist eine göttliche Thatsache." . . .

Die Berechtigung der Kindertaufe.

§. 134. Damit ist nun auch die Antwort auf die Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe um vieles erleichtert. Daß diese nicht die vollkommene Taufe, also nicht schlechthin geboten ist, hätte niemals in Abrede gestellt werden sollen *). Zu einer vollkommenen Taufe gehört nicht nur die Gnadenversicherung von Seite Gottes, sondern auch die Lebenserneuerung von Seite des Menschen, und daß die letztere in dem neugeborenen Kinde mangelt, ist gewiß. Daher wird es in allen den Fällen das Richtige sein, nur Mündige, d. h. solche zu taufen, an welchen die subjective Bedingung der Taufe erfüllbar ist, in welchen keine Bürgschaft dafür gegeben ist, daß die Unmündigen von ihrer ersten Entwicklung an eine christliche Erziehung erhalten. Sonach haben auch die lutherischen Dogmatiker mit vollem Rechte sich gegen die Zwangstaufe von Juden- oder Heidenkindern erklärt **), wogegen die römische Kirche, im offenen Widerspruche mit dem elterlichen Willen, insbesondere in casu mortis, die Taufe ertheilt, wo das Staatsgesetz sie nicht daran hindert ***).

Immerhin ist die römische Dogmatik hierin folgerichtiger als die lutherische; denn, wenn die Taufe als solche das Mittel ist, den Kindern die Wiedergeburt zu verschaffen, so dürfen zeitliche Rücksichten auf den elterlichen Willen und die Vorschriften des Staates uns nicht hindern, den unsterblichen Seelen der Kinder das ewige Heil zu verschaffen. Nur in dem Falle, wenn die Kindertaufe erst unter der Bedingung des Glaubens von Seite des Täuflings zu einer vollkommenen wird, und sie daher nur vorgenommen werden darf, sofern gleichzeitig eine sichere Bürgschaft

---

*) Es ist unbegreiflich, wie Martensen (a. a. O., §. 255) behaupten kann, daß gerade in der Kindertaufe die Kirche „der Taufe die Gestalt giebt, die ihrem Begriffe vollkommen entspricht".

**) Hollaz (a. a. O., 1002): Infantes Judaeorum et gentilium reluctantium violento ausu ad baptismum rapiendi non sunt. Si tamen per legitima media in nostram venerint potestatem, baptismus ipsis non est denegandus.

***) Nach dem Catech. rom. VI, 2, de baptismo, qu. 25: Nihil magis necessarium esse videtur, quam ut (fideles) doceantur, omnibus hominibus Baptismi legem (!) a domino praescriptam esse, ita ut, nisi per Baptismi gratiam Deo renascantur, in sempiternam miseriam et interitum a parentibus, sive illi fideles, sive infideles sint, procreentur.

für die Möglichkeit künftiger Glaubenserweckung ertheilt ist, ist es ein unerläßliches Erforderniß derselben, daß durch Eltern, Pathen und Vorsteher der Kirche den Täuflingen die christliche Erziehung zugesichert wird.

Demzufolge läßt sich die Kindertaufe nur als eine Taufe auf den künftigen Glauben des Kindes hin rechtfertigen, und nur unter der Voraussetzung, daß das Kind christlicher Eltern schon durch seine Geburt Gott angehört, daß es in die christliche Gemeinschaft hineingeboren ist *).

Zwar ist die christliche Lebensentwicklung in dem Subjecte des neugeborenen Kindes christlicher Eltern noch gar nicht, weder substantiell noch potentiell, gesetzt**); allein die objectiven Bedingungen für dieselbe sind so entschieden und überwiegend vorhanden, daß es ein Mangel an Glauben in den Eltern und der christlichen Gemeinschaft wäre, wenn sie nicht den Muth hätten, durch Ertheilung der Taufe die Kinder von ihrem Lebensbeginne an als thatsächliche Mitglieder der christlichen Kirche zu betrachten und zu behandeln. Daß den Kindern christlicher Eltern die göttliche Gnade in den Eltern zugesichert ist, ist eine unbestrittene Wahrheit. Wenn daher die christliche Gemeinschaft vermittelst der Taufe dieselben auf Glaubens-Hoffnung hin in ihren Schooß aufnimmt und, so viel an ihr liegt, in Gemäßheit der Stiftung des Herrn, ihnen die göttliche Gnade zuwendet, mit dem ernsten Entschlusse nichts zu versäumen, damit das objectiv Zugeeignete von ihnen auch subjectiv angeeignet werde, so erfüllt sie damit sicher, wenn für einmal auch erst in Hoffnung, den Auftrag des Herrn.

Wird nun aber eine solche Hoffnung auf den zukünftigen Glauben des Täuflings sich nicht in vielen Fällen als eine erfolglose erzeugen? Wird die göttliche Gnadenversicherung nicht öfters ohne die ihr entsprechende Lebenserneuerung, d. h. ohne Wirkung, bleiben? Das läßt sich allerdings nicht bestreiten. Allein verhält

*) Dahin gehört 1 Kor. 7, 14, weniger Mark. 10, 14.

**) Wir verstehen J. P. Lange (Posit. Dogmatik, 1133) wohl, was er damit meint, wenn er die Taufe „die sociale Wiedergeburt" nennt, welche durch die Gnade Gottes in eine individuelle verwandelt werden könne; allein unter dem Begriffe einer socialen Wiedergeburt denken wir uns denn doch etwas Anderes.

es sich denn mit dem Erfolge der Taufe der Mündigen nicht ähnlich? Giebt es denn bei irgend einem Täuflinge darüber eine entscheidende Gewißheit, inwiefern der Moment seiner Taufe mit dem Moment seiner Wiedergeburt zusammenfalle? Ist es nicht Thatsache, daß auch bei erwachsenen Täuflingen in den weitaus meisten Fällen der Taufakt entweder der Wiedergeburt voraneilt, oder erst nachträglich eintritt? *)

Gerade damit ist aber die hauptsächlichste Einrede gegen die Kindertaufe erledigt. Läßt es sich nun einmal auf dem Gebiete der sichtbaren Kirchengemeinschaften überhaupt nicht bestimmen, an welchem Punkte der Lebensentwicklung bei einem Individuum der Eintritt in die unsichtbare Kirche stattfindet, so ist damit auch entschieden, daß eine vollkommene Verwaltung der Taufe außerhalb des vollendeten Gottesreiches nicht möglich ist, und der Anspruch der Baptisten, nur vollkommene Taufen zu verwalten, ist grundlos, weil er unter einer Voraussetzung erhoben wird, zu welcher in diesem Weltlauf alle Bedingungen fehlen. Aus diesem Grunde haben wir uns vor beiden Irrthümern zu hüten: vor dem *magischen*, welcher den neuen Lebensanfang als eine *nothwendige Wirkung* des Taufaktes setzt, und vor dem *baptistischen*, welcher denselben als eine *nothwendige Bedingung* des Taufaktes fordert. Die Taufe ist eine im Namen Jesu Christi von den Organen der sichtbaren Kirche vollzogene Weihung des sündigen Individuums zu einem neuen Lebensanfang, und darf einem erwachsenen Täufling nur in dem Vertrauen, daß jener mit Hülfe des Glaubens bereits eingetreten sei, und nur auf das Gelöbniß hin, daß er das angefangene gute Werk des h. Geistes in sich fortführen wolle, ertheilt werden. Dem unmündigen Kinde dagegen wird sie in dem Vertrauen ertheilt, daß das in den Eltern und der gesammten Umgebung bereits vorhandene christliche Leben auch

*) *Schleiermacher*, der christl. Glaube, §. 136, 3: „Daher werden auch *alle* einzelnen Taufhandlungen sich nur mehr oder weniger der vollkommenen Richtigkeit annähern . . . Liegt doch unverkennbar in der Natur der Sache, daß die Neigung der Kirche zu taufen den innerlichen, auf die Wiedergeburt abzweckenden, Wirkungen des Geistes bald voraneilen wird und bald hinter denselben zurückbleiben, je nachdem diejenigen, welchen das Taufen obliegt, in ihrer Schätzung des innern Zustandes des zu Taufenden auf diese oder jene Seite hinüberschwanken."

in seiner Lebensentwicklung sich fortpflanzen und daß es als ein lebendiger Baustein in das christliche Haus hineinwachsen werde. So sehr wir hiernach die Kindertaufe für gerechtfertigt, und, wie unser Lehrsatz sagt, für einen erlaubten und zweckmäßigen frommen Gebrauch halten, so wenig darf dieselbe jemals durch mittelbare oder unmittelbare Zwangsmittel erzwungen werden. Läßt sich doch nicht läugnen, daß gegenwärtig viele Kinder zur Taufe gebracht werden, ohne irgend einen klaren oder entschiedenen Vorsatz auf Seite der Eltern, sie im christlichen Glauben zu erziehen, und ohne irgend eine sichere Bürgschaft, daß das Familienleben, welchem sie angehören, vom Geiste Christi durchdrungen ist. Das Allerverwerflichste ist aber, wenn der Staat durch seine Strafgewalt von den Eltern die Taufe ihrer Kinder erzwingt. Wie der Staat seinerseits sich durch eine solche, in einer reinen Gewissensangelegenheit aufgedrungene, Staatshülfe selbst herabwürdigt und außerdem dem allgemein anerkannten Satze: beneficia non obtruduntur, entgegenhandelt: so würdigen auch ihrerseits die Kirchengemeinschaften sich herab, indem sie jene Hülfe des Staates annehmen, ja öfters sich erbitten. Namentlich dürfen auch solche Eltern nicht zur Taufe ihrer Kinder genöthigt werden, welche, ohne die Kindertaufe für ungültig oder unerlaubt zu erklären, nichtsdestoweniger die Taufe im reiferen Alter für schrift- und zweckmäßiger halten, und es daher vorziehen würden, ihre Kinder erst bei Ablegung ihres Glaubensbekenntnisses zur Taufe darzubringen *).

Was nun aber noch die, schon in der alten Kirche mit der Taufe verbundenen, Gebräuche der Renuntiation und des Exorcismus betrifft, so haben diese eben so sehr wegzufallen, als dagegen das Institut der Confirmation sich einer möglichst gewissenhaften Pflege und Ausbildung empfiehlt. Daß der Exorcismus

---

*) Vergl. Schleiermacher, a. a. O.: „Darum wäre es natürlich, dieß jedem evangelischen Hauswesen anheimzustellen, ob es seine Kinder wolle nach der gewöhnlichen Weise, oder erst bei der Ablegung ihres Glaubensbekenntnisses zur Taufe darbieten; und wir sollten erklären, daß wir das über die Wiedertäufer ausgesprochene Verdammungsurtheil, was diesen Punkt betrifft, aufheben und unsererseits bereit sind, mit den heutigen Taufgesinnten die kirchliche Gemeinschaft herzustellen, wenn sie nur nicht unsere auch ergänzte Kindertaufe wollten für schlechthin ungültig erklären."

zunächst nur bei den in die christliche Gemeinschaft übertretenden Heiden (nicht aber bei den übertretenden Juden) angewandt worden und aus einer Vorstellung entsprungen ist, wornach das Heidenthum unter der schlechthinigen Gewalt des Satans steht: hätte zur Zeit der Reformation nicht übersehen werden sollen*). Wenn nun auch jene Vorstellung begründet wäre, so bleibt dennoch unbegreiflich, wie man gegenwärtig noch von christlichen Eltern erzeugte Kinder beim Taufakte wie solche, die von Geburt dem Teufel angehören, behandeln kann, während doch die Gültigkeit der Kindertaufe auf der umgekehrten Annahme beruht, daß die Kinder christlicher Eltern in die Gemeinschaft mit Gott hineingeboren worden sind. Allein auch abgesehen hievon führt der Exorcismus unvermeidlich auf die höchst bedenkliche Voraussetzung, daß es bewußtlose und mithin unverschuldete Einwirkungen des Teufels gebe. Weil die satanischen Sünden die schwersten und folglich die bewußtesten sind**), so ist es ganz unmöglich, sie dem Alter der Unmündigkeit zuzuschreiben. Endlich aber schließt der Exorcismus auch noch eine Herabwürdigung der Taufgnade in sich, da es vermöge desselben neben dem Taufakte noch einer außerordentlichen Funktion zu bedürfen scheint, um der Gewalt des bösen Geistes über den Täufling ein Ende zu machen. Aus diesem Grunde ist der Exorcismus mit dem Begriffe und Wesen der christlichen Taufe unverträglich***). Die Renuntiation steht mit demselben in

*) Vergl. Augusti, Handbuch der christl. Archäologie, II, 429.

**) Siehe oben, S. 293 ff. und S. 427 ff.

***) Das Neue Testament weiß nichts davon, und die Stellen 1 Kor. 5, 3 f., 1 Tim. 1, 20, wo von einem παραδοῦναι τῷ Σαταν̃ᾳ die Rede ist, beziehen sich nicht nur nicht auf die Taufe, sondern sagen das Gegentheil des Exorcismus aus; es ist darin von einem lediglich disciplinarischen Akt die Rede. Tertullian (de corona mil., 3) erwähnt zuerst der Renuntiation, zu deren Rechtfertigung er sich aber ausschließlich auf die Tradition beruft. Er zählt sie unter die observationes. quas sine ullius scripturae instrumento solius traditionis titulo et exinde consuetudinis patrocinio vindicamus. Selbst J. Gerhard (loci XXI, 9, §. 265) warnt: ne haec ceremonia pars baptismi essentialis ac necessaria statuatur; ne de obsessione quadam corporali infantis cogitetur; neve usus exorcismi statuatur effectivus, quasi vi verborum istorum infans ex regno Satanae liberetur . . . sed saltem significativus. Wozu dann aber die irreleitende Anrede: „Fahre aus, unreiner Geist!" zumal J. Gerhard

engem Zusammenhange, und wenn ein neugebornes Kind den Teufel noch nicht hat, so hat es auch keinen Sinn, wenn es demselben absagt*).

Daß im Zusammenhange mit der Taufe der Erwachsenen nach vorangegangenem umfassendem christlichem Unterrichte, vollzogenem Glaubensbekenntnisse und abgelegtem Weihegelübde des Täuflings, ein Ritus in der Art der von der römischen Kirche angeordneten Confirmation kein Erforderniß sei, das beweist schon der Umstand, daß das Neue Testament eines solchen bei Anlaß der Taufe nirgends erwähnt. Im Zusammenhange mit der Kindertaufe dagegen ist die Confirmation als bewußt-persönlicher Bekenntniß- und Weiheakt der in das Alter der Mündigkeit und Selbstverantwortlichkeit eingetretenen getauften Christen ganz unerläßlich. Denn so lange das Kind nur getauft ist, die christliche Gemeinschaft aber keine Kenntniß davon hat, ob ihr dasselbe auch vermöge eigener freier Willensentscheidung mit seinem Glauben und Leben angehöre, so lange gehört es ihr noch nicht im evangelischen Sinne des Wortes, noch nicht mit dem Gewissen und Herzen an, und erst dann kann sie ihm persönliche Rechte übertragen, wenn sie in Beziehung auf seine Person die Gewißheit hat, daß sie ihr in Wahrheit und durch freie Liebe zu eigen geworden ist. Wir können daher Schleiermachern nur beipflichten, daß es ein Unrecht gegen die Kindertaufe selbst ist, wenn die Confirmation als eine unwesentliche Handlung angesehen wird.

---

selbst eingesteht: Negari quidem nequit, pios veteres interdum (nur interdum?) ita loqui, ac si per exorcismum et exsufflationem infantes a potestate Satanae liberentur, und einzelne Theologen den usus effectivus, ohne welchen der Exorcismus eine lächerliche Ceremonie ist, entschieden behaupten.

*) Treffend sagt ein Lutheraner von ächtem Schrot und Korn, Harms (Pastoraltheologie, II, 7te Rede): „Es sind nun schon über tausend Jahr, seit in unserm Norden das Christenthum eingeführt ist . . . und immer noch taufen wir, will sagen, immer noch wird getauft, nicht anders, als wenn wir einen erwachsenen Menschen vor uns hätten mit Rede in seinem Munde und mit Glauben an den Teufel auf dem Blocksberge in seinem Herzen, welchem Glauben und bisherigen Mitritt er jetzt entsagen soll. Ist's nicht so? Sie sagen, der Exorcismus sei abgeschafft; . . . allein dessen leibliche Schwester, die renuntiatio, die hat man bleiben lassen, und der Geistlichen Viele in unserem Lande sollen ja noch mit ihr taufen!"

Ist dieselbe auch keineswegs ein untrügliches Merkmal für die Zugehörigkeit des Getauften zu der unsichtbaren Kirche, so ist sie dagegen ein nothwendiges Merkmal für die Zugehörigkeit desselben zu der sichtbaren Kirchengemeinschaft. Eine wahrhaft sittliche Bedeutung erlangt die Confirmation allerdings erst dann, wenn sie in dem Alter geistiger Mündigkeit und sittlicher Unterscheidungsgabe, d. h. jedenfalls nicht vor den Jahren der Geschlechtsreife, vorgenommen wird, und wenn es, ohne alle Gefahr daraus fließender etwaiger bürgerlicher Nachtheile, dem freien Willen eines jeden im Kindesalter Getauften überlassen bleibt, ob und wann er sich wolle confirmiren lassen, oder nicht.

Zusatz. Nach der herkömmlichen protestantischen Dogmatik ist die Taufe das erste, das Abendmahl das zweite Sacrament, im Unterschiede von der Dogmatik der römischen Kirche, welche sieben Sacramente: Taufe, Abendmahl, Firmelung, Buße, Ordination, Ehe und letzte Oelung zählt. Der Ausdruck „Sacrament" ist allerdings kein biblischer, wenn auch die Vulgata *μυστήριον* (z. B. 1 Tim. 3, 16 und sonst) mit sacramentum übersetzt hat. Das Wort kommt auf dem Profangebiete ursprünglich in verschiedenem Sinne vor; doch bezeichnet es in der Regel einen geweihten, also heiligen, Gegenstand, eine res sacrata, wie z. B. die beim Pontifex Maximus niedergelegten Depositengelder, insbesondere den Soldateneid, weil der Schwörende für den Fall des Meineids sich als Schuldiger der Strafe der Götter weihte (caput sacrabatur Diis) *). Längere Zeit blieb der Gebrauch des Wortes in der Kirche unbestimmt,

*) Vergl. Vegetius, de re milit., II, 5, der das Wort von sacrare = dedicare, consecrare ableitet, wie juramentum von jurare. Nach Varro (de ling. lat., IV, 29) bezeichnete es die beim Pontifex Maximus bis zum Ausgange eines Processes niedergelegte Geld-Caution, wohl weil sie damit in loco sacro deponirt war. Tertullian scheint dasselbe zuerst dem kirchlichen Gebrauche zugewandt zu haben. De corona, 3 erwähnt er eucharistiae sacramentum, und ad Martyras, 3 sagt er: Vocati sumus ad militiam dei vivi tam nunc, cum in sacramenti verba respondemus. De corona, 11 entschuldigt er sich noch gewissermaßen mit Anspielung auf den Soldateneid, daß er ein profanes Wort im kirchlichen Sinne anwende: Credimusne humanum sacramentum divino superduci licere, et in alium Dominum respondere post Christum, et ejerare patrem et matrem . . .?

und Augustinus, obwohl er eine bis heute gültig gebliebene Definition des Sacramentes gab (accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum), indem er in demselben die species corporalis von dem fructus spiritalis unterschied*), zählte doch zugleich neben der Ehe und der Priesterweihe auch den Exorcismus, die Beschneidung, den Sabbath u. s. w. unter den Sacramenten auf**). Erst seit Petrus Lombardus und insbesondere Thomas von Aquino nehmen die Schwankungen über den Begriff wie über die Zahl der Sacramente ein Ende. Nach der Beschreibung jener Dogmatiker bedeuten die Sacramente nicht nur die Gnade Gottes, sondern bewirken sie auch; sie sind nothwendige Träger und Organe der göttlichen Heilsmittheilung, und zwar in ihrer Siebenzahl***). Mit diesen Bestimmungen drang ein neues paganisirendes Element in die Kirchenlehre ein. Die göttliche Heilsmittheilung, die in Wirklichkeit nur auf eine Gott gleichartige Weise, d. h. in der Form des Selbstbewußtseins oder des Geistes, wirken kann, wird damit in ihren Wirkungen an ein Naturelement gebunden; Gott wird in seiner Erlöserwirksamkeit von einem nicht blos creatürlichen, sondern natürlichen Mittel abhängig gemacht, von welchem er seinem Wesen nach nicht abhängig sein kann, seinem Willen nach nicht abhängig sein will †).

---

*) Sermones, 272 (opera, V, 770).

**) Vergl. Hagenbach, Dogmengeschichte, 295.

***) Petrus Lombardus (sent. IV, 1): Sacramentum proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi. Thomas von Aquino (Summa, III, qu. 62, art. 4): Ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratiae, necesse est simul ponere, quod in Sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum.

†) Ebendaselbst: Nihil prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter; in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum. Daher die Lehre von einem besonderen character sacramentalis (qu. 63, art. 3): Manifestum est, quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae.

Die reformatorische Dogmatik, welche grundsätzlich einen solchen Sacramentsbegriff aus der Dogmatik in die Dogmengeschichte hätte verweisen müssen, bildete denselben insofern wenigstens auf biblischen Grundlagen weiter, als sie zu dem verbum und elementum noch ein drittes, das mandatum divinum, als constituirenden Faktor des Sacramentes forderte, und dadurch sich in den Stand gesetzt sah, die auf keiner Stiftung des Erlösers beruhenden sogenannten Sacramente der römischen Kirche auszuscheiden. Aber im Uebrigen zeigt sich hauptsächlich lutherischerseits das Bestreben, die Wirkung des Sacraments als eine besondere, selbst eine höhere, neben derjenigen des Wortes und Geistes zur Geltung zu bringen, und die Sacramente nicht blos als Zeichen und Siegel, sondern als Organe und Träger der Heilsgnade aufzufassen*), eine Vorstellung, die sich auch namentlich auf die An-

---

*) Nach der Augustana (art. 13): docent, quod Sacramenta instituta sint, non modo ut sint notae professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam fidem, in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est Sacramentis ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per Sacramenta exhibentur et proponuntur. In der Apologie (VII, 20) heißen die Sacramente signa promissionum. . . . Et hanc rem fide accipiat, erigat pavidam conscientiam et sentiat, haec testimonia non esse fallacia, sed tam certa, quam si Deus novo miraculo de coelo promitteret, se velle ignoscere. Nach der Gallicana (art. 34) sind sie adjuncta Verbo amplioris confirmationis causa, gratiae Dei nimirum pignora et tesseras, quibus infirmae et rudi fidei nostrae subveniatur. Zur Abwehr gegen superstitiöse Vorstellungen fügt die Gallicana noch hinzu: Arbitramur tamen omnem illorum substantiam et veritatem esse in Christo Jesu, a quo si separentur, nihil sint quam inanes umbrae et fumi. Die zweite helvetische Confession beschreibt sie (art. 19) als symbola mystica, vel ritus sancti aut sacrae actiones, a Deo ipso institutae, constantes verbo suo, signis et rebus significatis, quibus in Ecclesia summa sua beneficia homini exhibita retinet in memoria et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat, et quae ipse nobis interius praestat, exterius repraesentat . . . adeoque fidem nostram, spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget . . . quibus denique . . . quid a nobis requirat, significat. Die späteren Dogmatiker haben diese einfachen Bestimmungen, ohne wesentliche Abweichungen, scholastisch ausgesponnen. J. Gerhard unterscheidet fines principales vel minus principales Sacramentorum. Hauptzweck ist (loc. XIX, c. 7, §. 55): Quod sint organa

nahme einer in ihnen wirksamen materia coelestis (bei der Taufe h. Geist, Blut Christi, Trinität, beim Abendmahl der wahre Leib und Blut Christi) stützte. Je mehr die Sacramente als wirkliche Organe und Träger der göttlichen Heilsgnade betrachtet werden, d. h. je mehr die Heilserlangung noch an das sinnliche Element in ihnen gebunden wird, desto mehr sinkt die dogmatische Anschauung auf den römischen Standpunkt zurück*); je unab-

---

media et ὀχήματα, per quae Deus offert, exhibet et credentibus adplicat promissionem evangelii propriam de remissione peccatorum, justitia et vita aeterna. Baier (th. pos., III, 7, 787) unterscheidet den finis proximus: gratiae evangelicae collatio aut obsignatio von dem finis ultimus: hominum salus aeterna. Buddeus (comp., 467) bezeichnet das Sacrament als eine Handlung, per quam accedente verbo institutionis gratia evangelii de remissione peccatorum ad vitam aeternam confertur et obsignatur. Die reformirten Dogmatiker heben dagegen um so mehr hervor, daß die Sacramente Zeugnisse und Pfänder der göttlichen Gnade seien. So schon die von Hyperius bearbeitete hessische Kirchenordnung von 1566 (Heppe, Dogmatik, III, 66), Ursinus (expl. cat., 473 sq.): Per haec signa et pignora favoris Dei erga nos Spiritus S. non minus, sed magis efficaciter quam per verbum corda nostra movet ad fidem. Nach Keckermann (systema, 439) besteht der Zweck des Sacraments darin: ad obsignandam fidelibus redemptionis certitudinem et simul beneficia, quae ex redemptione fluunt, tum significanda tum confirmanda. Nach Heidegger (a. a. O., 223): Sacramenta de communione cum Christo et consummatione per eum certiores reddunt. Das frühere Schwanken über die Zahl der Sacramente lutherischerseits, wo anfänglich auch die Absolution zu den Sacramenten gezählt wurde (noch in der Apologie, art. VII, wird die absolutio als Sacramentum poenitentiae aufgeführt und gesagt: possent hic numerari etiam eleemosynae, item afflictiones, quae et ipsa sunt signa, quibus addidit Deus promissiones) hörte später gänzlich auf, nachdem Luther schon vorher im großen Katechismus (IV, de Baptismo, 74) erklärt hatte: Baptismum aeque et virtute et significatione sua tertium quoque Sacramentum comprehendere, quod poenitentiam appellare consueverunt, quae proprie nihil aliud est quam Baptismus aut ejus exercitium. Daß in den dogmatischen Lehrbüchern meist auch ausführlich von den Sacramenten des alten Bundes gehandelt wurde, der Beschneidung und dem Passah, war ein augenscheinlicher Mißbrauch.

*) Stahl hat es neuerlich versucht, den lutherischen Sacramentsbegriff dem römischen möglichst zu nähern, oder, wie er Dieß nennt, „fortzubilden" (die luth. Kirche und die Union, 150 f.). S. meine Gegenbemerkungen (Union, Confession und evang. Christenthum, 50 f.).

hängiger dagegen die Wirkung der Heilsgnade von dem sinnlichen Elemente vorgestellt wird, je mehr das letztere nur als Zeichen und Siegel der dargebotenen Heilsgüter erscheint, desto mehr ist die dogmatische Anschauung zur evangelischen Wahrheit hindurchgedrungen. Jedenfalls ist die protestantische Dogmatik an den Gebrauch des unbiblischen Ausdruckes „Sacrament" nicht gebunden. Nachdem in älterer Zeit schon Melanchthon (in der ersten Ausgabe seiner Loci) diesen Ausdruck vermieden*), Bucer die Sacramente als signa exhibitiva, visibilia Christi verba bezeichnet**), Sarcerius noch im Jahre 1537 ihnen nur die Bedeutung von signis beigelegt***), Danov den Ausdruck wegen seiner Unbestimmtheit ganz aus der Dogmatik hat verweisen wollen†), haben später sogar supranaturalistische Theologen, soweit sie auf die biblischen Grundlagen zurückgingen, wenig Geneigtheit gezeigt, dem Sacramentsbegriffe weiteren Eingang in die Dogmatik zu verstatten††). So sehr derselbe auf dem Gebiete der confessionellen

*) Hypot. th., 141: Adduntur in scripturis, ceu sigilli vice, signa promissionibus, quae cum admoneant promissionem, tum certa testimonia divinae voluntatis sint erga nos, testanturque, certo accepturos, quod pollicitus est Deus. In usu signorum foedissime erratur.

**) Opera, 543.

***) In seinem catechismus per omnes quaest. et circumst., 123, s. bei Heppe, a. a. O., III. 51.

†) Theol. Dogm. II, 551.

††) Morus (epitome, 274), Döderlein (instit. II, 814) behandeln den Begriff der Sacramente bloß anhangsweise. Michaelis definirt sie als „Ceremonien" (Dogm., 485), Ammon (Summa, 318) als mysteria visibilia; nach Reinhard (Vorlesungen, 559) ist das Sacrament ritus sacer, ab ipso Christus institutus, per quem rite utentes beneficiorum quorundam divinorum participes fiunt, und auch Storr (a. a. O., 680) weiß nichts Weiteres von ihnen zu sagen, als sie seien „von Christo selbst angeordnete Ceremonien". Nitzsch (christl. Lehre, §. 191) bezeichnet sie als „unterpfändliche Bundeszeichen", wie er denn den Begriff des pignus in seinem Unterschiede vom „signum" vorzüglich für einen solchen hält, in welchem die verschiedenen protestantischen Confessionen ihre Lehren vom Sacrament vereinigen können. Zur Reformationszeit hatte Zwingli seine Bedenken hinsichtlich des Sacramentsbegriffes in seinem Commentarius de vera et falsa religione (Opera, III, 228 sq.) offen ausgesprochen, und nach einer etymologischen Erörterung in Betreff des Wortes bemerkt: Unde addnoimur, ut Sacramentum nihil aliud esse videamus, quam initiationem aut op-

Dogmatik Bürgerrecht erlangt hat, so wenig läßt sich bestreiten, daß er der ursprünglich christlichen Lehrbildung nicht angehört; und wie er zunächst dem paganistischen Vorstellungskreise entsprungen ist, so hat er auch in der Kirche bis auf unsere Tage hinab vorzugsweise dazu gedient, paganisirende Vorstellungen in Betreff der göttlichen Heilswirksamkeit, als einer an das Naturelement nothwendig gebundenen, zu verbreiten und zu befestigen*).

Zwanzigstes Lehrstück.

Die Heiligung.

Löscher, V. E., diss. notiones theol. de renovatione s. sanctificatione nostrorum temporum causa diligentius excussae, 1709. — Töllner, die Beschaffenheit eines wahren guten Werks (theol. Untersuchungen I, 1, 6). — *J. P. Lange, Art. Heiligung in Herzogs Realencyklopädie.

---

pignorationem. Sicut enim, qui litigaturi erant, certum pecuniae deponebant quod auferri non licebat nisi vincenti: sic qui Sacramentis initiantur, sese adstringunt, oppignorant ac velut arrhabonem accipiunt, ut referre pedem non liceat. Im Anschlusse an Zwingli bemerkt Schleiermacher (der christl. Glaube, II, §. 143, 1): „Kann man die Grundelemente der Bedeutung dieses Wortes nicht ohne große Besorgniß mit aufnehmen, weil der Ausdruck, wiewohl das neutestamentliche Bild eines Streiters Christi dabei zum Grunde liegt, doch aus diesem gerade ein Moment von sehr schwankender Anwendung herausgerissen hat: so darf man wohl noch unbedingter, als Zwingli gethan, den Wunsch hegen, daß diese Benennung lieber nicht möchte in die kirchliche Sprache aufgenommen worden sein, mithin auch den, daß man ihn daraus wieder möge hinwegschaffen können." Schleiermacher hat ihn dann ebenfalls in einem bloßen Anhange behandelt.

*) Wenn Stahl den Bestreitern der „sacramentalen" Heilswirksamkeit in seinem Sinne vorwirft (a. a. O.), daß sie die Mitwirkung creatürlicher Mittelursachen bei der Heilsaneignung läugnen, so verwechselt er die Begriffe „creatürlich" und „natürlich". Wort und Geist und Christi Menschheit sind auch creatürlich, aber keine Naturelemente oder Natursubstanzen.

Das durch die Bekehrung innerlich vermittelte, durch die Taufe auch äußerlich verbürgte, und der christlichen Gemeinschaft eingepflanzte, neue Heilsleben bedarf der immer höheren Entwicklung bis zu seiner möglichsten Vollendung, d. h. der Heiligung, so daß die Bekehrung in der Heiligung, die ihrem Wesen nach nichts Anderes als die sich immer mehr vollendende Lebensgemeinschaft mit Christo ist, sich fortsetzt und vollzieht. Vermöge der Heiligung werden einerseits die bei der Bekehrung noch zurückgebliebenen Nachwirkungen der sündlichen Naturbeschaffenheit ebensosehr allmälig aufgehoben, als andererseits die im Glauben liegenden sittlichen Kräfte zu immer entschiedenerer Energie entfaltet, und in der gesammten sittlichen Lebenserscheinung, d. h. in den guten Werken, bethätigt. Kommen auch auf dem Wege der Heiligung noch sittliche Schwankungen vor, so ist doch während des Heiligungsprocesses die Sünde immer als der im Ganzen sich vermindernde, das Gute als der im Ganzen sich verstärkende Faktor zu betrachten. Ein schlechthiniger Rückfall aus dem Lebenszustande der Heiligung in den des Sündendienstes ist nicht mehr denkbar, sondern, wo ein solcher anscheinend sich ereignet, da ist entweder der Rückfall, oder es ist die Heiligung niemals in Wirklichkeit vorhanden gewesen.

Das Wesen der Heiligung.

§. 135. Vermittelst der Bekehrung ist in den Bekehrten innerhalb der sichtbaren Kirchengemeinschaft ein thatsächliches neues, durch die Taufe auch äußerlich verbürgtes, Heilsleben gepflanzt, welches aber erst begonnen hat, und daher noch der Entwicklung und Vollendung bedarf. Der Glaube ist in dem Bekehrten zunächst als ein Lebenskeim vorhanden, der jedoch nicht bloßer Keim bleiben darf, sondern die volle und reife Frucht aus sich hervorzubringen den Beruf hat. Wenn nun der Glaube wesentlich nichts Anderes ist, als die im Gewissensgrunde eingeleitete Gemeinschaft eines sündigen Personlebens mit dem sündlosen Jesu

Christi, so kann die Entwicklung dieses Glaubenslebens wesentlich auch in nichts Anderem bestehen, als in der immer harmonischeren Vollendung dieser Lebensgemeinschaft mit Christo. Mit einem besonders angemessenen Ausdrucke hat schon die ältere Dogmatik diesen Entwicklungsproceß als den der Heiligung bezeichnet, indem derselbe nicht mit Hülfe der im Menschen als solchem gelegenen natürlichen Kräfte, sondern mit Hülfe des im Glauben aus der Fülle des Personlebens Christi aufgenommenen h. Geistes gewirkt wird, weßhalb die aus ihm entspringenden Lebensäußerungen auch mit Recht nicht mehr als alter, d. h. gesetzlich erzwungener, sondern als neuer, d. h. evangelisch freier, Gehorsam bezeichnet werden *).

Wenn Schleiermacher diesen Proceß als einen solchen beschrieben hat, in welchem sich unser persönlicher Zustand der Gleichheit mit Christo nähere **): so hat er sich allerdings selbst zu einer Beschränkung dieser Beschreibung insofern veranlaßt gesehen, als die Personvollendung Christi von Anfang an aus einer stetig reinen, nirgends auf das sündliche Gesammtleben zurückzuführenden, Entwicklung hervorgegangen ist, während die unserige stets auf einen sündlichen Lebensanfang zurückweist. Aber auch noch in einer anderen Beziehung besteht zwischen der sittlichen Entwicklung Christi und der unserigen keine Gleichheit. Christus ist nämlich immer als das Haupt der Menschheit zu denken, während wir bloß Glieder an ihrem Leibe sind, so daß die Absicht, Christo in Allem gleich werden zu wollen, da wir ihm doch nur

*) So schon in der Augustana (art. 6) de nova obedientia: Item docent, quod fides illa debeat bonos fructus parere et quod oporteat bona opera, mandata a Deo, facere ... Apologie (III, 3 sqq.): Hae sententiae . . . testantur, quod oporteat legem in nobis inchoari et magis magisque fieri . . . Quia . . fides affert Spiritum S. et parit novam vitam in cordibus, necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus. . . . Lex non potest fieri sine Spiritu S. . . . Die Belgica (art. 24): Fieri non potest, ut haec fides sancta in homine sit otiosa. Neque enim loquimur de fide inani, sed de ea tantum, quae in scriptura dicitur per charitatem operari quaeque impellit hominem, ut in illis sese operibus exerceat, quae Deus ipse in verbo suo praecipit. . . . Conf. helv. post. (art. 16): Docemus, vere bona opera enasci ex viva fide per Spiritum S., et a fidelibus fieri secundum voluntatem et regulam verbi Dei.

**) Der christl. Glaube, II, §. 110, 3.

in Vielem ähnlich werden können, einen Hochmuth documentirte, welcher ein Merkmal wäre, daß es in dem Betreffenden noch nicht zum Heiligungsprocesse gekommen ist. Der auf dem Wege der Heiligung Begriffene weiß sich so wenig mit Christo gleich, daß er sich vielmehr schlechthin von ihm abhängig, und ihn insofern als seinen Herrn weiß, welchem er allerdings nicht mit knechtischer Furcht, sondern mit hingebender Liebe dient. Je mehr die Persönlichkeit Christi als schlechthin personbildender Faktor für unser eigenes Personleben erkannt und erfahren wird, so daß kein Moment in unserer Lebensbethätigung vorkommt, welches durch seine heiligende Einwirkung nicht bestimmt wäre, um so mehr schreiten wir auf dem Wege unserer Heiligung vorwärts.

Das Bedürfniß nach Heiligung ist nun aber ebenso sehr durch unser Gewissen als durch die h. Schrift bezeugt. Das Heillose, was uns von Gott scheidet, ist die Sünde; die Wiederherstellung unseres Heilslebens besteht daher in der Ueberwindung dessen, was noch aus der Naturwurzel der Sünde stammt. Gott ist der Heilige, insofern er die Sünde verwirft, sein Geist ist heilig, so fern er aus dem sündlichen Gesammtleben der Menschheit ein reines und gottwohlgefälliges herausbildet. Auf Heiligung war schon das alttestamentische Volk angelegt, insofern es ein priesterliches, von der Welt ausgesondertes, wider die Sünde streitendes, sein sollte*).

Zeigte sich nun aber unter der Oekonomie des alten Bundes die Heiligung vielfach noch als eine gesetzlich erzwungene, innerlich unwahre, zu einem bloß sinn- und vorbildlichen Bewußtsein, nicht zu einem geist- und thatkräftigen Vollzuge gebrachte: so hat dagegen der Erlöser ohne sündliche Befleckung gelebt, das Gesetz wirklich erfüllt**), und auf dem Wege des Gehorsams sich als der Heilige vollendet***), damit seine Gemeinde durch ihn und in ihm ebenfalls geheiligt, ein lebendiges Abbild seiner Vollkommenheit werde†). Insofern fällt die Heiligung mit der Nachfolge Christi zusammen††).

*) 2 Mos. 19, 6.

**) Röm. 10, 4; Kol. 2, 17.

***) S. oben S. 671 f.

†) 1 Petr. 2, 9, 24; Eph. 5, 26 f.

††) 1 Petr. 2, 21: Ὅτι καὶ Χριστὸς ἔπαθεν ὑπὲρ ἡμῶν, ὑμῖν ὑπολιμπάνων ὑπογραμμὸν, ἵνα ἐπακολουθήσετε τοῖς ἴχνεσιν αὐτοῦ.

Aber erst dann können wir das Wesen der Heiligung recht verstehen, wenn wir erkannt haben, wie sie zu Stande kommt. Die ältere Dogmatik sah in ihr das Ergebniß einer Zusammenwirkung (concursus) zwischen der göttlichen und der menschlichen Thätigkeit *).

Dabei wird jedoch in der Regel die göttliche Wirkung als so überwiegend gedacht, daß es schwer hält, die menschliche als eine sittlich freie festzuhalten, und das neue Heilsleben als ein aus dem innersten Grunde der Persönlichkeit selbstständig hervorgegangenes, persönlich eigenthümliches, zu begreifen. Ohne Zweifel ist das neue Leben des Christen in seinem ewigen Ursprunge immer unmittelbar auf Gott selbst zurückzuführen, und aller Tugendstolz auf dem Wege der Heiligung durchaus verwerflich. Aber die Entwicklung desselben würde doch ganz mechanisch vorgestellt, wenn die göttliche und die menschliche Ursächlichkeit als zwei von verschiedenen Ausgangspunkten es bewirkende angesehen werden wollten. Vielmehr ist vermöge der Bekehrung die Keimkraft des neuen Lebens in die tiefste Wurzel der bekehrten Persönlichkeit selbst hinabgesenkt; aus dem Licht des Glaubens ist der Bekehrte durch einen heilsschöpferischen Akt als ein neuer geboren; eine neue gottdurchdrungene Lebenskraft wirkt in ihm gerade so viel, als sie seine eigene persönliche geworden ist. Innerhalb des Heiligungsprocesses ist darum auch, was Gott, von Dem, was der Mensch thut, nicht mehr zu unterscheiden. Der menschliche und der göttliche Faktor sind nicht mehr, wie vor dem Zeitpunkte der Bekehrung, auseinander, sondern ineinander, und je inniger sich beide durchdringen, desto kräftiger und gleichmäßiger schreitet die Heiligung fort.

---

*) Man vergl. die Bestimmungen z. B. bei Hollaz (ex., 948 sqq.): Deus triunus, Pater, Filius atque terminative et appropriative Spiritus Sanctus homines justificatos renovat et sanctificat. — Homo renatus atque justificatus ad opus sanctificationis, tanquam causa secundaria, subordinata motaque a Deo concurrit, ut per acceptas superne vires seipsum in dies renovet. Die vires sanctificationis werden als dativae, nicht als nativae bezeichnet mit Beziehung auf Phil. 2, 12. Ueber den Begriff der sanctificatio im Allgemeinen herrscht deßhalb große Verwirrung, weil die Begriffe renovatio, conversio, illuminatio, regeneratio, selbst justificatio damit verwechselt werden.

Daher ist der wiedergeborne, von göttlicher, aus dem Personleben Christi geschöpfter, Kraft durchdrungene neue Mensch das Subject der Heiligung; er ist eine neue Creatur. Je energischer derselbe sein inneres, ursprünglich knospenhaft verschlossenes, Glaubensleben entfaltet; je selbstbewußter er das wird, was er an sich schon ist: desto normaler vollzieht sich auch der Proceß der Heiligung*). Insofern hat Martensen mit einem gewissen Rechte die Heiligung als „christliche Charakterbildung" bezeichnet**). Sie ist weder schlechthin von Gott bewirkt, noch lediglich von dem Menschen gemacht, sondern ein Werk des in die sündliche Persönlichkeit aufgenommenen sündlosen Personlebens Christi. So keimt und treibt das neue Leben aus dem Glauben und ist sein eigenes und eigenthümliches Produkt, ein Erzeugniß des aus der Kraft des Geistes und Lebens Jesu Christi wiedergebornen Gewissens.

Wenn Schneckenburger auch in Betreff dieses Lehrstückes mit beinahe haarspaltender Schärfe eine durchgreifende Differenz zwischen dem lutherischen und dem reformirten Lehrbegriffe aufzuzeigen versucht hat:***) so hat er seiner Behauptung weder aus den Bekenntnißschriften, noch aus den Lehrbüchern eine geschichtliche Unterlage zu geben vermocht†).

Der Lutheraner soll — nach Schneckenburger — gar kein Bedürfniß haben, das Leben des Gerechtfertigten nach seinem graduellen Fortschritt zu betrachten, er soll nicht progressiv, sondern

*) Der καινὸς oder νέος ἄνθρωπος (Eph. 2, 15; 4, 24; Kol. 3, 10) hat seine Lebenswurzel in dem ἔσω ἄνθρωπος (Röm. 7, 21; 2 Kor. 4, 16) und in dem κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος (1 Petr. 3, 4) und ist (2 Kor. 5, 17; Gal. 6, 15) eine καινὴ κτίσις.

**) A. a. O., §. 232.

***) Vergleichende Darstellung, I, 166 ff.

†) Es sieht sich verwunderlich an, wenn die erste Beweisstelle für die lutherische Behandlungsweise des Dogmas von der Rechtfertigung aus dem württembergischen Christenboten von 1842 genommen wird, wozu Güder (a. a. O., 167) noch eine aus dem Zusammenhange gerissene, nicht einmal genau citirte, Stelle Luther's hinzufügt. So ist doch die reformirte Doctrin nicht wohl aus Lange's „Gnadenbund" zu erschließen. Und daß J. Arnd auf lutherischem Boden erwachsen ist sammt Spener, hätte Schneckenburger zu einem um so vorsichtigeren Urtheile stimmen sollen.

nur conservativ gestimmt sein; bei dem Reformirten dagegen soll sich durchgängig die Vorstellung von einem successiven Voranschreiten des Glaubigen im Christenleben finden. Aber ein nur oberflächlicher Einblick in die nächste lutherische Dogmatik überzeugt uns vom Gegentheil. Eine Verschiedenheit zwischen dem lutherischen und dem reformirten Lehrbegriffe läßt sich in Betreff unseres Lehrstückes wohl insofern nachweisen, als jener die Rechtfertigung in der Regel nicht als den ethischen Ausgangspunkt des neuen Lebens zu begreifen versteht, während dieser in der Regel sie so begreift. Daß jedoch der Gerechtfertigte die Wahrheit seiner Rechtfertigung in seiner persönlichen sittlichen Lebenserscheinung, d. h. der Heiligung, zu erweisen habe, und daß diese sittliche Lebenserscheinung einen successiven Entwicklungsproceß darstelle, innerhalb dessen es an einzelnen Schwankungen nicht fehlt, das haben die lutherischen Dogmatiker ohne Ausnahme, so gut als die reformirten, gelehrt und behauptet*).

§. 136. Aus unserer Beschreibung der Heiligung, als eines auf sittliche Vollendung gerichteten Entwicklungsprocesses, in welchem vermöge der Lebensgemeinschaft eines sündigen Personlebens mit Christus ein neues gottgemäßes Gesammtleben sich bildet: ergeben sich nunmehr zwei Folgerungen. Nach der Der Modus der Heiligung.

*) Apol. Confessionis, III, 153 sqq.: Verum est, quod in doctrina poenitentiae requiruntur opera, quia certe nova vita requiritur... Christus saepe annectit promissionem remissionis peccatorum bonis operibus, non quod velit bona opera propitiationem esse, sequuntur enim reconciliationem, sed propter duas causas: altera est, quia necessario sequi debent boni fructus . . . altera causa est, quia nobis opus est habere externa signa tantae promissionis. Quenstedt (systema, III, 635 sq.): Forma renovationis consistit in errorum mentis depulsione, voluntatis correctione, appetitus ad prava inclinantis cohibitione, membrorum corporis ad opera justitiae exercenda usurpatione. . . . Fatemur quidem, renatis et justificatis omnino contendendum esse ad veram perfectionem. Hollaz (examen, 949 sq.): Homo renatus . . . ad opus sanctificationis concurrit, ut per acceptas superne vires se ipsum in dies renovet. . . . Remanent in hominibus illuminatis, conversis et renatis reliquiae peccati, sive veteris hominis, quae, ne invalescant et dominium obtineant, per successivam renovationem imminuuntur et abolentur.

einen Seite ist in dem Subjecte der Heiligung das alte Leben, d. h. die Persönlichkeit in ihrem Zusammenhange mit dem sinnlich-selbstsüchtigen Naturleben, noch nicht verschwunden, und somit auch der Zunder der sündlichen Neigung nicht ausgelöscht. Der auf dem Wege der Heiligung Begriffene ist kein heiliger, d. h. sündloser, Mensch; er ist noch immer ein Sünder, welcher der sündenvergebenden göttlichen Gnade bedarf. Nach der anderen Seite dagegen ist der Persönlichkeit ein neues Leben, d. h. es ist ihr in ihrem Zusammenhange mit dem Personleben des Erlösers ein gotteskräftiger Lebenskeim eingepflanzt, aus welchem die Lebensfrüchte des Geistes sich entwickeln müssen. Dabei zeigt sich nun allerdings, daß das Leben des in der Heiligung Begriffenen, eben weil es ein sittlicher Entwicklungsproceß ist, nicht ein durchaus gleichmäßiges sein, namentlich aber niemals auf einem Punkte verharren kann. Im Großen und Ganzen jedoch muß von dem am alten Leben haftenden Ausgangspunkte nach dem ins neue Leben hinein verklärten Endpunkte eine stets fortschreitende Bewegung stattfinden.

Zunächst frägt sich nun, ob die sittliche Vollendung des Heiligungsprocesses schon auf Erden möglich sei? Diese Frage ist von den kirchlichen Dogmatikern verneint worden *). Einen principiellen Grund hierfür geben sie zwar nicht an; sie berufen sich einfach auf die Thatsache der Erfahrung. Allein nicht nur liegt eine allgemeine Erfahrung in dieser Beziehung nicht vor, sondern es leuchtet auch an und für sich keineswegs ein, weßhalb, nachdem der persönliche Zusammenhang mit der sündlichen Naturbeschaffenheit die Wirkung gehabt hat, das menschheitliche Gesammtleben mit der sündlichen Neigung zu durchdringen, nun nicht der persönliche Zusammenhang mit dem heiligen Erlöserleben Christi die umgekehrte Wirkung haben sollte, wenigstens einzelne begnadigte Persönlichkeiten schon im Diesseits aus dem innersten Lebensgrunde heraus von der Sünde zu

*) Quenstedt (a. a. O., III, 637): Quia in carne renatorum, quamdiu in hac vita degunt, adhuc peccatum haeret, hinc sanctificatio nostra in hac vita est imperfecta. Vergl. Hülsemann (praelect. Form. Conc., 590). Keckermann (syst. th., 476): Non regenerati plane nequeunt, renati aliquo modo queunt, sed neutiquam plene legi divinae satisfacere in hac vita.

reinigen und zu einem vollendeten Abbilde des in Christo erschienenen Urbildes umzuschaffen. Auch von der oben bekämpften, aber vielverbreiteten, Voraussetzung aus, daß die Sünde ihre Wurzel im Geistleben habe, läßt sich kein genügender Grund denken, weßhalb das von Christo ausgehende neue Geistleben nicht den durch die Sünde depravirten Menschengeist, indem es ihn von Grund aus erneuert, bis zur völligen Befreiung von der Sünde sollte umschaffen können, und man sieht namentlich von jener Voraussetzung aus nicht ein, wie der Geist, der bis zum Augenblicke des Todes noch ein mit Sünde behafteter war, nach demselben mit einem Schlage von seiner sündlichen Behaftetheit frei werden soll?

Von derjenigen Ansicht aus, welche wir über das Wesen der Sünde entwickelt haben*), ist es allerdings möglich, die Thatsache zu erklären, daß der Erfolg der Heiligung in diesem Erdenleben niemals ein vollkommener ist. Es ist der unauflösliche Zusammenhang unseres geistigen mit dem organischen Leben, welcher diesseits der Vollendung des sittlichen Heilsprocesses hindernd in den Weg tritt. Vermöge unserer Naturbeschaffenheit, die mit einer jahrtausendelangen sündlichen Entwicklung der Menschheit verflochten ist, ist das organische Leben von Geburt an in uns mit einem solchen Uebergewichte über das Geistleben vorhanden, daß auch nach der Bekehrung die Befreiung des Geistes von dessen prädominirenden Einflüssen nur sehr langsam von Statten geht, und ein letzter Rest von fleischlicher Erregbarkeit, ein Zunder der Emancipationslust von der Herrschaft des Geistes, bis zum Zeitpunkte der vollständigen Trennung des Geistlebens von dem irdischen Organismus zurückbleibt. Eine gewaltsame Unterdrückung der organischen Triebe wäre auch nur auf Unkosten der Kraft, Freiheit und Selbstständigkeit des Personlebens und nur vorübergehend durchzusetzen. Durch quälerische Askese kann der sinnlich-selbstsüchtige Hang bis zu einem solchen Grade abgestumpft werden, daß er sich vorläufig nicht mehr regt, und ein scheinbarer Heiliger aus dem Sumpfe der Sinnenlust emporsteigt. Aber ein stumpfer Mensch hat den sittlichen Werth verloren; wo keine Kräftigkeit des Geistes, da ist auch keine Förderung des sittlichen Lebens mehr zu erwarten. Hierin liegt die Ursache, weßhalb der Wiedergeborene des organi-

*) Siehe oben, 5. Lehrstück, insbes. §. 27.

schen Naturgrundes, auf welchem sein geistiges und sittliches Leben ruht, auch auf dem Wege der Heiligung als eines solchen bewußt wird, in welchem sich die sinnliche Lust und der selbstsüchtige Trieb fortwährend regt. Dieser Grund selbst müßte zerstört werden können, wenn jede sündliche Regung unmöglich gemacht werden sollte, und das geschieht erst im Tode.

Dagegen ist der Zustand des Wiedergeborenen allerdings von einer solchen Beschaffenheit, daß während desselben der Grund im Grunde bleiben muß, und nicht in den entscheidenden Mittelpunkt der Persönlichkeit vordringen kann. Die Sünden der Wiedergeborenen tragen daher den eigenthümlichen Charakter an sich, daß sie sich auf der Peripherie des Personlebens bewegen, und das Verhältniß der Bekehrten zur Gnade Gottes nicht wesentlich verändern. Es sind — mit einem Worte — Sünden, welchen die Vergebung als solchen gewiß ist. Insofern hat unstreitig die lutherische Dogmatik den Stand der Wiedergeborenen nicht richtig beschrieben, wenn sie denselben zwischen fleischlichem Treiben und geistlichem Streben in der Mitte schwebend darstellte*). Wäre derselbe ein Zustand innerer Unentschiedenheit; könnte der Wiedergeborene ebenso gut als ein fleischlich, wie als ein geistlich gesinnter Mensch betrachtet werden: dann wäre er nicht der Zustand eines neuen Menschen, ja nicht einmal derjenige eines im Uebergange aus dem alten in ein neues Leben Begriffenen. Ihr Unvermögen, die Rechtfertigung als einen ethischen Vorgang zu begreifen, hat die lutherische Theologie gehindert, in dem Gerechtfertigten, und darum Wiedergeborenen, die centrale Herrschaft des heiligen Geistes anzuerkennen, welcher dem Leben aus Gott in jenem zwar noch kein unbedingtes, aber doch ein durchgreifendes Uebergewicht verschafft hat.

Schriftstellen wie Gal. 5, 17, Röm. 7, 14 ff. können daher unmöglich beabsichtigen, den Stand des Wiedergeborenen zu beschreiben. Der nach jenen Beschreibungen in dem Subjecte noch

---

*) Hollaz (examen, 957): Homo renovatus est spiritualis non ex toto, sed ex parte, in quantum duce Spiritu S. bonum spirituale cognoscit, eligit, facit. Idem carnalis dicitur non ex toto, sed ex parte, non simpliciter et absolute, sed certo respectu et comparate, quatenus reliquias peccati habet stimulosque carnis recalcitrantis, cum qua ipsi quotidie decertandum est, sentit.

unausgeglichen vorhandene Zwiespalt zwischen dem alten und dem neuen Menschen, dem Fleische und dem Geiste, harrt vielmehr gerade vermittelst der Bekehrung und Wiedergeburt seiner Lösung entgegen. Der Bekehrte ist zur principiellen Herrschaft des Geistes über das Fleisch, zur wenigstens grundanfänglichen Aehnlichkeit seiner Lebenserscheinung mit dem urbildlichen Personleben Jesu Christi, in welchem der h. Geist als schlechthin bestimmender Faktor sich bewährt hat, hindurchgedrungen. Erst mit dem Augenblicke ist die Wiedergeburt thatsächlich eingetreten, mit welchem das Personleben aufgehört hat, unter der Zucht des zur Zähmung des Fleisches verordneten Gesetzes zu stehen, mit welchem der Geist das Princip der Persönlichkeit geworden ist und das Gesammtleben sich in der Gemeinschaft des Glaubens mit dem Herrn, welcher der Geist ist, sittlich frei entwickelt *). So weit entfernt ist Paulus davon, in dem Wiedergebornen einen, steten Schwankungen unterworfenen, Widerstreit zwischen Fleisch und Geist anzunehmen, in welchem doch zuletzt das Fleisch Sieger bleiben müßte, da der Geist nur das Vermögen des Wollens, aber nicht des Vollbringens besitzt **), daß er umgekehrt von der Voraussetzung ausgeht: der Wiedergeborne habe das Fleisch mit dessen Lüsten und Begierden gekreuzigt, sei mit Christo zu einem neuen Leben auferstanden und bringe in einem reichen Kranze von Tugenden die Früchte des Geistes hervor ***).

Unstreitig will der Apostel nicht sagen, daß der Wiedergeborene keine Sünde mehr an sich trage; wer das Fleisch kreuzigt, in dem ist es noch vorhanden; es wird jedoch in die läuternde Zucht des Geistes genommen. Daher ist das Leben des Wiedergeborenen kein sittlich ungetrübtes. Von Reue und Leid über die aus ihrem Grunde immer wieder hervorbrechende, den Frieden des Geistes

---

*) Gal. 5, 16: *Λέγω δὲ πνεύματι περιπατεῖτε καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε.* V. 18: *Εἰ δὲ πνεύματι ἄγεσθε, οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον.* V. 26: *Εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν.* Röm. 8, 13 f.: *Εἰ δὲ πνεύματι τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦτε, ζήσεσθε, ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοί εἰσιν θεοῦ.* Vergl. noch V. 9: *Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν.*

**) Röm. 7, 15 ff.

***) Röm. 6, 6 ff.; Gal. 5, 22 ff.

störende, Sünde ist es schmerzlich durchzogen; und auch von diesem Leben gilt das Wort des Johannes, daß wir uns selbst täuschen, wenn wir sagen, wir hätten keine Sünde *), jedoch auch das andere Wort, daß, wenn wir unsere Sünden bekennen, d. h. offen als Sünden anerkennen, wir auch der Vergebung und Reinigung in Betreff derselben gewiß sind **).

Von der Ueberzeugung, daß der Wiedergeborne nicht mehr in der Liebe zur Welt, in den Banden der Fleischeslust, Augenlust und Ueppigkeit gefangen liegen könne, ist besonders Johannes durchdrungen ***). Ist er auch überzeugt, daß wir Christo im Stande der Wiedergeburt noch nicht gleich sind: so ist er doch auch dessen sicher, daß jenes Ziel der Vollendung einst erreicht werden wird; in dieser unerschütterlichen Hoffnung rinnt ihm eine unerschöpfliche Quelle innerer sittlicher Reinigung bis zur völligen Verklärung †). Befremdend ist es dabei wohl, wenn Johannes von dem Wiedergeborenen nicht mehr gelten lassen will, daß er sündige. Die Sünden, die nach seiner Ansicht nicht zum Tode sind, d. h. kein verurtheilendes Schuldbewußtsein vor Gott, keine Auflösung der Gemeinschaft mit Gott, begründen, sieht er ohne Zweifel für im Grunde schon aufgehobene, und darum nicht mehr wirkliche Sünden an. Mit seiner wiederholten Versicherung, daß der Wiedergeborene nicht mehr sündigt, will er nicht bloß, wie Lücke annimmt, dem Halbchristenthume, dem es an reinen sittlichen Ideen fehlt, die strenge christliche Idee entgegenhalten ††), sondern er will ganz bestimmt erklären, daß solche Sünden, welche nicht mehr aus dem böswilligen Grunde einer unbekehrten Herzensrichtung hervorgehen, keine Schuld mehr begründen. Dafür, daß ihr Sündigen nicht mehr als ein Thun, sondern nur noch als ein Erleiden der Sünde anzusehen ist, bürgt den Wiedergeborenen, nach Johannes, der in ihnen wurzelnde Gottessame, der aus dem Innersten treibende Geist, welcher es in der Persönlichkeit nicht mehr zu einer bewußten Einwilligung in die sündliche Lust oder den sündlichen Trieb kom-

*) 1 Joh. 1, 8.
**) 1 Joh. 1, 9.
***) 1 Joh. 2, 15 ff.
†) 1 Joh. 3, 2 ff.
††) Commentar über die Briefe des Evang. Joh., 311.

men läßt *). Weil der Sündigende im Stande der Wiedergeburt die Sünde nur leidentlich in der Tiefe seines organischen Grundes erfährt, zugleich mit dieser Erfahrung sie aber auch vermöge seiner centralen Gemeinschaft mit Christo sofort bekämpft und überwindet; weil er sie nicht als einen Zielpunkt seiner Lust will, sondern als einen Gegenstand seiner Unlust vielmehr nicht will: darum wird sie ihm nicht als eine wirkliche Störung oder Unterbrechung der Gemeinschaft und des Friedens mit Gott angerechnet.

Hiernach können wir nicht anders als gegen Schleiermacher behaupten, daß der Wiedergeborene sich im Sündigen selbst, und zwar deßhalb der Vergebung schon bewußt sei **), weil er darin sich schon seines siegreichen Widerstandes gegenüber der Sünde bewußt ist. Dieser Widerstand vermag freilich nicht das Heraustreten der Sünde in die Thaterscheinung ohne Weiteres zu verhindern. Daß notorisch Wiedergeborene vorübergehend sogar in grobe Sünden fallen können, ist eine unbestrittene Erfahrung. Allein die Wiedergeburt verbürgt, daß die Sünde als solche nicht wieder eine das Personleben, ähnlich wie vor dem Stande derselben, allseitig beherrschende Macht, daß der Sünder nicht wieder im Principe ein Knecht der Sünde wird ***). Freilich ist mit dem Bewußtsein des siegreichen Widerstandes bei dem Wiedergeborenen immer auch zugleich das Schmerzgefühl der Reue, und zwar in einem um so gesteigerterem Maße verbunden, als der Widerstand sich noch nicht ausreichend bewährt hat. Die Reue des Wiedergeborenen hat jedoch einen von der Reue des Unwiedergeborenen grundverschiedenen Charakter. Jene, als eine nur die Größe der Schuld bezeugende, bewirkt den Tod; diese, als eine die Kraft der Vergebung in sich schließende, die Besserung †). Die Reue des

*) 1 Joh. 3, 9: *Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται·* Unter dem *σπέρμα* wird am besten (mit Lücke, Hofmann u. A.) der heilige Geist, das Princip der Wiedergeburt bei Johannes, verstanden.

**) Der christl. Glaube, II, §. 111, 3.

***) Röm. 6, 14: *Ἁμαρτία γὰρ ὑμῶν οὐ κυριεύσει· οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον, ἀλλὰ ὑπὸ χάριν.*

†) 2 Kor. 7, 10: *Ἡ γὰρ κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν ἀμεταμέλητον ἐργάζεται· ἡ δὲ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται.*

Wiedergeborenen bezieht sich nämlich nicht auf die Schuld, welche vielmehr im Bewußtsein desselben durch Vergebung getilgt ist, sondern nur auf die Sünde selbst, und hat zu ihrem Inhalte den Schmerz darüber, daß die Heiligung noch nicht vollendet, das Personleben noch nicht völlig in das Bild Christi verklärt ist.

Dabei ist nun aber das Leben des Wiedergeborenen ein im Wachsthume des Geistes fortschreitendes. Je öfter die aus dem organischen Grunde entspringenden Reizungen und Verlockungen zum Bösen durch das Gegengewicht des h. Geistes niedergehalten und gedämpft worden sind; je mehr sich in dem Geistleben des Wiedergeborenen eine Virtuosität zur Ueberwindung der sündhaften Naturbeschaffenheit ausgebildet hat: um so mehr nähert sich das Personleben dem Ziele der sittlichen Vollendung. Die sündlichen Regungen überwältigen nun immer seltener den Willen und führen immer seltener zur sündlichen That; immer öfter gelingt es der Kraft des Geistes, das Böse schon im Keime zu ersticken; immer mehr gleicht es nur dem leichten Hauche, der bloß vorüberfliegend die Spiegelfläche des immer gottgemäßer sich entfaltenden Lebens trübt.

Da die reformirte Dogmatik vermöge ihrer Erwählungslehre dessen gewiß ist, daß die Wiedergeburt die Keimkraft der sittlichen Vollendung in sich trägt, und vermöge ihrer Rechtfertigungslehre die Gewähr hat, daß die in dem Gerechtfertigten gesetzte ethische Ursächlichkeit unverkümmert ihre ethischen Wirkungen fortsetzen wird, so bedarf sie auch keines überschwänglichen Ausdruckes zur Bezeichnung der, der Natur der Sache nach im diesseitigen Zeitlaufe noch mangelhaft bleibenden, sittlichen Ausgestaltung der auf dem Wege der Heiligung Begriffenen. Ihr genügt es, den möglicherweise erreichbaren Gipfel ethischer Vollendung vor dem Tode als Einigung und Gemeinschaft mit Gott zu bezeichnen; die wirkliche Erreichung desselben kann sie sich nur als eine Wirkung des Glaubens denken *). Je weniger dagegen die lutherische Dogmatik in ihrer Erwählungslehre eine sichere Bürgschaft für die objective Stetigkeit der Wiedergeburt, und je weniger sie in ihrer Rechtfertigungslehre eine feste Gewähr für die subjective Kräftig-

*) Heidegger, a. a. O., 220: Unio et communio cum Deo, quae latere credentes non potest.

keit der Rechtfertigung besaß, um so näher lag ihr die Versuchung, durch überschwängliche Aussagen über den Zustand des Wiedergeborenen auf der Höhe seiner Lebenserscheinung den Mangel ihrer Grundanschauung zu ergänzen. Das meiste Bedenken erregt jedoch der Umstand, daß jene Höhe als eine nicht mehr durch den Glauben, d. h. durch ethische, sondern als eine durch substantielle, Selbstmittheilung Gottes bedingte erscheint*). Wenn gerade der erhabenste Gipfel des Heilsbewußtseins ohne Hülfe des Glaubens erreicht werden kann: dann ist augenscheinlich der Glaube weder das alleinige Heilsorgan, noch das wirksamste, was doch von Seite der lutherischen Dogmatik so eindringlich gelehrt wird. Und wenn es eine Seligkeit giebt, welche nicht in Glaubensvollendung, sondern in substantieller göttlicher Einwohnung, nicht in einem ethischen Gute, sondern in einem metaphysischen Besitze besteht: so liegt die Vermuthung doch gar zu nahe, daß die ethisch vermittelte noch nicht die rechte Seligkeit sei**).

---

*) Das ist das lutherische Dogma von der unio mystica (Hollaz, 938 ff.): Unio mystica formaliter consistit tum in speciali et intrinseca conjunctione substantiae hominis fidelis cum substantia S. Trinitatis et carnis Christi, tum in operosa operatione, qua Deus benignissimus in homine renato operatur influxu speciali et efficaci. Hülsemann (Breviarium, XIV, 4): Communio divinae naturae notat gratiosam inhabitationem essentiae divinae in nobis, et ab ea acceptam facultatem studendi innocentiae et puritati divinae.

**) Hollaz a. a. O., 944: Finis unionis mysticae ultimus est vita aeterna. Fines intermedii et effectus sunt varii: communio cum Deo Patre, Filio et Spiritu S., certificatio fidei, auxilii divini, efficacis solatii, excitatio precum, eorumque exauditio, conservatio in statu gratiae, unde nascitur perseverantia fidelium, sanctificatio, obsignatio futurae gloriosae resurrectionis et coelestis haereditatis, unio renatorum inter se et communio ecclesiae. Die reformirten Dogmatiker bringen diesen überreichen Stoff hin und wieder vortrefflich in einem Lehrstücke de consolatione unter (vergl. z. B. Polanus, synt. th., II, 3038), aber nicht als ein zum Glaubensleben unbegreiflicher Weise Hinzukommendes, sondern durch den Glauben Gewirktes. Consolatio (sagt Polanus a. a. O., 3039) est beneficium Dei, quo nos adversus perturbationem et tristitiam, quam miseria, cui in hac vita subjecti sumus, adfert, potenter corroboret ... in assumtione bonum illud nobis accommodamus per fidem veram. Wenn Schneckenburger (a. a. O., II, 183) behauptet, in der lutherischen Dogmatik sei die Stellung der unio fest bestimmt, jedenfalls nach der Recht-

In gewissem Sinne hat dieß neuerlich auch Schneckenburger anerkannt. Würde, wie er der Meinung ist, in der Lehre von der mystischen Einwohnung das Bestreben hervortreten, in ein Verhältniß realer Gemeinschaft mit dem göttlichen zu treten: so folgte hieraus, daß der Glaube noch kein reales Verhältniß zum Göttlichen hervorbringt, und der durch den Glauben erworbene ethisch-persönliche Heilsbesitz noch kein wirklicher ist. Hier zeigt sich auf's Neue ein Grundmangel der herkömmlichen Theologie. Weil vermöge derselben Gott nicht wahrhaft als Geist, nicht als die, dem menschlichen Selbstbewußtsein im Gewissen sich ursprünglich selbst offenbarende, absolute Persönlichkeit, sondern lediglich als Substanz gefaßt wird*), darum verirrt sich dieselbe auf dem Gebiete der Anthropologie von dem ethischen auf den naturalistischen Standpunkt, darum übersieht sie, daß gerade eine „substantielle" Vereinigung mit Gott keine wahrhaft reelle ist, daß Gott für den Menschen wahre Realität lediglich im glaubigen Selbstbewußtsein hat.

Ohne Zweifel läßt sich in dem Dogma von der unio mystica eine Verwandtschaft mit den Anschauungen des älteren Mysticismus nicht verkennen; der Protestantismus hat jedoch nicht die Aufgabe, auf den Standpunkt des älteren Mysticismus zurückzukehren, sondern vielmehr die theosophisch unklaren Elemente desselben zum ethisch klaren Verständnisse zu bringen**). Zeigt sich doch nun das Dogma überhaupt als ein wissenschaftlich unvollziehbares. Wir sollen auf der einen Seite uns Gott mit dem Menschen substantiell verbunden, auf der andern Seite den Menschen in seinem Grundwesen dennoch mit der Erbsünde behaftet; wir

---

fertigung und Wiedergeburt, so hätte ihn Hollaz gleich eines Besseren belehren können, der sie vor der Lehre von der renovatio behandelt.

*) Siehe oben, S. 8 ff.

**) Wie tief die Lehre von der unio mystica den Glauben depotenzirt, gesteht Schneckenburger (a. a. O., II, 286) folgendermaßen ein: „Der Glaube, diese subjective Aktion des Subjects, kann weder als solche, noch auch als Product einer objectiven Thätigkeit des heil. Geistes, mit Christus realiter (also bloß formaliter, zum Schein?) uniren, sondern ist in beiden Rücksichten zunächst nur das Verlangen nach solcher realer Union, nur der geöffnete Mund nach der wahren Speise des Lebens." Und also die göttliche Substanz, nicht Christi Verdienst u. s. w., wäre hiernach die Speise des Lebens?

sollen uns das Personleben als einen Tempel des ihm in realster Gegenwärtigkeit innewohnenden Gottes, und möglicherweise dennoch auch als eine Werkstätte schwerster Sünden und Vergehungen, tiefsten Abfalls und dämonischer Empörung gegen Gott, denken, sofern ja nach lutherischer Lehre auch auf der Höhe der mystischen Einwohnung der Rückfall in die Unbußfertigkeit noch möglich ist. Wir sollen uns denken, daß der heilige Geist die Wiedergeburt gewirkt und in dem Wiedergeborenen als das Princip der Heiligung sich bewährt habe, und zugleich auch, daß zu der Einwohnung des heiligen Geistes, dessen wahre und wesentliche Gottheit von der kirchlichen Lehre entschieden bezeugt wird, noch eine Einwohnung der göttlichen Substanz, so zu sagen ein Ueberschwänglicheres als Gott selbst, hinzukomme *). Wird denn durch solche Annahmen nicht einerseits der Glaube, und andererseits der h. Geist auf's Begriffswidrigste depotenzirt?

§. 137. Wir haben gezeigt, wie vermöge der Heiligung die Sünden der Wiedergeborenen auf den organischen Grund zurückgedrängt werden, und wie der Widerstand des Naturlebens gegen Die „guten Werke" d. Wiedergebornen.

---

*) Der Schriftbeweis für die unio mystica gehört zu den schwächsten Beweismitteln in der lutherischen Dogmatik. Stellen wie 2 Kor. 6, 16 (vergl. 2 Mos. 26, 11): *ὑμεῖς ναὸς θεοῦ ἐστὲ ζῶντος*, sagen nach analogen Stellen nicht mehr aus, als daß Gott mit seinem heiligen Geiste in den Glaubigen wohnt, vergl. 1 Kor. 3, 16; Röm. 8, 9. Die Stelle Gal. 3, 27, von dem Angezogenhaben Christi, redet nicht von der Substanz Christi (Hollaz, a. a. O., 937, nec non substantia humanae Christi naturae); und von was für einem Anziehen Christi dort die Rede ist, sagt der vorangehende V. 26 deutlich genug: *Πάντες υἱοὶ θεοῦ ἐστὲ διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.* Joh. 14, 23 ist unverkennbar die ethische, auf der Liebe ruhende, Gemeinschaft des Vaters und Sohnes mit den Gläubigen gemeint, die V. 26 durch den h. Geist vermittelt ist. Im Uebrigen sind es besonders auch mißverstandene und mißverständliche Aussprüche Luther's gewesen, aus welchen die von Luther's Buchstaben abhängige spätere Theologie eine Doctrin entwickelt hat, an die Luther selbst nicht dachte, z. B. seine Aeußerung in der enarratio Ps. 51 (Erl. A., Ex. op. lat. 19, 109): Cum habemus clarum verbum Christi: „Veniemus ad eum et mansionem apud eum faciemus! „Habitat ergo verus Spiritus in credentibus non tantum per dona, sed et quoad substantiam suam. In der Form. Conc. S. D., III, 65, wird nur die Ansicht verworfen, quod non Deus ipse, sed dona Dei duntaxat in credentibus habitent.

das Geistleben dadurch gebrochen wird. In Folge hievon wird das letztere von den es hemmenden Banden befreit, zu eigen-schöpferischer Thätigkeit entbunden. Daher kommen aus der Kraft des Glaubens die guten Werke, als die nothwendigen sittlichen Früchte der Heiligung, zu Stande. Auf den römischerseits erhobenen Vorwurf, daß die Lehre vom allein rechtfertigenden Glauben dem Zustandekommen guter Werke hinderlich sei, hat schon die Augsburger Confession treffend bemerkt, daß in Folge jener Lehre nur die von Gott selbst nicht gebotenen, bloß kirchlich vorgeschriebenen, angeblichen guten Werke verworfen werden. Denn es ist geradezu Sünde, die Seligkeit an äußere Werke zu binden, die Gott selbst nur an den Glauben gebunden wissen will. Aber allerdings ist der Protestantismus noch weiter gegangen. Er hat sich auch gegen die Annahme erklärt, daß der Glaube in Verbindung mit den wahren, d. h. aus dem Glauben entsprungenen, und darum von Gott gebotenen, guten Werken das Heil bewirke. Preisen wir es als eines der größten Verdienste der Reformation, daß sie gerade bei der Lehre von der Heiligung auf die letzte Wurzel des Heils zurückgegangen ist, daß sie nirgends die sittliche Erscheinung als solche, die immer noch weit hinter der sittlichen Idee zurückbleibt, sondern lediglich die sittliche Gesinnung, das aus der Persongemeinschaft mit Christo gezeugte neue innere Lebensprincip, mit einem Worte: den Glauben allein, als den Quellpunkt des Heils betrachtet.

Dagegen hat der Protestantismus in seinen gesunden Vertretern die Nothwendigkeit der guten Werke niemals bestritten. Er hat stets anerkannt, daß die Erscheinung der Frucht nothwendig zur Offenbarung der Wurzel gehört, und daß, wo nichts erscheinen kann, sicherlich auch nichts ist*). Der Satz, daß gute Werke zur

*) In keinem Punkte sind die lutherischen und die reformirten Bekenntnißschriften übereinstimmender, als in diesem. Aug. I, 20: Docent nostri, quod necesse sit bona opera facere, non ut confidamus per ea gratiam mereri, sed propter voluntatem Dei. Tantum fide apprehenditur remissio peccatorum ac gratia. Et quia per fidem accipitur Spiritus S., jam corda renovantur et induunt novos affectus, ut parere bona opera possint. Belgica, 24.: Opera a sincera fidei... radice emanantia ideo demum bona et Deo grata sunt, quia per illius gratiam sanctificantur; ad nos autem justificandos nullius prorsus

Seligkeit nothwendig seien, schloß allerdings die Möglichkeit eines, die Rechtfertigungslehre in ihrem tiefsten Punkte verletzenden, Mißverständnisses in sich*), wie der umgekehrte, daß sie zur Seligkeit schädlich seien**), einer Verläugnung der ethischen Grundlagen des Protestantismus gleich kam. Um so mehr ist der Satz, daß die guten Werke nothwendig seien, durchaus richtig, und bedarf nur der Erläuterung, daß dabei nicht von einer derartigen Nothwendigkeit die Rede sein kann, welche die Freiheit des sittlichen Thuns ausschlösse, oder der alleinigen Heilskräftigkeit des Glaubens etwas entzöge. Eben deßhalb wird es uns nicht genügen, die Pflicht zur Hervorbringung guter Werke lediglich auf ein göttliches Gebot zurückzuführen***).

Anstatt jedoch die guten Werke mit Schleiermacher als „natürliche Wirkungen des Glaubens“ anzusehen †), werden wir sie als freie Manifestationen des durch den Glauben bewirkten neuen sittlichen Gesammtlebens, oder, wie unser Lehrsatz sagt, als Bethätigung der gesammten sittlichen Lebenserscheinung des Wiedergebornen begreifen.

Nur dann, wenn die einzelnen sittlichen Handlungen des Wiedergebornen im Zusammenhange mit der Gesammterscheinung seines Personlebens betrachtet werden: ist es möglich, dieselben in ihrer

---

sunt momenti. Conf. helv. post., 16: Docemus vere bona opera enasci ex viva fide per Spiritum S., et a fidelibus fieri secundum voluntatem vel regulam verbi Dei. . . . Approbamus et urgemus illa, quae sunt ex voluntate et mandato Dei. . . .

*) Von Major mit Entschiedenheit aufgestellt in seiner Schrift gegen Amsdorf: Auff des Ehrwürdigen H. N. v. Ambsdorff schrifft, so jetzundt neulich Mense Novembri Anno 1551 wider G. Major öffentlich in druck ausgegangen: „Das bekenne ich aber, daß ich also vormals geleert und noch leere und förder alle mein lebtag also leeren will, daß gute werke zur seligkeit nötig sind, und . . . das auch niemands one gute werke selig werde, und sage mehr, daß wer anders leert, auch ein Engel vom himmel, der sei verflucht.“

**) Amsdorf in seiner Schrift: „Daß die Propositio, gute Werke sind zur seligkeit schädlich, eine rechte, ware, christliche Propositio sei durch Paulum und Lutherum gelehrt und geprebigt“. Vergl. mein „Wesen des Prot.“, II, S. 46.

***) Sol. D., IV, 16: Quod per vocabulum necessitatis intelligenda sit necessitas ordinis, mandati et voluntatis Christi ac debiti nostri, non autem necessitas coactionis.

†) Der christl. Glaube, II, §. 112.

Eigenschaft als gute Werke zu verstehen. Das sittliche Thun ist für sich betrachtet immer unvollkommen, und schon darum hat die protestantische Dogmatik die römisch-katholische Behauptung, daß die guten Werke in ihrer Besonderheit Verdienste bei Gott begründen, alles Ernstes zurückweisen müssen*). So lange bei unserem sittlichen Handeln im Grunde immer noch die böse Lust und der selbstische Trieb bald versteckter, bald offener, mitwirken, so lange sind auch alle Aeußerungen desselben noch irgendwie mit sündlichen Beweggründen versetzt, nicht vollkommen rein und heilig. Auch in unsern besten Handlungen ist immer noch etwas, was der Vergebung von Seite Gottes bedarf**). Ja, selbst für den Fall, daß wir den Geboten Gottes vollkommen gemäß handelten, wäre damit von unserer Seite Gott gegenüber doch nicht ein Verdienst begründet, sondern nur unsere sittliche Angemessenheit dargethan***).

Gleichwohl sind die guten Werke des Wiedergeborenen, nach Schleiermacher's bezeichnendem Ausdrucke†), Gegenstände des göttlichen Wohlgefallens, und die h. Schrift bezeugt unmißverständlich, daß wir nach unsern Werken gerichtet werden sollen††), und daß der Wandel nach dem Geiste Gott angenehm ist†††). Dabei kennt jedoch die Schrift kein besonderes Werk, welches eine besondere Verheißung hätte, sondern das Heil ist lediglich dem neuen, aus dem Glauben entsprungenen, sittlichen

*) Schon Augustinus sagt (contra duas epist. Pel. III, 7): Virtus in infirmitate perficitur. . . . Ex hoc factum est, virtutem, quae nunc est in homine justo, perfectam hactenus nominari, ut ad ejus perfectionem pertineat etiam ipsius imperfectionis et in veritate cognitio et in humilitate confessio.

**) Gegen den römisch-katholischen Satz, daß die guten Werke ein Verdienst bei Gott ex condigno begründeten, bemerkt J. Gerhard (loci th., XVIII, 6, 70) treffend: Si in judicio Dei ipsi renati misericordia indigent, quomodo ipsorum opera ex condigno merentur coronam justitiae? Interim tamen manet discrimen inter peccata et bona opera, neque enim dicimus, bona opera esse formaliter peccata, sed peccatis contaminata propter imperfectionem et immunditiem adhaerentem.

***) Luk. 17, 10.

†) Der christl. Glaube, §. 112.

††) Matth. 25, 35 ff.; Röm. 2, 6 f.

†††) Röm. 8, 8 f.; Gal. 6, 8.

Gesammtleben verheißen. Daher kann, was in unseren guten Werken Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist, nicht irgend ein vereinzeltes gutes Werk, sondern nur das neue Gesammtleben, insofern es sich von dem noch mit Sünde behafteten Lebensgrunde unterscheidet und aus der Lebenswurzel des Glaubens stammt, selbst sein. Dessen aber sich als seines eigenen zu rühmen, dazu hat der Wiedergeborene nicht die geringste Veranlassung. Ist es doch lediglich die in der Gemeinschaft mit dem Personleben Christi sich bethätigende Kraft des heiligen Geistes, durch welche jenes Leben in seiner fortschreitenden Entwicklung und mit seinen dem göttlichen Heilswillen angemessenen Aeußerungen zu Stande gekommen ist; und nur darum ist die Person des auf dem Wege der Heiligung Begriffenen Gott angenehm, weil sie ein Abbild Christi und eine neue Creatur des heiligen Geistes ist*).

Deßhalb tragen wir auch Bedenken, mit Schleiermacher zu sagen, daß in unseren guten Werken nur die Liebe das Gottgefällige sei. Gerade die Liebe ist wegen des dem Wiedergebornen noch immer anhaftenden sinnlichen und selbstischen Grundes niemals in ihm vollkommen, stets noch der Läuterung bedürftig. Es ist unumstößlich wahr, daß auch auf dem Wege einer noch so weit fortgeschrittenen Heiligung nur der Glaube, als der durch den heiligen Geist gewirkte Anfangspunkt des neuen Lebens, mit allen von ihm ausgegangenen sittlichen Wirkungen und Evolutionen es ist, um dessen willen Gott uns als Gegenstände seiner ewigen Liebe betrachtet und behandelt.

Wie könnte nun aber unter solchen Umständen von einer Belohnung der guten Werke vermittelst der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes die Rede sein? An keiner von denjenigen Schriftstellen, an welchen der Ausdruck „Lohn" mit Beziehung auf die guten Werke vorkommt, hat derselbe die Bedeutung eines dem Menschen von Seite Gottes geschuldeten Ersatzes für verdienstliche Leistungen, umsoweniger als für verdienstliche nur solche gelten könnten, die, obwohl in des Menschen Vermögen stehend, dennoch

*) Schleiermacher (der christl. Glaube, §. 112, 3) vortrefflich: „Daher ist es ganz richtig, daß eigentlich nur die Person, und zwar nur wie Gott sie in Christo sieht, Gegenstand des Wohlgefallens ist, die Werke aber nur um der Person willen."

durch sein Pflichtverhältniß zu Gott nicht erheischt würden *). Nicht eine Entschädigung für persönliche Leistungen leidentlicher oder thuender Art, sondern eine sittliche Ausgleichung innerhalb der göttlichen Weltordnung, vermöge welcher dem Bösen wie dem Guten zuletzt sein Recht widerfährt, jenes vernichtet, dieses verherrlicht wird, ist von der göttlichen Gerechtigkeit und Weisheit innerhalb der heilsgeschichtlichen Entwicklung allerdings zu erwarten. Demgemäß wird namentlich denen, welche um Christi willen Verfolgung erleiden, in der Schrift der Trost der Seligkeit verheißen **). Daß ihnen die Seligkeit in Folge persönlicher Verdienste gebühre; daß der um Christi willen Verfolgte einen Rechtstitel auf das Himmelreich besitze, und den Eintritt in dasselbe Gott abtrotzen könnte: gegen eine solche Vorstellung sträubt sich nicht nur unser Gewissen, welches uns jeden Augenblick an die Unzulänglichkeit unserer sittlichen Leistungen erinnert, sondern es zeugt dagegen auch das Wort Gottes, welches uns stets auf's Neue wieder vorhält, wie wir unser Heil lediglich der göttlichen Gnade verdanken ***).

*) Das Tridentinum bestimmte bekanntlich (VI, 16): Nihil ipsis justificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro hujus vitae statu satisfecisse et vitam aeternam, suo etiam tempore, si tamen in gratia decesserint, consequendam vere promeruisse censeantur. Möhler (Symbolik, 199) frägt bei Veranlassung dieser Worte: „Es kann also der Himmel von den Gläubigen verdient werden?" und antwortet: „Nicht anders: sie müssen ihn sogar verdienen, d. h. seiner durch Christus würdig werden. Es muß zwischen ihnen und dem Himmel eine Gleichartigkeit stattfinden." Sonderbar genug, daß sich Möhler hiefür auf Thomas v. Aquino beruft, der (Summa, pr. sec., 114, 1) doch ausdrücklich sagt: Manifestum est autem, quod inter Deum et hominem est maxima inaequalitas (in infinitum enim distant) et totum quod est hominis bonum est a Deo, unde non potest hominis a Deo esse justitia secundum absolutam aequalitatem, sed secundum proportionem quandam in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum... Ideo meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum praesuppositionem divinae ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit.

**) Matth. 5, 12; Apok. 22, 12; 2 Kor. 5, 10; Matth. 25, 34; 2 Tim. 4, 7; Hebr. 6, 10; 1 Petr. 3, 13 ff.

***) Röm. 9, 15 f.; 11, 35; Phil. 3, 7 ff.; 2, 13; Röm. 6, 23, wo das ewige Leben χάρισμα τοῦ θεοῦ heißt; 2 Kor. 1, 6 ff.; Hebr. 10, 39.

Der „Lohn", von welchem bei der, unter der stetigen Einwirkung des heiligen Geistes, fortschreitenden Lebensentwickelung der Wiedergeborenen die Rede sein kann, kann mithin nur demjenigen Gebiete, innerhalb dessen die Entwicklung selbst vorgeht, angehören, d. h. *er kann nur der geistige und sittliche Genuß des geheiligten Lebens selbst sein.* Jede Gesinnung und jede That trägt ihren Lohn in sich selbst. Das ist der Lohn der Glaubensgesinnung, daß sie in ihrer Gesammtwirkung das Bewußtsein einer immer innigeren Gemeinschaft mit Gott, und des aus dieser Gemeinschaft entspringenden, die Seligkeit selbst in sich schließenden, *himmlischen Friedens* hervorbringt*).

§. 138. Dieser Friede, welcher auf dem Wege der Heiligung in fortdauerndem, wenn auch hin und wieder vorübergehend unterbrochenem, Wachsthume begriffen ist, — kann nun aber lediglich unter *der* Bedingung ein sicherer und ungetrübter sein, wenn unser Lehrsatz Recht hat, daß ein schlechthiniger Rückfall aus dem Zustande der Heiligung in den des Sündendienstes nicht mehr denkbar ist. Die Unverlierbarkeit des Gnadenstandes.

Daß ein Wiedergeborner, selbst ein in der Heiligung schon weit Vorgeschrittener, noch *vorübergehend* fallen kann: das ist erfahrungsgemäß nicht zweifelhaft, und es giebt Fälle, auf welche nur mit großer Kraftanstrengung eine völlige Wiedererhebung folgt. Um so mehr frägt es sich: ob ein Wiedergeborner wieder *schlechthin unbekehrt* werden, d. h. ob er den Glauben auch im Principe verlieren kann? Diese Frage müssen wir auf unserem Standpunkte entschieden verneinen. Das Problem selbst, ehemals eine confessionelle Streitfrage, hat gegenwärtig glücklicherweise den beschränkten Kreis der confessionellen Controverse überschritten. Während neuerlich ein *reformirter* Dogmatiker, insbesondere mit Berufung auf Hebr. 6, 4 f.; 10, 26 f.; 3, 6 und 14 die Möglichkeit des schlechthinigen Wiederabfalls der Wiedergeborenen zugeben zu müssen geglaubt hat**), so hat dagegen, mit gleich erfreulicher confessioneller Unbefangenheit, ein *lutherischer* in diesem

---

Ἡμεῖς δὲ οὐκ ἐσμὲν ὑποστολῆς εἰς ἀπώλειαν, ἀλλὰ πίστεως εἰς περιποίησιν ψυχῆς.

*) Röm. 5, 1: Δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως εἰρήνην ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν.

**) Ebrard, christl. Dogmatik, II, 533, Anm.

Punkte den älteren reformirten Dogmatikern vor den lutherischen Recht gegeben*).

Was nun jene, zum Beweise für die Möglichkeit des schlechthinigen Rückfalls der Wiedergebornen angeführten, Schriftstellen betrifft: so wäre es mindestens in hohem Grade auffallend, wenn nur in einer deuterokanonischen Schrift sich die wichtige Lehre vorgetragen fände, daß der Wiedergeborne jeden Augenblick dem Rückfalle in den völligsten Unglauben, dem Versinken in die tiefste Gottlosigkeit ausgesetzt sei. Da wir uns auch im Stande der Wiedergeburt auf ein zureichendes Maaß eigener sittlicher Kraft nicht verlassen können; da wir für unser Glaubensleben nur in der Bewahrung des heiligen Geistes eine feste Bürgschaft finden: wo bliebe denn das Gefühl der Sicherheit in Betreff unseres Heiles, des fröhlichen Ausruhens in dem Schooße der versöhnenden Gnade unseres Gottes, wenn es der im Grunde reizenden und treibenden Sünde jeden Augenblick wieder möglich wäre, uns von Grund aus zu verderben und das Licht des Glaubens mit seinem letzten Lebensfunken in uns auszulöschen?

Bei einer genaueren Prüfung von Hebr. 6, 4 f. u. s. w. ergiebt sich nun auch, daß, wie wir schon früher gezeigt haben**), an jenen Stellen nicht von einem Rückfalle Wiedergeborener in den Unglauben die Rede ist, aus welchem ja vermittelst einer neuen Bekehrung eine abermalige Rettung immerhin möglich gewesen wäre***). Dagegen verbürgen nicht bloß die auch von Ebrard angeführten Stellen Joh. 10, 28, Phil. 1, 6, den Wiedergeborenen

*) Martensen, a. a. O., §. 235: „Zwar können die traurigsten Rückschritte in dem Leben des Wiedergeborenen stattfinden; zwar kann der Wiedergeborene unter den Versuchungen der Welt manchen Schiffbruch leiden am Glauben, wie am Leben, nur behaupten wir, daß der Verlust nicht absolut sein kann."

**) Siehe oben, S. 429 ff.

***) Es sind vier Prädicate, welche der Apostel von den Betreffenden aussagt; er bezeichnet sie als 1) *ἅπαξ φωτισθέντας*; 2) *γευσαμένους τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου*; 3) *μετόχους γενηθέντας πνεύματος ἁγίου*; 4) *καλὸν γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα δυνάμεις τε μέλλοντος αἰῶνος*. Der Apostel deutet hierbei auch nicht von ferne an, daß sie glaubig geworden seien; sie waren nur in einen erkenntnißmäßig (vergl. Hebr. 10, 26) sehr engen Contakt mit den Heilsgütern gekommen, was in einem gewissen Sinne sogar von den Pharisäern gesagt werden konnte.

den endlichen Sieg über Sünde und Welt*); es wird unser Lehrsatz nicht nur durch vereinzelte Aussprüche der Schrift unterstützt**), sondern es liegt überhaupt in dem Wesen des rechtfertigenden Glaubens und der Wiedergeburt begründet, daß, wer einmal in der That und Wahrheit ein neuer Mensch in Christo geworden ist, des empfangenen Heilsgutes nicht mehr schlechterdings verlustig werden kann.

Ist nämlich der Sünder einmal wirklich vor Gott gerechtfertigt, d. h. als ein solcher betrachtet, welchem seine Sünde und Schuld vergeben ist, so hat dieser über Heil und Seligkeit eines Personlebens entscheidende Akt Gottes nur dann Werth und Bedeutung, wenn er unwiderruflich ist. Wenn es in des Menschen Vermögen stände, die rechtfertigende göttliche Entscheidung jeden Augenblick schlechthin unwirksam zu machen, wäre dann nicht in diesem Falle der menschliche sündliche Wille unbedingt stärker als die göttliche Gnade, wogegen doch der Apostel uns versichert, daß die göttliche Gnade stärker ist als die menschliche Sünde?***). Daß der Mensch den Einwirkungen der Gnade sich zu verschließen vermag, so lange er persönlich von ihr noch nicht ergriffen ist, das vermögen wir uns vorzustellen. Daß er aber wieder ein schlechthin gnaden- und heilloser werden soll, nachdem er den heilsschöpferischen Gnadengeist in sein innerstes Personleben aufgenommen, und nachdem dieser sein sündliches Wesen aus dem innersten Punkte heraus umgewandelt hat: wie sollen wir uns Das irgend vorzustellen vermögen? Nun ja — wir könnten uns ein

*) Joh. 10, 28 ist nicht bloß, wie Ebrard bemerkt, gesagt, daß keine dritte Macht sich zwischen Christo und seine Schafe werde dringen können, sondern es ist ganz deutlich ausgesprochen, daß die Schafe Christi in Ewigkeit nicht mehr verloren gehen können: *Καὶ οὐ μὴ ἀπόλωνται εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ οὐχ ἁρπάσει τις αὐτὰ ἐκ τῆς χειρός μου.* Nicht schlechthin beweisend ist Phil. 1, 6, wiewohl eine tröstliche, vertrauenweckende Zusicherung für den Bekehrten: *ὅτι ὁ ἐναρξάμενος ἐν ὑμῖν ἔργον ἀγαθὸν ἐπιτελέσει ἄχρις ἡμέρας Χριστοῦ Ἰησοῦ.*

**) Es gehören hierher noch Stellen wie Joh. 17, 14; Röm. 8, 35; 11, 29; 2 Tim. 2, 19; 1 Joh. 2, 27; 3, 9; Gal. 3, 27; 6, 15; Eph. 4, 30; 2 Kor. 1, 21 ff.

***) Röm. 5, 17: *Ει γὰρ ἐν ἑνὶ παραπτώματι ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν διὰ τοῦ ἑνός, πολλῷ μᾶλλον οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν διὰ τοῦ ἑνὸς Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

solches Ergebniß von durchaus pelagianischen Voraussetzungen aus einigermaßen denkbar machen. Wir könnten uns vorstellen, daß der Mensch nicht nur vor seiner Bekehrung, sondern auch innerhalb seines Gnadenstandes über seine sittliche Entwicklung jederzeit schlechthin zu verfügen im Stande sei, daß er auch als Wiedergeborner noch zwischen zwei Grundtrieben in der Mitte schwanke und schwebe, und heute dem Zuge des Geistes, morgen dem Hange des Fleisches gehorche. Aber ist dies eine Lösung, welche unser Gewissen befriedigt und mit dem Zeugnisse des göttlichen Wortes stimmt?

Man verweist uns auch noch auf die erfahrungsgemäß dämonische Gewalt der Sünde, auf die zauberische Macht der Versuchung, welcher der Bekehrte unter ungünstigen Umständen zu widerstehen nicht die erforderliche Kraft in seinem eigenen Geistleben besitze? Allein, ist denn ein Bekehrter ausschließlich auf die Hülfe seines eigenen Geistlebens beschränkt? Steht er nicht in einer innigen und unsichtbaren Gemeinschaft mit Gott und allen Heiligen? Gebietet er nicht über die Mittel und Kräfte des heil. Geistes, welche denen des Fürsten dieser Welt seit der auf Erden begründeten Herrschaft Christi weit überlegen sind? Hat der Herr den Seinen nicht seinen ganz besonderen, unter allen Umständen zum Siege führenden, Schutz und Beistand verheißen?*)

Man erwäge außerdem noch das eigenthümliche Wesen des Glaubens. Wo derselbe einmal lebendige Wurzel geschlagen und die Persönlichkeit in ihrem innersten Punkte erneuert hat, da vermögen die sündlichen Regungen nur noch auf der äußeren Oberfläche zur Erscheinung zu gelangen. Der Glaube ist das Wesen des Menschen selbst, nicht wie er von Natur, sondern wie er durch den heiligen Geist ist; eine völlige Unterdrückung des einmal entwickelten Glaubenslebens käme einer Unterdrückung der Kraft und Wirksamkeit des h. Geistes selbst gleich. Wenn es dem vermöge der Bekehrung aus dem Centrum auf den organischen Grund zurückgedrängten alten Menschen wieder gelänge, in der Weise gegen den im Centrum zur Herrschaft gelangten neuen Menschen zu reagiren, daß diesem ein völliges Ende gemacht würde: dann wäre es ja nicht sowohl die Schwachheit des Sünders, als

*) Luk. 12, 32; Joh. 14; 1 f.; Eph. 1, 21 ff.; 6, 16.

die Ohnmacht des h. Geistes, welche hierdurch an den Tag getreten wäre. Je weniger die lutherische Dogmatik eine solche Herabsetzung des göttlichen Lebensprincipes zugeben kann: umsomehr flüchtet sie sich zu der pelagianisirenden Annahme, daß auch der Wiedergeborene sein ewiges Schicksal selbst macht, und schreibt den wiedereingetretenen Verlust des Gnadenstandes einer mangelhaften Selbstbewahrung des Menschen zu*).

Allein, wird denn die Lehre von der Unverlierbarkeit des Gnadenstandes nicht von dem gerechten Vorwurfe getroffen, daß sie den Leichtsinn begünstige? Wird, wer einmal überzeugt ist nicht mehr schlechthin abfallen zu können, überhaupt vor dem Abfalle sich noch hüten? Die Antwort hierauf fällt nicht schwer. Wo ein derartiger Leichtsinn sich wirklich zeigt, wo ein Mensch auf die Unverlierbarkeit seines Gnadenstandes hin sündigt: da ist der Beweis geliefert, daß er nicht wahrhaft wiedergeboren ist. Liegt es doch in der Natur der Wiedergeburt, daß der Wiedergeborene jeder Sünde, als einer Betrübung des h. Geistes und darum als einer bitter schmerzlichen Erfahrung, bewußt werden muß; und es giebt für das Nochnichteingetretensein der Bekehrung kein sichereres Zeichen als das Nichteintreten der Reue nach vorhergegangener Sünde.

Sicherlich wird der Wiedergeborene eben deßhalb, weil er sich der Unverlierbarkeit seines Gnadenstandes bewußt ist, auch alles Dessen, was im Widerspruche damit störend und trübend in sein inneres und äußeres Leben eingreift, mit um so größerer Energie sich erwehren; immer wieder wird — auch nach längeren sittlichen Schwankungen — ein Zeitpunkt eintreffen, wo er sich im Mittelpunkte seiner neuen Lebensrichtung zusammenfaßt und aufrafft, um seine

---

*) Hollaz (examen, 966): Ut Christianorum fides sanctitasque perstet integra et inviolabilis, illorum est: a) mediis, ad perseverantiam fidei et sanctitatis divinitus ordinatis, decenter uti; b) auxilium divinum ardentissimis precibus implorare; c) vigilare cauteque declinare omnes fidei scopulos peccandique occasiones; d) omnibus viribus spiritualibus in regeneratione et renovatione acceptis adversus hostes animae acriter dimicare; e) indefesso conatu ad incrementum fidei et pietatis contendere. Hollaz scheint hierbei des Wortes Röm. 9, 16 gänzlich vergessen zu haben. Ἄρα οὖν οὐ τοῦ θέλοντος οὐδὲ τοῦ τρέχοντος, ἀλλὰ τοῦ ἐλεῶντος θεοῦ.

Lebenserscheinung in möglichste Uebereinstimmung mit seinem Wesensgrunde zu setzen.

Wenn dagegen der Gnadenstand des Wiedergeborenen aus Mangel an geistiger Wachsamkeit und sittlicher Umsicht jeden Augenblick verloren gehen könnte; wenn das innere Geisteslicht, sobald von dem Erleuchteten nicht beständig frisches Oel nachgegossen würde, zu erlöschen drohte: wäre denn in diesem Falle das Leben des Wiedergeborenen nicht ein Leben unaufhörlicher Angst, ein stetes Wandeln an dem Rande eines gähnenden Abgrundes? Und wie verhielte es sich da mit der Hoffnung auf Wiedererneuerung des Gnadenstandes? Wenn das neue Leben nicht erhalten bleiben kann unter der bewahrenden Mitwirkung des zur Herrschaft gelangten heiligen Geistes, wird es denn wiederhergestellt werden können ohne dieselbe?

Daher wird auch das Schlußwort unseres Lehrsatzes Recht behalten, daß, wo angeblich der Rückfall eines Wiedergeborenen in den Stand der Unbekehrtheit sich ereignet hat, entweder der Rückfall, oder die Heiligung in Wirklichkeit niemals vorhanden gewesen ist*).

*) Martensen (a. a. O., §. 225): „Wo die Erfahrung uns zu zeigen scheint, daß Wiedergeborene von Christo völlig abgefallen sind, da müssen wir sagen: entweder ist der Abfall nicht wirklich gewesen, oder die Wiedergeburt ist nicht wirklich gewesen . . . . Gar Vieles, was den Schein der Wiedergeburt hat, hat darum nicht ihre Kraft.“ Nitzsch (a. a. O., §. 150): „Im vollen Sinne des Wortes ist keine zweite Bekehrung anzunehmen, sondern der Rückfall aus dem Stande der Gnade ist entweder ein Beweis von noch nicht erreichter wahrer Bekehrung, oder ein partieller, oder aber ein scheinbarer“. Schon Schleiermacher (a. a. O., II, §. 111, 2) erinnerte an ein gewisses Schwanken, das sich hinsichtlich dieses Lehrsatzes in den symbolischen Büchern findet. Die Augustana (Art. 12) damnirt die Anabaptisten, qui negant, semel justificatos posse amittere Spiritum S. Vergl. dagegen Sol. Decl. III, 27: Et caritas fructus est, qui veram fidem certissime et necessario sequitur. Qui enim non diligit, de eo recte judicari potest, quod non sit justificatus, sed quod adhuc in morte detinatur —; freilich setzt S. D. hinzu, aut rursus justitiam fidei amiserit. Ganz entschieden sagt die Gallicana (art. 21): Nous croyons que nous sommes illuminez en la Foy par la grâce secrette du S. Ésprit . . . mesmes que la fin n'est pas seulement baillée pour un coup aux éleus pour les introduire au bon chemin, mains pour les faire continuer aussi jusq'au bout.

Einundzwanzigstes Lehrstück.

Das Abendmahl.

*Melanchthon, sententiae veterum aliquot scriptorum de coena Domini bona fide recitatae, 1530. — J. Gerhard, diss. praecipuis de sacra coena controversiis, quaę hodie de ea agitantur, complectens, 1606. — *Hospinian, historia sacramentaria, II, 1681. — Töllner, Abhandlung vom Abendmahl des Herrn, 1756. — *Marheineke, Sanctorum Patrum de praesentia Christi in coena Domini sententia triplex, s. s. eucharistae historia tripartita, 1811. — Lindner, die Lehre vom h. Abendmahl nach der Schrift u. s. w. 1831. — *Ebrard, das Dogma vom h. Abendmahl und seine Geschichte, 1845. — Kahnis, die Lehre vom Abendmahl, 1857. — *J. Müller, Artikel Abendmahl (Herzogs Realencyclopädie, I, 21 f.). — Dieckhoff, die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter I, 1854. — Rückert, das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte in der alten Kirche, 1856. — Keim, das Nachtmahl im Sinn des Stifters (Jahrbücher f. d. Th., 1859, I, 63 ff.).

Das Abendmahl ist diejenige von Jesu Christo verordnete sinnbildliche Handlung, durch welche die sichtbare Kirchengemeinschaft dem auf dem Wege der Heiligung Begriffenen das mit der Heiligung verbundene (innere) Heilsgut, vermittelst der Gnadenverheißung im Worte und der Darreichung der Zeichen des Leibes und Blutes Christi zum Genusse, öffentlich und feierlich zusichert und denselben zugleich als ein lebendiges Glied in ihrem Organismus anerkennt. Die fortschreitende Entwicklung des neuen Lebens in Christo und die immer herrlicher sich vollendende Persongemeinschaft mit dem Erlöser, welche das Gut der Heiligung bildet, wird im Abendmahle nicht durch den Genuß der äußern Zeichen als solcher, sondern durch die in Gemäßheit der Stiftungsworte gleichzeitig geschehende glaubige Aufnahme

des Leibes und Blutes, d. h. durch die centralpersönliche Aneignung des heilsgeschichtlichen Personlebens, insbesondere des sühnenden und versöhnenden Todes, des Erlösers, und die innige Vereinigung der eigenen Persönlichkeit mit der seinigen bewirkt. Da die Förderung in der Heiligung aber nicht anders gedacht werden kann, als im Zusammenhange mit der ganzen Gemeinde: so ist das Abendmahl seinem Wesen nach ebensosehr ein gemeindlicher, als die Taufe ein individueller Weiheakt. Die Abendmahlsfeier ist daher eine Gemeindefeier. Weil sie das höchste zu erreichende Ziel im christlichen Gesammtleben, die zukünftige Vollendung des Heils innerhalb der Gemeinde, nicht nur verbürgt, sondern auch die auf dem Wege nach derselben Begriffenen fördert, so erfordert sie eine würdige, d. h. auf persönliche Heiligung innerhalb der Gemeinschaft gerichtete, Gesinnung, und es gereicht deßhalb der unwürdige Genuß dem Genießenden zum Gericht.

Die Stiftung des Abendmahles. §. 139. Wie Christus für den Eintritt des Bekehrten in die christliche Gemeinschaft eine sinnbildliche Handlung gestiftet hat, durch welche dieser Eintritt auch äußerlich zugesichert wird: so hat er auch für den Fortschritt des Geheiligten innerhalb des christlichen Gemeindelebens eine sinnbildliche Handlung gestiftet, vermöge welcher die fortschreitende Entwicklung im neuen Leben des Geistes demselben äußerlich verbürgt wird. Diese Handlung ist nach der Stiftung des Herrn in ihrer ursprünglichen Einfachheit uns urkundlich überliefert. Bei der Betrachtung dieser einfachen Erzählung staunt man noch heute über das entsetzliche Mißverständniß und die schweren Irrthümer, welche im Laufe der Zeiten die ursprüngliche Stiftung in ihr Gegentheil verwandelt haben. Nach den übereinstimmenden evangelischen Berichten*) hat Jesus am Abende seiner Gefangennehmung, unmittelbar vor der Scene des Verrathes, mit den Zwölfen noch ein Mahl gefeiert, und am Schusse

---

*) Matth. 26, 26 f.; Mark. 14, 22 f.; Luk. 22, 19 f.; 1 Kor. 11, 23 f.

desselben zuerst das Brod genommen, unter einem Segensspruche gebrochen und seinen Jüngern mit dem Worte: „Das ist mein Leib", mit dem Zusatze nach Lukas „der für euch gegeben ist", nach Paulus „der für euch gebrochen ist", zum Genusse dargereicht. Nachher hat er ihnen auch noch den Kelch unter einem Dankgebet nach Matthäus und Markus mit den Worten: „Das ist mein Blut, das (Blut) des neuen Bundes, das für viele vergossen ist" (zur Vergebung der Sünden), nach Lukas und Paulus mit den Worten: „Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute", zum Trinken dargeboten. Nach der Austheilung des Brodes hat der Herr, wie Lukas erzählt, noch die Aufforderung hinzugefügt: „Das thut zu meinem Gedächtniß". Und wie Paulus meldet, hat er diese Aufforderung auch nach der Austheilung des Kelches wiederholt, womit denn der Apostel noch die Ermahnung verbindet, daß, so oft die Gemeindegenossen von diesem Brode essen und von diesem Kelche trinken, sie des Herrn Tod verkündigen sollen.

Was der Herr mit dieser, sein irdisches Erlöserleben abschließenden, Handlung beabsichtigt habe: Das ist die Frage, welche uns nunmehr zur Beantwortung vorliegt? Ob er das letzte Mahl als ein Passahmahl mit seinen Jüngern gefeiert, oder nicht, das ist für den entscheidenden Fragepunkt, obwohl der johanneische Bericht kaum einen Zweifel übrig läßt, daß das am Abende vor dem 14. Nisan abgehaltene Mahl kein Passahmahl sein konnte, nicht von hervorspringender Bedeutung. Je wahrscheinlicher es ist, daß das Abendmahl nicht im Zusammenhange mit der Passahfeier gestiftet worden ist*): um so grundloser ist die neuerlich aufgestellte Vermuthung, daß der Menschensohn, als der Herr des Sabbaths, das Passah einen Tag früher gefeiert habe, als dieß nach der jüdischen Sitte gesetzlich gewesen ist**). Daß Jesus seine Herrschaft über den Sabbath in dem Sinne einer Berechtigung, die

---

*) Vergl. die treffliche, bis jetzt nicht widerlegte, Erörterung Lücke's, Commentar über das Evangelium des Johannes, II, 716—734, und Rückert, das Abendmahl, 45 ff.

**) Kahnis, die Lehre vom Abendmahle, 14. Das Allerbedenklichste bei dieser Erklärung ist, daß Jesu die Absicht untergelegt wird, die Passahfeier einen Tag vor der gesetzlich bestimmten Zeit gehalten zu haben, „um das Passahopfer am 14. Nisan selbst zu sein".

Sabbath- oder Festtage nach Belieben auf andere, als die gesetzlich verordneten, Zeiten verlegen zu dürfen, verstanden habe: dafür wäre überhaupt die erste Spur eines Beweises noch aufzubringen.

Wie aus der urkundlichen Erzählung selbst hervorgeht, so hat Jesus im Abendmahl einen Akt des Gedächtnisses an sein Todesleiden stiften wollen. Hiefür zeugt schon der seinem Tode unmittelbar vorangehende Zeitpunkt, in welchem er das Abendmahl hielt, der ausdrückliche Befehl an seine Jünger, dasselbe zu seinem Gedächtnisse zu wiederholen, die Ermahnung von Paulus, bei dieser Veranlassung des Herrn Tod zu verkündigen. Die Bedeutung des Abendmahles steht mithin im engsten Zusammenhange mit der Bedeutung des Todes Jesu; als ein Gedächtnißmahl mit Beziehung auf diesen Tod kann es nur ihn zu seinem Inhalte haben, und die Distributionsworte: „der Leib, der für euch gegeben oder gebrochen ist, das Blut des neuen Bundes, das für viele vergossen ist" bestätigen diese Ansicht vollkommen. Aus diesem Umstande hat auch Lücke die befremdende Thatsache, daß Johannes die Einsetzung des Abendmahls nicht erwähnt, zu erklären versucht. Wäre ihm diese Einsetzung als etwas Neues und Außerordentliches, über die Person Christi besonderen Aufschluß Gebendes, erschienen: so hätte er sie nach dem Zwecke seines Evangeliums*) unmöglich mit Stillschweigen übergehen können**).

In Betreff der Bedeutung seines Todes hatte Jesus selbst mit Bestimmtheit sich dahin ausgesprochen, daß er als ein Lösegeld für die Sünden der Welt zu betrachten sei. Er hat sich selbst, d. h. sein erlösendes Personleben, als Lebensbrod bezeichnet, insbesondere aber von seinem zum Todesleiden bestimmten Leibe gesagt, daß er das Brod sei, welches er für das Leben

---

*) Joh. 20, 21: *Ταῦτα δὲ γέγραπται, ἵνα πιστεύσητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.*

**) Lücke, a. a. O., II, 573: „Der Vorzug, die absolute Wahrheit des neuen Bundes beruhte nach Johannes unmittelbar auf der Gnade und Wahrheit, den Worten und Werken des menschgewordenen Logos. Man hat alle Ursache zu glauben, daß Johannes das Abendmahl nicht als reale Mittheilung des Leibes und Blutes Christi betrachtete, sondern als symbolisches Gedächtnißmahl des heiligen Todes."

der Welt dahingeben werde. Diese Aussprüche sind nach der eigenen Erklärung Jesu entschieden sinnbildlich zu nehmen; denn das kapernaitische Mißverständniß, daß das Essen seines Leibes und Blutes im eigentlichen Sinne, von einem mündlichen Genusse, zu verstehen sei, wird von ihm mit den Worten zurückgewiesen: der Geist sei das (ausschließlich) Lebendigmachende, das Lebensprincip für den neuen Menschen, das Fleisch aber nichts nütze. Hat er in scheinbarem Widerspruche hiemit gleichwohl als die wahre Speise sein Fleisch und als den wahren Trank sein Blut bezeichnet: so kann er nach Joh. 6, 51 unter seinem Fleische und Blute nur sein im Tode für die Sünden der Welt dahingegebenes irdisches Leben, d. h. nur sein zur Versöhnung der Welt am Kreuze dargebrachtes leibliches Todesopfer, verstanden haben *).

Wenn Jesus Christus verordnete, daß das Abendmahl als ein Gedächtnißmahl an sein versöhnendes Todesopfer von seinen Jüngern wiederholt werden sollte: konnte er denn hiemit eine andere Absicht verbinden als die, daß die heilsgeschichtliche Bedeutung seines Todes dem Geiste seiner Gemeinde immer aufs Neue wieder in ihren Wirkungen vorgehalten und eingeprägt werde? Das Opfer, welches am Kreuze von ihm ein für allemal dargebracht worden ist,

*) Die Behauptung von Kahnis (a. a. O., 121), daß Christus dem Leibe als verklärtem, himmlischem die Kraft zuschreibe, das ewige Leben zu geben, findet ihre Widerlegung an Christi Wort: *τὸ πνεῦμα ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν, ἡ σὰρξ οὐκ ὠφελεῖ οὐδέν.* Nicht dem *σῶμα πνευματικόν* also, sondern dem *πνεῦμα* allein wird die Kraft zugeschrieben, das ewige Leben zu geben, und damit hat der Herr seinen vorangegangenen *σκληρὸς λόγος* selbst dahin ausgelegt, daß er bildlich gefaßt werden müsse. Wenn Kahnis übrigens den Auslegern, welche die bildliche Fassung für die richtige halten, den Gedanken unterlegt, die Thatsache oder das Abstractum des Todes Jesu werde von ihnen mit den Begriffen *σάρξ* und *αἷμα* identificirt, so begeht er damit ein Unrecht. Die sterbende Person Christi ist es, welche als *σάρξ καὶ αἷμα* beschrieben ist, und von dieser seiner, für das Leben der Welt in den Tod sich gebenden, Persönlichkeit sagt der Herr, daß, man ihr Fleisch essen und ihr Blut trinken, d. h. daß man sie als Brod des Lebens genießen solle. Daß der Evangelist den Abendmahlsgenuß unmittelbar im Sinne gehabt habe, kann nicht bewiesen werden; daß ihm die Abendmahlsfeier mittelbar vorgeschwebt und den Gebrauch der kühnen Ausdrücke veranlaßt habe, ist wahrscheinlich. Vergl. auch Keim in der a. Abh., 109 ff.

sollte vermöge einer sinnvollen Handlung seiner Gemeinde immer aufs Neue wieder zu Herzen geführt, es sollte dabei innerlich von ihr angeeignet werden, was am Kreuze äußerlich an Christo geschehen war.

Zwei Punkte verdienen nun aber bei der ersten Abendmahlshandlung unsere besondere Beachtung: die Worte, mit welchen der Herr die Darreichung des Brodes und Weines begleitet, und der Zweck, weßhalb er Brod und Wein zum mündlichen Genusse darreicht. Er bezeichnet das Brod als seinen Leib, und zwar, nach dem erweiterten Berichte, als seinen für seine Jünger dargegebenen gebrochenen Leib, und den Wein als sein Blut, und zwar als das für Viele zur Vergebung der Sünden vergossene Blut des neuen Bundes. Hat der Herr selbst bei lebendigem Leibe die von ihm ausgetheilten Elemente des Brodes und Weines als seinen Leib und sein Blut bezeichnet, so steht fest, daß er darunter nicht die stofflichen Theile dieses seines lebendigen Leibes verstanden haben kann. Der ausgetheilte Leib kann nicht der substantiell gegenwärtige des Austheilenden gewesen sein, und ein Mißverständniß in dem Sinne, daß Jesus die Substanz seines wirklichen Leibes und Blutes ausgetheilt habe, war auf Seite der Genießenden beim ersten Abendmahle unmöglich. Ein solches Mißverständniß hat der Herr aber auch für die Zeitfolge, in welcher er den abendmahlfeiernden Versammlungen nicht mehr leiblich anwesend sein sollte, durch den Zusatz: „der für euch dahingegeben oder gebrochen, das für euch vergossen ist", ausgeschlossen. Da der Leib des Herrn in dem Augenblicke der Abendmahlsstiftung noch nicht gebrochen und sein Blut noch nicht vergossen war: so kann der Herr unmöglich seinen wirklichen Leib und sein wirkliches Blut für Stoffe gehalten haben, die er seinen Jüngern im Abendmahle austheilte *).

Ergiebt sich denn von hier aus nicht auf die überzeugendste Weise, daß Jesus Christus die Ausdrücke „mein Leib, mein Blut" nicht eigentlich verstanden wissen wollte, daß, indem er seinen Jüngern das Brod und den Kelch darreichte, er nicht beabsichtigen konnte, ihnen die Substanz seines Leibes und seines Blutes mitzutheilen? Daß er Das nicht beabsichtigte, das geht auch ins-

*) Schlagend hat das neuerlich auch Keim (a. a. O., 85 ff.) dargethan.

besondere noch aus der Beschreibung des dargereichten Kelches hervor. Wenn er den Kelch „sein Blut des neuen Bundes"*), oder „den neuen Bund in seinem Blute"**) nennt, so ist beidemale, namentlich aus der letzteren, der ersteren zur Erklärung dienenden, Ausdrucksweise ersichtlich, daß der Kelch, der unzweifelhaft nicht der neue Bund im buchstäblichen Sinne des Wortes ist, denselben nur bedeuten, d. h. nur ein Sinnbild davon sein, kann. Wenn er aber diese Bedeutung vermittelst des Blutes Jesu besitzt, so ist es ja augenscheinlich nicht der Wein im Kelche, sondern das am Kreuze vergossene Blut Christi, wodurch der neue Bund gestiftet worden ist***). Kann, wie selbst von strengen Lutheranern eingeräumt wird, die sprachliche Möglichkeit eines Tropus hiebei nicht bestritten werden, so ist durch die Umstände selbst die Nothwendigkeit eines solchen sachlich erwiesen †). Hat aber Jesus bei der Austheilung des Brodes und Weines im Abendmahle seinen Jüngern unmöglich die Substanz seines irdischen Leibes und Blutes darzureichen beabsichtigt: wie sollten denn die Worte: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut" anders als von einer Darbietung des Sinnbildes des Leibes und Blutes Jesu auszulegen sein? ††)

---

*) Matth. 26, 28: Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης.

**) Luk. 22, 20: Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου.

***) Vergl. oben S. 837 f.

†) Kahnis a. a. O., 41: „Der Satz: dieß ist mein Leib, rein grammatisch angesehen, kann ein eigentlicher sein, oder ein Tropus. Welches von beiden er ist, kann nur Sinn und Zusammenhang entscheiden." J. Müller (Art. Abendmahl in Herzog's Realencyklopädie, I, 23): „Daß es an sich zulässig ist, die Worte τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα tropisch zu verstehen, hätte von der lutherischen und katholischen Theologie nie bestritten werden sollen. Die Möglichkeit dieser Auffassung ist begründet in den Gesetzen aller Sprachdarstellung und bliebe unerschüttert stehen, gesetzt auch, daß unter allen sonstigen biblischen Beispielen tropischer Rede kein einziges dieser Stelle genau entsprechend wäre. Ob der Tropus hier wörtlich stattfindet, oder nicht, darüber kann nur der ganze Zusammenhang der Rede oder Handlung in sich selbst und mit anderen Reden oder Thatsachen der evangelischen Geschichte entscheiden."

††) J. Müller a. a. O., 24, vortrefflich: „Wie konnte Christi Wort: τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα von seinen Jüngern anders als sinnbildlich aufgefaßt werden, da die doketische Vorstellung von einem zweifachen materiellen Leibe Christi, einem ihnen unverändert gegen-

Der Tropus ist augenscheinlich; die Schwierigkeit beruht aber darauf, den Sinn herauszufinden, in welchem der Herr die Elemente des Brodes und Weines mit seinem Leibe und Blute im Abendmahle verglichen hat. Den Vergleichungspunkt hat er unstreitig damit angezeigt, daß er seinen Leib als „gebrochenen", sein Blut als „vergossenes" bezeichnete. Hiernach sind auch die Vorgänge des Brodbrechens und Weinausgießens sinnbildliche Züge, welche nicht willkürlich aus der Abendmahlshandlung entfernt werden dürfen. Der bedeutungsvollste symbolische Zug in der Handlung ist aber die Darreichung der Elemente zum Genusse. Die irdischen Stoffe des gebrochenen Brodes und in den Kelch ausgegossenen Weines sollen das Gedächtniß an den Tod Christi nicht etwa durch Schaustellung lediglich den äußeren Sinnen der Abendmahlsgenossen zurückrufen, sondern sie sollen im Glauben als Nahrungsmittel in das organische Personleben aufgenommen werden.

Wenn das gebrochene Brod und der ausgegossene Wein den gekreuzigten Leib und das vergossene Blut Christi bedeuten, d. h. wenn sie sinnbildliche Darstellungsmittel dieses Leibes und Blutes Christi sind: so hat die Aufforderung zum Genusse derselben nur dann einen tiefen sittlichen Sinn, wenn zugleich mit dem äußeren Genusse Das, was sie bedeuten, innerlich genossen wird. Eben darum ist der Abendmahlsgenuß mehr als ein lediglich sinnbildlicher Akt. Wie in der Taufe die Besprengung mit Wasser ein Zeichen und Siegel der durch den Glauben vermittelten reellen Mittheilung des h. Geistes: so ist im Abendmahle Brod und Wein ein Zeichen und Siegel der durch den Glauben vermittelten reellen Mittheilung des vom Todesleiden Jesu ausgegangenen heiligenden menschheitlichen Lebens. Was Jesus während seiner mittlerischen Berufsthätigkeit nachdrücklich mit Worten versichert hatte, daß die Hingabe seines Leibes in den Tod ein Nahrungsmittel, d. h. ein leben- und heilschöpferischer Vorgang, für die Welt sei: das hat er im Abendmahle seiner Gemeinde in der That vor die Seele geführt. Wenn er an-

---

übersitzenden und einem von ihnen genossenen, ihnen nothwendig völlig fremd war?" Ueber die symbolische Deutung der Distributionsworte vergl. noch Keim a. a. O., 69 ff.

ordnet, daß die irdischen Elemente, welche sein Leiden und Sterben versinnbildlichen, genossen werden sollen: will er denn damit nicht augenscheinlich anzeigen, daß, was mit dem Munde äußerlich sinnbildlich und unterpfändlich von jedem Einzelnen vorgenommen wird, nun auch mit dem Geiste innerlich eigentlich und wesenhaft vorgenommen werden muß? Wer also das Dargebotene im Abendmahle nur mit dem Munde empfängt, der empfängt sicherlich nicht mehr als Brod und Wein, und er empfängt es nur für seinen leiblichen Menschen. Wer dagegen das Dargebotene im Abendmahle mit dem Geiste, d. h. mit demjenigen Organe des Geistes, welches allein zur Aneignung des Heilsgutes geschickt ist, mit dem Glauben, empfängt, der empfängt, wie unser Lehrsatz sagt, vermittelst der Gnadenverheißung im Worte und der Darreichung der Zeichen des Leibes und Blutes Christi zum Genusse, durch öffentliche und feierliche Zusicherung das mit der Heiligung verbundene (innere) Heilsgut selbst. Zwar läßt sich die, nicht nur von Zwingli*), sondern auch von Luther**) vertheidigte, Auslegung, daß „essen und trinken" Joh. 6, 53 so viel als „glauben" heiße, nicht ohne Weiteres halten***). Allein essen und trinken bezeichnet sinnbildlich einen dem Glauben analogen religiösen und sittlichen Proceß, durch welchen die Wirkung des Todes Jesu angeeignet werden soll.

War doch auch die Abendmahlsstiftung eine hohe ethische That des Herrn. Im Angesichte des qualvollsten Todes hatte er noch einmal seinen vertrautesten Jüngerkreis zum friedlichen Mahle um sich versammelt, um mit der heiligen Ruhe ungetrübter Besonnenheit demselben die beseligende Wirkung seines Todes in einer, gerade durch ihre Einfachheit ergreifenden, sinnbildlichen Handlung zu veranschaulichen und einzuprägen. Mit Schrecken sahen die Jünger der Katastrophe des scheinbaren Unterganges ihres Meisters entgegen, die ihnen als die Vernichtung seines Lebenswerkes er-

*) Commentarius (Opera III, 243): — Quod Christus hoc capite per panem et edere nihil aliud quam Evangelium et credere intelligit, quod, qui credit, eum pro nobis immolatum eoque nititur, habeat vitam aeternam.

**) Auslegung des 6., 7. und 8. Cap. des Joh. (Erl. A., Bd. 48, 15): „Essen heißt an diesem Ort, gläuben; wer gläubet, der isset und trinket auch Christum."

***) Vergl. Rückert, a. a. O., 262.

scheinen mußte. Da malt ihnen der Herr das scheinbar vernichtende Todesereigniß nicht nur als einen schöpferischen Lebensproceß vor die Augen, sondern er läßt dasselbe auch unter dem sinnbildlichen Vorgange eines leiblichen Genusses für sie in einen innern Geistesgenuß sich verwandeln, und macht ihnen damit nicht nur anschaulich, sondern auch empfindlich, daß die Gemeinschaft mit seinem Tode die Gemeinschaft mit seinem Leben ist*), daß, was mit ihm stirbt, auch mit ihm aufersteht, und daß aus seinen Todeswunden die Herrlichkeit seiner Gemeinde erblüht. „Thut Das zu meinem Gedächtniß"; „verkündiget des Herrn Tod, wenn ihr es thut": diese Ermahnungen enthalten von Seite Christi und des Apostels den Auftrag zum öfters wiederholten Abendmahlsgenusse. Diejenigen, welche von dem Abendmahle als einer Gedächtnißfeier des Todesleidens Christi so verächtlich reden, lassen sie denn nicht außer Acht, daß Christus und der Apostel keinen anderen Zweck des Abendmahls angegeben hat als den der Gedächtnißfeier, und daß ihre herabsetzenden Worte mithin auf den Stifter des Abendmahles und seinen Apostel selbst zurückfallen? Der Herr hat freilich die Seinen nicht zu einer bloß äußerlichen Erinnerungsfeier aufgefordert. Den Tod Christi in Glaubensgemeinschaft mit seinem heiligen Personleben innerlich zu wiederholen: Das ist die sittliche, unsere höchsten Kräfte anspannende, That, welche er von den Seinen verlangt, und daß diese That von Zeit zu Zeit von der glaubigen Gemeinde vollzogen werde in der von dem Herrn vorgeschriebenen Weise: Das ist der Wille des scheidenden Erlösers, das ist das Testament, welches er seiner Gemeinde zur Vollstreckung zurückgelassen hat.

Das mittelalterliche Abendmahlsdogma.

§. 140. Versetzen wir uns dagegen in das Gepränge eines römisch-katholischen Hochamtes, und fragen wir uns, ob, wenn wir von dem Abendmahle keine andere Kunde als die evangelischen und apostolischen Berichte hätten, die Verwandlung desselben in einen Cultusakt von solchem Charakter irgend begreiflich wäre? Es war eine doppelte Veranlassung, welche seit dem Anfange des

*) Es ist das, was Paulus Röm. 6, 5 sagt: Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα. . . .

zweiten Jahrhunderts die Verdunkelung der ursprünglichen Bedeutung und des eigentlichen Zweckes des Abendmahles herbeiführte. Zunächst wurde, wenn auch nicht durchgängig und nicht mit klarem Bewußtsein, die sinnbildliche Bedeutung der Elemente des Abendmahls immer mehr theils übersehen, theils geläugnet, und den Austheilungsworten in der Art eine magische Wirkung zugeschrieben, daß man annahm, die Substanz des Leibes und Blutes Christi werde durch diese Worte zu jenen Elementen hinzugebracht, oder in sie hineingeschaffen. Sodann wurde, der ausdrücklichen Versicherung des Herrn und seines Apostels ungeachtet, daß die Abendmahlsfeier eine Gedächtnißfeier sein soll, diese Bedeutung derselben immer mehr aufgegeben, und die Verwandlung nicht nur in ein eucharistisches gemeindliches Dankopfer, sondern in eine Sühnopferhandlung mit ihr vorgenommen. Die erstere Vorstellung hatte ihren Grund in dem Eindringen paganisirender, die letztere in dem Eindringen judaisirender Vorstellungen in das christliche Dogma.

Daß das Abendmahl in dem kirchlichen Leben der Christenheit bald eine hohe Bedeutung gewann, erklärt sich sowohl daraus, daß es die einzige vom Herrn selbst getroffene gemeindliche Anordnung, als daraus, daß es seine letzte feierliche Berufshandlung vor seiner Gefangennehmung, gewissermaßen seine Todesweihe, gewesen war. Je weniger das Christenthum sich mit dem magischen Schauer von Mysterien umgeben hatte; je entschiedener es nach seinem innersten Wesen auf Erkenntniß der Wahrheit und Heiligung des Lebens gerichtet war: um so willkommener mußten der Einbildungskraft der, dem Zauberkreise eines phantastischen Götterkultus kaum entronnenen, Heidenchristen Vorstellungen sich darbieten, welche die Religion des Geistes in die Region des sinnlichen Naturlebens zurückversetzten*). In demselben Verhältnisse als die ursprünglich apostolische Ueberzeugung, daß Brod und Wein im Abend-

*) Schon frühe wird das Abendmahl mit den heidnischen Mysterien verglichen, z. B. von Justinus M. (apol. I, 66): *Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες.* Aehnlich Tertullian (de praescr. haeret., 40): Qui (diabolus) ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis remutatur. Selbst Origenes (Hom. 9 in Leviticum 10): Novit, qui mysteriis imbutus est, corpus et sanguinem Dei Verbi.

mahle Sinnbilder und Pfänder der in den Abendmahlsgenossen sich vollziehenden Todeswirkung Christi seien, immer mehr verloren ging, bildete sich die Vorstellung, daß mit den Elementen des Brodes und Weines die Stoffe des Leibes und Blutes Christi auf übernatürliche Weise sich verbinden, und daß überirdische Wirkungen auf unsere irdische Leiblichkeit davon ausgehen, allmälig zur herrschenden aus. Wie Rückert*) gegen Ebrard**) und Höfling***) mit Recht behauptet, wird schon in den ignatianischen Briefen das Wesen des Abendmahls als substantieller Genuß des Fleisches Christi beschrieben; denn, wenn Ignatius an der betreffenden Stelle im blos sinnbildlichen Sinne vom Genusse des Leibes Christi geredet hätte, so hätte seine, gegen den Doketismus gerichtete, Argumentation nicht die geringste Beweiskraft. Trotz der anscheinenden Voraussetzung Tertullian's, daß Brod und Wein im Abendmahl ihren sinnbildlichen Charakter beibehalten †), theilt dieser Theologe dennoch die Ansicht, daß durch den Genuß der Stoffe des Leibes und Blutes Christi sowohl unser Leib als unsere Seele von Gott genährt werde ††). Wie sehr die Aufmerksamkeit und Andacht beim Abendmahle immer mehr den Stoffen zugewendet wurde, das beweist die ängstliche Sorge, mit der man zu verhüllten pflegte, daß doch ja von den irdischen Elementen nichts zur Erde falle, und die Sitte, daß man das Abendmahl nüchtern genoß †††). Eine solche superstitiöse Scheu vor den irdischen Abendmahlsstoffen ist nur dann begreiflich, wenn, wie

*) Vergl. Rückert a. a. O., 303, über die Stelle ad Smyrnaeos, 7, wo den Doketen zum Vorwurfe gemacht wird: *τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν.*

**) Das Dogma vom h. Abendmahl, I, 254 ff.

***) Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, 39.

†) Advers. Marc., IV, 40: Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est „corpus meum" dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus.

††) De resurr. carnis, 8: Caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur.

†††) De corona, 3: Eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a Domino etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus . . . Calicis aut panis etiam nostri aliquid delabi in terram anxie patimur.

Justin es ausspricht, Brod und Wein im Abendmahl nicht mehr für gewöhnliches Brod und Wein galten; wenn man der Ueberzeugung war, daß vermöge der Consecration durch die Weiheworte jene Elemente zur Substanz des Leibes und Blutes Christi selbst geworden waren.

Aber nicht etwa, daß der verklärte Leib des erhöhten Christus die Abendmahlsgenossen speise, war die Meinung der älteren Kirche. Dieselbe war vielmehr überzeugt, daß durch den Weihespruch der irdische Leib des fleischgewordenen Christus noch einmal geschaffen werde, um im Abendmahle zur leiblichen Speise zu werden, und das Fleisch und Blut der Abendmahlsgenossen in das seinige zu verwandeln. Das ist namentlich schon die durch und durch superstitiöse Vorstellung des Justinus*). Und so unwiderstehlich war der Zug der Zeit, daß selbst die alexandrinischen Theologen, ungeachtet ihres Bestrebens, das Abendmahl geistig zu fassen, dennoch ebenfalls leibliche Wirkungen von dem Abendmahlsgenusse ausgehen lassen**); und sogar ein Origenes wagt es nicht, der Ansicht, daß vermittelst der Weihung der Leib Christi noch einmal durch ein Wunder neu geschaffen werde, zu widersprechen, ja auch er zeigt sich ängstlich besorgt für den Fall, daß ein Theilchen des geweihten Brodes verloren ginge***).

---

*) Apol., I, 66. Wie durch den *λόγος θεοῦ* die Incarnation Christi bewirkt wurde, so wird durch den *εὐχῆς λόγος* eine abermalige schlechthin wunderbare Incarnation *ἐκεινοῦ τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ* in der Eucharistie bewirkt. Wenn Justin von dieser *εὐχαριστηθεῖσα τροφή* bemerkt, *ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν*, so denkt er hier allerdings nicht an eine Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi, sondern an eine Verwandlung unseres Blutes und Fleisches in Christi Blut und Fleisch. *Κατὰ μεταβολὴν* enthält unverkennbar die nähere Bestimmung zu dem Prädicatsbegriff *τρέφονται*.

**) Clemens von Alexandrien, paed., II, 2, 151: *Τοῦτ' ἐστιν πιεῖν τὸ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ τῆς κυριακῆς ματαλαβεῖν ἀφθαρσίας . . . . ἡ δὲ ἀμφοῖν, αὖθις κρᾶσις, ποτοῦ τε καὶ λόγου εὐχαριστία κέκληται, χάρις ἐπαινουμένη καὶ καλὴ ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν.*

***) Die populäre Meinung ist ausgesprochen contra Celsum, VIII, 33: *Τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσιν προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιον τε καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους.*

Zwar läßt sich eine Reihe von Jahrhunderten hindurch die geistigere Auffassung aus dem Gedankenkreise hervorragender Kirchenlehrer nicht ganz verdrängen, und es ist erfreulich, selbst bei Augustinus eine solche zu finden, wenn auch seiner Tauflehre eine Abendmahlslehre besser entsprochen hätte, in welcher die Heiligung durch das Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi gerade so hätte bewirkt werden sollen, wie die Wiedergeburt nach seiner Meinung durch die Besprengung mit dem geweihten Taufwasser bewirkt wurde*). Zur Herrschaft in der Dogmatik gelangte

---

Dagegen sagt er wieder (in Matth. XI, 14. Opera, III, 898) mit Bestimmtheit: Non enim panem illum visibilem, quem tenebat in manibus, corpus suum dicebat Deus Verbum, sed verbum in cujus mysterio fuerat panis ille frangendus. In Betreff jener superstitiösen Vorsicht vergl. hom. in Exod. XIII, 3.

*) Als spätere Symboliker sind besonders Eusebius von Cäsarea, Athanasius, Theodoret, auch wohl Gregor von Nazianz zu nennen. Bei Augustinus erinnert Rückert (a. a. O., 354) mit Recht daran, daß auch der Name coena dominica, selbst mensa domini bei ihm wieder zu Ehren gekommen ist. Unstreitig hat Augustinus Brod und Wein im Abendmahle für wirkliches Brod und wirklichen Wein, also für bloße Zeichen des Leibes und Blutes Christi gehalten. Denn hierüber hat er sich ganz unmißverständlich ausgesprochen, wenn er (contr. Adimant 12, 3) sagt: non dubitavit Dominus dicere hoc est corpus meum, quum signum darét corporis sui; oder ep. 98, 9: si enim sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta (sacramentum = signum externum) sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. . . . Sicut ergo secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est: ita sacramentum fidi fides est. Nimmt man noch hinzu, daß Augustinus die Ubiquitätsvorstellung nicht hatte, indem er ep. 187, 10 bemerkt: Noli itaque dubitare, ibi nunc esse hominem Christum Jesum, unde venturus est. . . . Et sic venturus est — quemadmodum ire visus est in coelum, i. e. in eadem carnis forma atque substantia, cui profecto immortalitatem dedit, naturam non abstulit. Secundum hanc formam non est putandus ubique diffusus. Cavendum est enim, ne ita divinitatem adstruamus hominis, ut veritatem corporis auferamus . . . so konnte Augustinus sich eine Allenthalbenheit des Leibes Christi auch gar nicht vorstellig machen. Finden sich dennoch Stellen, in welchen auch dem Leibe Christi beim Abendmahle von ihm mystische Wirkungen zugeschrieben zu werden scheinen (de trin., III, 4; contr. Don., V, 9), oder wo er superstitiöse Vorstellungen mit dem Abendmahlsgenusse zu verbinden scheint (wie op.

jedoch die geistigere Auffassung nie. Das Abendmahls-dogma nahm von Jahrhundert zu Jahrhundert immer mehr die Richtung auf Materialisirung des Christenthums, und die magische Vorstellungsweise drängte sich nirgends so übermüthig wie in der Abendmahlslehre an die Stelle der ethischen.

Welch ein wunderliches Gemenge von Vorstellungen! Die Substanz des am Kreuze längst getödteten Leibes Christi soll durch ein mysterium tremendum bei jeder Abendmahlshandlung durch einen unmittelbaren Schöpferakt Gottes neu hervorgebracht, der im Himmel erhöhte und verklärte Christus soll immer auf's Neue wieder in's irdische Fleisch erniedrigt, sein Leib soll in jedem Abendmahle wieder gebrochen, sein Blut vergossen werden, als ob er immer noch am Kreuze hinge! Und erst so soll Christi Fleisch und Blut wahrhaft das Heil wirken; ja, diese Wirkung soll ein um so größeres Wunder sein, als sie weder von Seite Gottes durch den h. Geist, noch von Seite des Menschen durch den Glauben, nothwendig bedingt ist.

Wir haben dargethan, daß alle Heilswirkungen von dem Personleben Christi, seinem Worte und Geiste, ausgehen. Durch das Dogma vom Abendmahl ist die entgegengesetzte Ansicht zur kirchlichen Sanktion gelangt. Anstatt des heilsgeschichtlich geoffenbarten, in Wort und Geist kundgegebenen, Personlebens Christi wirkt im Abendmahle angeblich eine eben erst geschaffene, also ungeschichtliche, Substanz, und eben darum, weil dieselbe stofflich wirkt, bedarf sie der ethischen Vermittelung nicht. Der spiritualistische Doketismus der Gnostiker hat, von der Kirche überwunden, in diesem Dogma als materialistischer den Eingang in die Kirche selbst gefunden. Anfänglich war die Gegenwart der Substanzen des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle noch mit einer gewissen Naivität angenommen worden. Die theologische Reflexion und Speculation dachte sich später dieselbe in der Form einer Verwandlung der

imp., III, 162): so ist nicht gerade mit Kahnis und Rückert auf zwei neben einander liegende Vorstellungsarten zu schließen, sondern das Wahrscheinlichere ist, daß Augustinus, ohne den Leib Christi in elementarischer Verbindung mit den Zeichen zu denken, dennoch übernatürliche Kräfte, geheimnißvolle Wirkungen mit dem Abendmahlsgenusse verknüpft glaubte.

Elemente des Brodes und Weines in die Substanz des Leibes und Blutes Christi. Der durch die Consecration neu erschaffene Leib Christi mußte allerdings auch irgendwo sein, und so bildete sich zunächst mit Hülfe Gregor's von Nyssa die Ansicht, daß die Abendmahlsstoffe beim Weiheakte gerade so in den mit dem Logos verbundenen Leib Christi verwandelt würden, wie das von Christus genossene Brod während seines Lebens in seinen Leib verwandelt wurde*). Stoffe wirken stofflich, Leiber leiblich. Nach einem Standpunkte, wie derjenige Gregor's, muß die Wirkung des Abendmahlsgenusses vornämlich eine leibliche sein. Der in die Gemeinschaft mit dem Logos aufgenommene, des göttlichen Wesens theilhaft gewordene, Leib Christi verleiht unserem irdischen Leibe die Eigenschaft der Unvergänglichkeit**), so daß hiernach der Besitz des ewigen Lebens selbst durch den Genuß des Abendmahls bedingt ist. Kann es uns unter diesen Umständen befremden, wenn seit Cyprian die Kindercommunion immer mehr in Gebrauch kam, wenn auch Augustinus sie auf's Eifrigste vertheidigte***). Durch die Taufe verschaffte man den Kindern die Wiedergeburt, durch die Communion das ewige Leben.

Johannes von Damaskus hat auch das Abendmahlsdogma vorläufig zum Abschlusse gebracht, die symbolische Ansicht, welche in der orientalischen Kirche bei den Bildergegnern noch immer Freunde hatte, entschieden verdrängt, und gelehrt, daß durch die wunderbare, nur der Wirkung des weltschöpferischen Wortes zu

*) Orat. catech. 37.

**) Gregor von Nyssa a. a. O.: *Τὸ θανατισθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ σῶμα ἐν τῷ ἡμετέρῳ γενόμενον ὅλον πρὸς ἑαυτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν. . . . Τὸ ἀθάνατον σῶμα ἐν τῷ ἀναλαβόντι αὐτὸ γενόμενον πρὸς τὴν ἑαυτοῦ φύσιν καὶ τὸ πᾶν μετεποίησεν. . . . Ἄλλως δὲ δειχθέντος μὴ εἶναι δυνατὸν ἐν ἀθανασίᾳ γενέσθαι τὸ ἡμέτερον σῶμα, εἰ μὴ διὰ τῆς πρὸς τὸ ἀθάνατον κοινωνίας ἐν μετουσίᾳ τῆς ἀφθαρσίας γενόμενον.*

***) Vergl. Augusti, Handbuch der kirchl. Archäologie, II, 639 f. Augustinus (de pecc. meritis et rem. I, 20): An vero quisquam etiam hoc dicere audebit, quod ad parvulos haec sententia non pertineat possintque sine participatione corporis hujus et sanguinis in se habere vitam . . . qui hoc dicit, non adtendit, quia nisi omnes ista sententia teneat, ut sine corpore et sanguine Filii hominis vitam habere non possint, frustra etiam aetas major id curat. Vergl. überdieß contr. duas epist. Pel. 1, 22; epist. 23 und 105.

vergleichende, Schöpferkraft der Consecrationsworte, unter Mitwirkung des heiligen Geistes, die Abendmahlsstoffe, Brod und Wein, in die Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt werden. Aber auch er verwahrt sich nachdrücklich gegen die Vorstellung, daß der erhöhte und verklärte Leib Christi bei der Abendmahlshandlung vom Himmel herabsteige. Durch ein schlechthin unbegreifliches Allmachtswunder wird der Leib Christi nach seiner Ansicht bei jedem Abendmahle neu geschaffen: eine Wiederholung der Inkarnation, beides gleich unbegreiflich. Und was sollte der leibliche Genuß einer so wunderbaren Substanz nicht Alles wirken? Nicht nur sollte er zur Vergebung der Sünden und zur Läuterung unseres Leibes, sondern insbesondere auch als Präservativmittel gegen die ewige Verdammniß dienen. Nicht nur sollte er die Genossen in Gemeinschaft mit der, ihm auf's Innigste verbundenen, Gottheit Christi bringen, sondern sie auch auf's Herzlichste untereinander verbinden, weßhalb Johannes nicht ermangelt, gar ernstlich vor der Abendmahlsgemeinschaft mit Ketzern zu warnen*). Von nun an konnte es sich bei der weiteren Ausgestaltung des Abendmahldogma's nur noch darum handeln, die vollen Consequenzen der Verwandlungslehre rücksichtslos durchzuführen. Insofern hat Paschasius Radbert nur das letzte Wort der bereits entwickelten Theorie ausgesprochen, wenn er die Verwandlung der Abendmahlselemente in die Substanz

---

*) De fid. orthodoxa, IV, 13: *Ἐρωτᾷς, πῶς ὁ ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ καὶ ὁ οἶνος καὶ τὸ ὕδωρ αἷμα Χριστοῦ; λέγω σοι κἀγώ· πνεῦμα ἅγιον ἐπιφοιτᾷ, καὶ ταῦτα ποιεῖ τὰ ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν. . . . Σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ. . . . Οὐκ ἔστι τύπος ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, μὴ γένοιτο, ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κύριου τεθεωμένον. . . .* In der Behauptung, daß der Abendmahlsleib der von der Jungfrau geborene und doch nicht vom Himmel herabgekommene sei, scheint ein Widerspruch zu liegen. Allein auch die früheren Metaboliker stellen sich das Wunder ähnlich vor. Die Identität des Abendmahlsleibes mit dem Leibe des geschichtlichen Christus wird um der Continuität der Person willen behauptet; das Wunder besteht eben darin, daß der geschichtliche, am Kreuze getödtete Leib durch eine göttliche, sich stets aufs neue wiederholende, Schöpferthat zum Heile der Menschheit immer aufs neue wieder nacherschaffen wird.

des von der Maria geborenen Leibes und Blutes Christi annahm und dieselbe als ein unbegreifliches und schaudererregendes Mysterium der göttlichen Allmacht geltend machte. Nach dieser Annahme ist Brod und Wein im Abendmahle nur nach der äußeren Erscheinung (species visibilis) noch vorhanden; in Wirklichkeit, im verborgenen Wesensgrunde, ist nur Leib und Blut Christi so ganz naturhaft da, daß deren wahre innere Natur zuweilen auch in die äußere Erscheinung hervortritt, und anstatt des Brodes ein Lamm, ein Knabe, die Fleisch- oder Blut-Farbe beim Abendmahlsgenusse zum Vorschein kommt *).

Bis dahin hatte das Mysterium der Stoffverwandlung im Abendmahle hinsichtlich seiner näheren Beschaffenheit immer noch in einem phantastischen Helldunkel geschwebt; es war unerörtert geblieben, inwiefern die irdischen Elemente vermittelst des Verwandlungsprocesses aufhörten Brod und Wein zu sein. Nachdem aber einmal jenes mysterium tremendum, in Folge dessen nach der Weihung im Abendmahle nur noch die Accidenzien von Brod und Wein, nicht aber ihre Substanz zurückbleibt, allgemeinen Glauben gefunden hatte, war das Transsubstantionsdogma fertig. Petrus Lombardus faßt die Abendmahlslehre der letzten ihm vorangegangenen Jahrhunderte für die lateinische, gerade so wie Johannes von Damaskus die der früheren Zeit für die griechische Kirche, zusammen. Nach seiner Ansicht ist das Wunder der Stoffverwandlung ein Werk der göttlichen Allmacht.

---

*) Liber de corpore et sanguine Domini, II, 2: Sensibilis res intelligibiliter virtute Dei per verbum Christi in carnem ipsius ac sanguinem divinitus transfertur. IV, 1: corpus Christi et sanguis virtute Spiritus in verbo ipsius ex panis vinique substantia efficitur. VIII, 2: Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur. Man würde Paschasius Unrecht thun mit der Annahme (Vgl. Ebrard, a. a. O., I, 416), daß der „gute Mönch" in seiner Bewußtlosigkeit selbst nicht recht gemerkt hätte, wie er von einer reinen Vorstellung sich in eine getrübte habe „hinüberspielen" lassen. Paschasius ist sich dessen vollkommen bewußt, daß er irdische Stoffe in den Leib Christi auf eine völlig unbegreifliche Weise, d. h. so verwandelt werden läßt, daß die species visibilis des irdischen Stoffes trotz der interius vorgegangenen Verwandlung des Wesens bleibt. Den Zweifel schlägt er mit Berufung auf das Distributionswort Christi und die Absolutheit der Allmacht Gottes oder des heiligen Geistes nieder.

Wenn Elias Feuer vom Himmel regnen lassen konnte: warum sollte der Sohn Gottes nicht irdische Stoffe in seinen Leib und sein Blut verwandeln können? Die Distributionsworte werden von ihm als Befehl Christi gedeutet: „dieß Brod solle sich in seinen Leib, dieser Wein in sein Blut verwandeln". Daß es der Priester ist, der aus Brod den Leib, aus Wein das Blut Christi bewirkt, darauf legt der Lombarde bereits kein geringes Gewicht*). Dem Anselmus ist der von Maria geborene, am Kreuze gestorbene, von den Toden auferstandene, Leib Christi so ganz leibhaftig im „Sacramente des Altars" gegenwärtig, daß er nicht zweifelt: er werde von den Zähnen zerkauet und könne von den Mäusen gefressen werden**). Innocenz III. verlieh dem zur unbedingten theologischen Herrschaft hindurchgedrungenen Dogma auf der lateranensischen Kirchenversammlung (1215) auch noch kirchliche Rechtskraft, und das Tridentinum konnte eine Lehre nur bestätigen, welche mit der hierarchisch-theokratischen Grundansicht vom Christenthum unauflöslich verbunden ist***). Wo der Begriff der

*) Sent. IV, dist. 11: Ueber den modus conversionis sagt er: Formalem non esse cognosco, quia species rerum quae ante fuerunt, remanent et sapor et pondus. Quibusdam esse videtur substantialis, dicentibus sic substantiam converti in substantiam, ut haec essentialiter fiat illa. Cui sensui praemissae authoritates consentire videntur.

**) Epist. 105: Secundum distinctiones sanctorum Patrum est intelligendum: panem super altare positum per illa solemnia verba in corpus Christi mutari, nec remanere substantiam panis et vini, speciem tamen intelligendum est remanere, formam scilicet, colorem et saporem: secundum speciem remanentem quaedam ibi fiunt, quae nullo modo secundum hoc quod est possunt fieri, scilicet quod atteritur, quod uno loco concluditur et a soricibus raditur. Daß Anselmus ein wirkliches Genossenwerden des Leibes Christi auch secundum speciem remanentem annimmt, sehen wir daraus, daß, obwohl er den Leib Christi von den Unglaubigen nur secundum speciem genossen werden läßt, er dennoch in Beziehung auf dieselben bemerkt: Non tamen negandum, quod ipsi mali veram substantiam corporis Christi accipiunt. Den Zweck des Abendmahls giebt er mit den Worten an: Nota, quia tota humana natura in anima et corpore erat corrupta: oportuit, ut Deus, qui veniebat utrumque liberare, utrique uniretur: ut anima hominis per animam Christi et corpus per corpus Christi competenter redimeretur.

***) Conc. Lat., IV, 1: Corpus et sanguis (Jesu Christi) in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, trans-

unsichtbaren Kirche aus dem dogmatischen Bewußtsein verschwunden ist; wo das Personleben Christi nicht mehr vermittelst des Glaubens sich dem heilsbedürftigen Geiste offenbart; wo die äußere Institution an die Stelle der Gemeinde der Heiligen getreten ist: da ist die geschichtliche Grundlage des Christenthums, und mit ihr das Bild des geschichtlichen Christus, aufgelöst; da nimmt ein doketisches Phantasiebild die Stelle des wirklichen Erlösers ein. Das römische Kirchenthum, seinem Wesen nach eine romantische Anticipation der Zukunft des Reiches Gottes, hat in dem Dogma von der Messe die Thatsache der Versöhnung in das Mysterium der Romantik verflüchtigt. Doch widmen wir dieser Lehre noch eine genauere Betrachtung.

Das Meßopfer. §. 141. Die Annahme, daß Brod und Wein vermöge der Weihung im Abendmahle in die Stoffe des Leibes und Blutes des von der Maria geborenen Jesus Christus verwandelt werden, hat nur unter einer Bedingung eine soteriologische Bedeutung. Es ist nämlich unerläßlich, daß der zweite, durch ein unbegreifliches Allmachtswunder bei jedem Abendmahlsakte neugeschaffene, Leib Christi in die Funktionen des ersten eintritt, daß die im Abendmahle sich fortsetzende Menschwerdung Christi auch eine Fortsetzung der Wirkungen der ersten ist. Hatte nun die erste Menschwerdung

---

substantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina. . . . Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus. . . . Conc. Trid. XIII, 4: Nunc denuo S. haec Synodus declarat: per consecrationem panis et vini conversionem fieri totius substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri et totius substantiae vini in substantiam sanguinis ejus. Daher folgt nothwendig die veneratio der consecrirten Hostie und zwar (cap. 5) ut singulis annis peculiari quodam et festo die praecelsum hoc et venerabile sacramentum singulari veneratione ac solemnitate celebraretur atque in processionibus reverenter et honorifice illud per vias et loca publica circumferretur. Welche dogmatisch-polemische Bedeutung die Frohnleichnams-Procession für uns Protestanten hat, vergißt das Tridentinum ebenfalls nicht, uns einzuschärfen: Ac sic quidem oportuit victricem veritatem de mendacio et haeresi triumphum agere, ut ejus adversarii in conspectu tanti splendoris et in tanta universae ecclesiae laetitia positi vel debilitati et fracti tabescant, vel pudore affecti et confusi aliquando resipiscant.

Christi den Zweck, Gott mit der Menschheit zu versöhnen: so muß auch die Bestimmung des Abendmahles die Versöhnung der Menschheit mit Gott sein. Hat Christus sich am Kreuze für die Sünden der Menschheit geopfert: so muß auch das Abendmahl eine Wiederholung des am Kreuze dargebrachten Sühnopfers Christi sein. Daß die Opferidee schon in der alten Kirche mit dem Abendmahle in Verbindung gebracht wurde, ist unbestritten. Dasselbe erschien zunächst als ein Dankopfer*).

Wenn die Opfer des gemeindlichen Dankes ursprünglich bei der Darbringung der noch nicht consekrirten irdischen Elemente des Brodes und Weines, als der Erstlinge der Schöpfung, der vornehmsten Erzeugnisse der göttlichen Allmacht und Güte, welcher auch das Wunder der Erschaffung des Abendmahlsleibes Christi zugeschrieben wurde, gespendet wurden: so wurden sie dagegen später mit der Weihung der irdischen Elemente zum Leibe und Blute Christi verbunden. Stand einmal die Ueberzeugung fest, daß der Abendmahlsleib des Herrn mit dem am Kreuze geopferten identisch sei: so ergab sich auch leicht die Vorstellung, daß die ursprünglich eucharistische Darbringung der Weihung bestimmter Elemente eine

*) Justinus Martyr, apol., I, 13, 65, 67, stellt den jüdischen und heidnischen Opfergebräuchen das eucharistische Dank- und Lobopfer der Christen entgegen, welches mit der Oblation des noch nicht konsekrirten Brodes und Weines im Abendmahle in der Form des Gebetes (λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις, αἰνεῖν und διὰ λόγου πομπὰς καὶ ὕμνους πέμπειν) verbunden war. Von einer Oblation des konsekrirten Brodes als des Leibes Christi findet sich bei ihm noch keine Spur. Ebenso Irenäus, adv. haer., IV, 17, 5, wo er von einer novi testamenti nova oblatio im Gegensatze gegen das alttestamentliche Opfer spricht, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei, qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo testamento, und so die Darbringung von Brod und Wein als der Erstlinge der Geschöpfe Gottes darunter versteht. IV, 18, 2 a. a. O., wäre die Stelle: Judaei autem non offerunt; manus enim eorum sanguinis plenae sunt, non enim receperunt verbum, per quod offertur Deo, allerdings dem Meßopferbegriffe verwandt, wenn mit Massuet und Stieren (der übrigens schwankt) gelesen werden sollte: verbum, quod offertur Deo. Allein die erstere Lesart ist mit Höfling, Neander u. A. als die ursprüngliche, durch die spätere kirchliche Auffassung verdrängte, vorzuziehen. Man vergl. insbesondere die trefflichen Festprogramme von Höfling, II, über Justinus Martyr (1839) und III, über Irenäus (1840) gegen Döllinger: die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, 1826.

Wiederholung des Opfers am Kreuze selbst, und eine Fortsetzung der von diesem begründeten Heilswohlthaten sei. War aus dem anfänglich die Gemeinde stellvertretenden Bischofe oder Vorsteher überdieß ein Christum stellvertretender Mittler zwischen Gott und der Gemeinde geworden: wie nahe lag es da, daß das Abendmahl ein verdienstliches Sühnopfer ward. Mochte auch Cyprian dasselbe noch bloß als ein symbolisches oder imitatorisches Sühnopfer betrachten*): so bald einmal die reelle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi darin vorausgesetzt wurde: so mußte es auch als eine reelle Wiederholung des Sühnopfers Christi erscheinen.

Es ist nur folgerichtig, wenn Augustinus Leib und Blut Christi im Abendmahle als das einige Opfer für unser Heil bezeichnet**), und ernstlich vor der Darbringung desselben für Ungetaufte warnt, welchen seine sühnende Wirkung wegen der ihnen noch anhaftenden Erbsünde nicht zu Gute kommen könne***). Allerdings hat auch bei dieser Lehre Augustinus mitten durch

*) Cyprian, ep. 63, ad Caecilium: Sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. Cyprian betrachtet namentlich Christi Blut im Abendmahl als Opferblut — in vino vero ostendi sanguinem Christi. Auch Höfling bemerkt (a. a. O., Vorwort, V): „Cyprian ist der erste, welcher von dem „Blute Christi" als einem Gegenstande der eucharistischen Darbringung redet und den Gedanken ausspricht, daß der Herr selbst zuerst bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls Gott dem Vater sich als Opfer dargebracht habe. . . . Schon die Möglichkeit einer solchen Ausdrucksweise zeugt von einem bedeutenden und nothwendig folgenreichen Fortschritt zur Verkehrung der früheren Anschauungsweise." Daß auch Tertullian den Ausdruck offerri (de exhort. cast. 7) von der Abendmahlsdistribution in absolutem Sinne braucht, hat Steitz in seiner ausgezeichneten Abhandlung über das Meßopfer (Herzog, Realencykl. VII, 377) gezeigt.

**) Contra Crescon. Don. I, 25: Quid de ipso corpore et sanguine Domini, unico sacrificio pro salute nostra . . . nonne idem apostolus docet, etiam hoc perniciosum male utentibus fieri?

***) De anima et ejus orig., I, 11: Nulla ratione conceditur, ut pro non baptizatis cujuslibet aetatis hominibus offeratur sacrificium corporis et sanguinis Christi. . . . Quae (sacrificia) si adhiberi possent, procul dubio non baptizatis prodesse non possent, sicut nec illa quae de libro Machabaeorum commemoravit sacrificia pro peccatoribus mortuis eis aliquid profuissent, si circumcisi non fuissent.

den Irrthum hindurch Lichtblicke der Wahrheit gethan. Mit einer beinahe magischen Vorstellung von der Sühnkraft des Abendmahlsopfers verbindet er die durchaus ethische, daß die Gemeinde als reines unbeflecktes Selbstopfer sich Gott im Abendmahle selbst darzubringen habe *). Allein das wesentlich heilsbewirkende Element ist ihm doch die Wiederholung des am Kreuze bereits vollzogenen Opfers Christi, und daß es außerhalb des ein- für allemal am Kreuze vollbrachten heilsgeschichtlichen Opfers Christi noch ein weiteres, das Heilsgut erst wahrhaft zueignendes, sacramentales Opfer giebt: das ist die von Cyprian vererbte, durch Augustinus weiter gebildete, Meßopferidee, welcher Augustinus dadurch noch die Spitze abbricht, daß er zwischen der Annahme eines bloß symbolisch zu fassenden, und eines reell wirksamen Abendmahlsopfers unentschieden hin und her schwankt.

Mit Gregor dem Großen ist die Vorstellung, daß das sühnende Opferleiden Christi im Abendmahlssacramente zum Zwecke der Aneignung der Versöhnung wiederholt werden müsse, als vollzogen zu betrachten**). Die Lehre vom Meßopfer war somit keimhaft seit Cyprian in die Dogmatik eingedrungen, und die puseyitische Ansicht, daß die Kirche der ersten Jahrhunderte von wesentlichen Entstellungen im Lehrbegriffe

---

*) De civitate Dei. X, 6: Profecto efficitur, ut tota ipsa redemta civitas, h. e. congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus secundum formam servi. . . . Hoc est sacrificium Christianorum: multi unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quid in ea re quam offert ipsa offeratur.

**) Dial. IV, 58: Haec singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat . . . in semet ipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. . . . Hinc ergo pendimus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur. . . . Vergl. noch moral. XXII, 26, wo von einem quotidianum immolationis sacrificium bereits die Rede ist. Doch verbindet auch Gregor die Selbstaufopferung im ethischen Sinne noch mit dem Abendmahlsopfer, wahrscheinlich in Reminiscenz an Augustin (Lau, Gregor d. Gr., 484): Tum pro nobis hostia erit Deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus.

frei geblieben sei, ist ein Irrthum. Hat sich auch bei Petrus Lombardus ein Grundzug der ursprünglichen Abendmahlsfeier noch in so weit erhalten, als er das Abendmahl deßhalb ein Opfer nennt, weil es ein „Gedächtniß" und eine „Darstellung des wahren Opfers" Christi sei: so ist bei ihm in der That doch jede Spur einer Unterscheidung zwischen dem heilsgeschichtlichen Todesopfer Christi am Kreuze und dessen sinnbildlicher Gedächtnißfeier im Abendmahle verwischt. Christus wird nach seiner Ansicht in der Messe täglich wirklich geopfert. Und gleichwohl wie schwer hält es dem Irrthum, die ursprünglichen Keime der Wahrheit bis auf die Wurzel auszurotten!

Auf der einen Seite soll das im Abendmahle dargebrachte Opfer Christi eine „Erinnerung" an einen geschichtlichen Vorgang, auf der anderen eine „Wiederholung" desselben sein *). Gerade Thomas von Aquino sprach es mit seltener Naivität aus, daß das Abendmahl zwar einerseits ein Gedächtnißopfer mit Beziehung auf das wahre, einmal für allemal vollbrachte, Opfer Christi am Kreuze, aber andererseits insofern auch das wirkliche Opfer Christi sei, als es die Wirkung seines am Kreuze vollzogenen Opfers erst vermittle. Also was das Opfer Christi am Kreuze reell für die Menschheit wirkte, das soll von dem Individuum im Abendmahle angeeignet werden. Allein, bedarf es denn dazu im Abendmahle eines besonderen Opfers? Da die Christen die Wirkung des Todes Christi täglich nöthig haben, so folgt nun auch noch aus der Meßopferlehre, daß sie sich dieselbe täglich aneignen müssen, d. h. es ergiebt sich daraus die

*) Sent. IV, 12: Breviter dici potest, illud quod offertur et consecratur a sacerdote vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis. Et semel Christus mortuus in cruce est ibique immolatus est in semet ipso, quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel (!) . . . Hoc autem sacrificium exemplum est illius; id ipsum et semper id ipsum offertur . . . unus ubique est Christus, et hic plenus existens et illic plenus, sicut quod ubique offertur unum est corpus, ita et unum sacrificium. Christus hostiam obtulit, ipsum offerimus et nunc; sed quod nos agimus, recordatio (!) est sacrificii.

Nothwendigkeit der täglichen Feier der Messe*) oder des Abendmahles**).

Das ist der dogmatische Ursprung des von der Synode zu Trient aufgestellten römisch-katholischen Dogmas vom Meßopfer. Von der apostolischen Ueberlieferung abgelöst, mit einem innern Widerspruche von seiner ersten Entstehung an behaftet***), ein Judaismus redivivus in der Mitte christlicher Lehr- und Cultusbildung, mit Vernunft und Offenbarung unverträglich, dem Gewissen wie der Schrift fremd, eine Frucht romantischer Superstition und hierarchischer Mysterik, hat die Messe von der ursprünglichen Stiftung kaum einige Reste zurückbehalten. Dennoch ist es ihr gelungen in den weitesten Kreisen als unblutiges Sühnopfer das blutige am Kreuze fast ganz in den Hintergrund zu drängen. Denn es liegt in der Natur der Sache, daß, wenn die Sündenvergebung nur durch das Meßopfer vermittelt, und nur dieses als das eigentlich wirksame betrachtet wird, diejenigen, welche an das Meß-

*) Der Ausdruck Messe zuerst bei Ambrosius, epist. ad Marc. sororem, vergl. Rückert a. a. O., 472.

**) Summa, III, 83, 1: Quod duplici ratione celebratio hujus sacramenti dicitur immolatio Christi. Primo quidem . . . imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera ejus immolatio. . . . Alio modo quantum ad effectum passionis Christi, quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur fructus Dominicae passionis. . . . Quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur. . . . Quantum ad secundum modum proprium est huic sacramento, quod in ejus celebratione Christus immoletur. So geht auch bei Thomas die symbolische Ansicht noch immer neben der realistischen her, ähnlich wie auch bei Albert dem Großen (Comm. in Sent., IV, 13, 23): Immolatio nostra non tantum est repraesentatio, sed immolatio vera i. e. rei immolatae oblatio per manus sacerdotum. S. auch Stahl (die luther. Kirche u. s. w., 127 ff.).

***) Concil. Trid., XXII. 1: Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel se ipsum in ara crucis . . . Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur, quia tamen per mortem sacerdotium ejus extinguendum non erat, in coena novissima . . ut dilectae sponsae suae ecclesiae visibile . . . relinqueret sacrificium, quo cruentum illud in cruce peragendum repraesentaretur ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur . . . corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et vini Deo Patri obtulit.

opfer glauben, nicht auf Golgatha, sondern beim Hochaltare Heil und Frieden suchen.

Obwohl die Kirchenversammlung zu Trient die Lehre vom Meßopfer eilf Jahre später als die von der Eucharistie festgestellt hat: so hängen gleichwohl beide aufs Innigste zusammen, und nur deßhalb konnte die Aneignung der Versöhnung vollständig von der Kraft des Meßopfers hergeleitet werden, weil der auf Golgatha gekreuzigte und der in der Hostie geopferte Christus als vollkommen identisch betrachtet, d. h. weil die Verwandlungslehre mit allen ihren Consequenzen festgehalten ward*).

Welchem Unbefangenen könnte es aber entgehen, daß hiermit die durch die Person Christi heilsgeschichtlich gestiftete, vermittelst des h. Geistes innergemeindlich vollzogene, Erlösung durch einen doketischen Proceß, ein christianisirtes Schattenbild der jüdischen Opferstiftung, um ihre wahre Bedeutung gebracht wird? Hätte Christus schon vor seinem Tode sich für die Sünde der Welt Gott im Abendmahle als Sühne aufgeopfert: wozu wäre dann noch sein nachheriges Todesopfer nütze gewesen? Wenn aber seine, in der größtmöglichsten Zusammenfassung aller sittlichen Kräfte die Gewalten der Finsterniß am Kreuze überwindende, Hingabe, sein heiliger Gehorsam, die Menschheit mit dem Vater wirklich versöhnt hat: wie kann dann eine täglich sich wiederholende, mit Geld zu erkaufende, von den Priestern mit Schaugepränge (repraesentatione) aufgeführte, Ceremonie als der Quellpunkt alles Heiles für die Menschheit gelten? Wenn das Heil aus einer gott-menschlichen Offenbarungsthatsache entspringt, wie kann es aus einem kirchlich-priesterlichen Cultusakte

*) Ebendaselbst, 2: Quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit: docet S. Synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse per ipsumque fieri, ut, si cum vero corde et recta fide . . . contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam assequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Hujus quippe oblatione placatus Dominus gratiam et donum poenitentiae concedens crimina et peccata, etiam ingentia, dimittit. Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.

entspringen? Diesen innern Widerspruch hat die Lehre vom Meßopfer bis heute nicht überwunden*), und man begreift in Folge desselben insbesondere nicht: warum die Heilsaneignung durch das Meßopfer als eine unerläßliche erklärt wird, und die Wirkung desselben nur auf die Dauer eines Tages sich erstrecken, und daher täglich aufs Neue verdient (!) werden soll? Ist das Todesopfer Christi von unendlicher Wirkung, und ist das Meßopfer mit jenem vollkommen identisch, warum soll nicht auch die Wirkung des letzteren eine unendliche sein? Das römische Dogma zeigt, indem es einer unendlichen Ursächlichkeit eine Wirkung von so äußerst kurzer Zeitdauer zuschreibt, selbst kein rechtes Vertrauen in seine Wahrheit.

Die Bemühungen der scharfsinnigsten Apologeten desselben, seine Schwierigkeiten und Schwächen zu verbergen, sind auch in der That erfolglos geblieben. Wenn jene den, am Kreuze für die Sünden der Welt in den Tod gegangenen, Christus von dem im Meßopfer täglich noch einmal geopferten wirklich unterscheiden, dann ist der Christus der Messe eingestandermaßen ein anderer als der des Kreuzes. Wenn sie das Meßopfer als eine bloße „Veranschaulichung" des geschichtlichen Todesopfers Christi bezeichnen: dann ist das Opfer der Messe eingestandermaßen nur ein Sinnbild des Opfers am Kreuze. Wenn sie umgekehrt sich darzuthun bemühen, daß das Meßopfer ganz denselben Inhalt und ganz dieselbe Wirkung, wie das am Kreuze vollbrachte Todesopfer Christi habe, so müssen sie vor der Einrede, daß in diesem Falle die Wirkung des Opfers Christi am Kreuze auch eine ausreichende ist, verstummen. Indem sie zwischen der Anerkennung des Todesopfers Christi am Kreuze und der Verherrlichung des Meßopfers in der Kirche unsicher hin und her schwanken, legen sie damit Zeugniß ab von der innern Unhaltbarkeit eines Dogmas, dessen äußeres Ansehen nur dadurch in Geltung erhalten werden kann, daß jede wissenschaftliche Erörterung desselben unter den Bann gethan ist**).

*) Vergl. Perronne, prael. th., II, 309: Sacrificium Missae uti instrumentum et medium applicat unicuique in particulari meritum partum in cruce, prout applicavit fides (!), baptismus, aliaque recensita media.

**) Um sich von den innern Schwankungen der römisch-katholischen Meßopferlehre einen klaren Begriff zu machen, vergl. man Möhler a. a. O.,

ie Abendmahls-
hre der Reforma-
toren.

§. 142. In einer doppelten Richtung hat hiernach das römische Dogma die ursprüngliche Bedeutung des Abendmahls entstellt und verdunkelt. Einmal hat es die Sinnbilder des am Kreuze für die Sünde der Welt getödteten Christus, Brod und Wein, in Substanzen seines Leibes und Blutes verwandelt, und der geschichtlichen Heilsthatsache der Versöhnung am Kreuze, der sühnenden Todesweihe Christi, dadurch ihren einzigartigen Werth, ihre mittlerische Dignität entzogen. Zweitens hat es das Mahl des Gedächtnisses, an welchem die glaubige Gemeinde das Personleben des für sie dahingegebenen Erlösers sich stets wieder vergegenwärtigen und seinen Tod innerlich in sich nachleben soll, in einen theokratisch verdienstlichen Sühnopferakt umgebildet, als wäre das Blut Christi am Kreuze umsonst geflossen, als würde der Hingabe Christi in den Tod die sühnende Kraft mangeln, bevor der von der sichtbaren Kirche beauftragte Priester nochmals wiederholt, was Christus zum Heil der Sünder am Kreuze ein für allemal gelitten und gethan hat. Der christliche Heilsglaube war somit

---

300 f.: „Der Erlöser lebte nicht bloß vor achtzehnhundert Jahren . . . vielmehr ist er ewig lebendig in seiner Kirche, und macht dieß auf eine sinnliche (!), dem sinnlichen Menschen begreifliche Weise im Altarsacrament anschaulich. . . . (Es) substituirte (!?) die Kirche auf sein Geheiß (Luk. 22, 20 f.) von Anfang an den geheimnißvoll anwesenden, nur dem gläubigen Geistesauge sichtbaren, Christus dem geschichtlichen, dem leiblichen Sinne nun unzugänglichen (als ob ein Christus, dessen Leib und Blut schlechthin unsichtbar ist, dem leiblichen Sinne zugänglich wäre!); jener wird für diesen genommen (sic), weil eben dieser auch jener ist (wenn das nur bewiesen wäre!), beide werden als ein und derselbe betrachtet (ja wohl „betrachtet", sind es aber nicht), und darum auch (!!) der eucharistische Heiland als das Opfer für die Sünden der Welt." Wir wollen davon gar nicht reden, daß der Apologet des römischen Dogmas „Leib und Blut" hier ohne Weiteres in den „geheimnißvoll anwesenden Christus" verwandelt, aber wenn er nun gar im Folgenden das Opfer Christi am Kreuz „als Theil für das organische Ganze seiner immerwährenden Herablassung zu unserer Dürftigkeit in der Eucharistie" setzt, wenn er das Concretum „Christus" in das Abstractum „Herablassung", oder „Willen Christi in der Eucharistie sich gnadenvoll zu uns herabzulassen" verwandelt: dann dürfen wir getrost sagen: das heißt das römische Dogma retten, indem man es aufgiebt und auf eine Weise spiritualisirt, zu der sich am Ende auch die Zwickauer Propheten hätten verstehen können.

durch die römische Meßlehre in seinen innersten Grundlagen erschüttert. Wurde die Wandlungs- und Opferlehre der römischen Kirche nicht gründlich beseitigt, so war eine Reform der Christenheit an Haupt und Gliedern nicht denkbar.

In zwei Punkten sind darum auch die verschiedenen Denominationen des Protestantismus einig. Sie stimmen alle darin überein, daß im Abendmahl weder eine Verwandlung mit den sinnlichen Stoffen vorgeht, noch eine Wiederholung des am Kreuz ein für allemal vollbrachten Opfers Christi stattfindet. Deßhalb stimmen auch alle darin überein, daß die Selbstmittheilung des Personlebens (Leibes und Blutes Christi) nur in actu, d. h. während der Abendmahlshandlung selbst, geschieht. Der Glaube an die Ursprünglichkeit und Geschichtlichkeit des Personlebens Christi schützt den Protestantismus vor dem Rückfall in die phantastische Romantik des römischen Dogmas *).

Dennoch hat der Protestantismus seine Abendmahlslehre nicht aus der vollen Mitte seiner Principien herausgebildet; er hat den Charakter, welchen Christus selbst dieser Handlung aufgedrückt hat, nicht vollkommen zur Darstellung zu bringen verstanden. Zu tief hatte der Schauer vor dem mysterium tremendum namentlich dem Gemüthe Luther's schon in der Klosterzelle sich eingeprägt; zu überwältigend war zu einer Zeit, als Muth und Hoffnung in seiner Seele ohnedies sanken, die Furcht in ihm geworden, daß die Alles auflösende Schwarmgeisterei gerade das Abendmahl benützen werde, um von diesem peripherischen Punkte in das Centrum der evangelischen Lehre einzudringen und den evangelischen Lehrgrund nun Stück für Stück zu zerbröckeln.

Ohne Zweifel war Zwingli auf dem Wege, die Idee des Abendmahls am Reinsten und Stiftungsgemäßesten zu erfassen. Sein geschichtlich-klarer, volksthümlich-gesunder, von den Täuschungen der mittelalterlichen Romantik frei gebliebener, Sinn öffnete ihm den Blick in den Zusammenhang, der die Thatsache des Todes Christi mit der Abendmahlsstiftung unauflöslich verknüpft. Mit sicherem Takte hatte er gleich erkannt, daß die Bedeutung des

---

*) Wir halten die Stahl'sche angeblich fortgebildete Abendmahlslehre, die auch von der lutherischen abweicht, hiernach nicht mehr für protestantisch. Vergl. Stahl (die luth. Kirche u. s. w., 143 ff.).

Abendmahles aus derjenigen des Todes Christi verstanden werden muß. Man hatte reformatorischerseits das Verständniß des Abendmahls gleich anfangs dadurch sich erschwert, daß man es als einen für sich selbstständigen Akt betrachtete und behandelte, während doch der Herr selbst es in den unmittelbarsten Zusammenhang mit seinem Tode gesetzt und die Gedächtnißfeier von diesem als den Zweck von jenem bezeichnet hatte. Der Tod Christi, als das Sühnopfer für die Sünden der Welt, als die höchste sittliche That, in welcher der Gehorsam des Erlösers sich verklärte, als die Quelle seiner Erhöhung in den Himmel und der Ausgangspunkt seiner Verherrlichung beim Vater, sollte durch eine von Zeit zu Zeit wiederholte Feier dem Gedächtnisse der Gemeinde lebendig eingeprägt, seine bleibende Bedeutung in ihr wiederholt, bei jeder Feier dieser Art dankend und preisend aufs Neue verkündigt werden*).

Auch Zwingli hatte anfänglich nicht gewagt, die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes im Abendmahle zu bezweifeln. Aber, ähnlich wie Luthern**), war ihm die Bedeutung derselben

*) Vergl. Zwingli (Uslegung des XVIII. Art., Werke I, 249): „Das Blut und Tod Christi sind das, darin das nüw und ewig testament sinen grund hat, also daß alle, die fründ und kinder gottes syn wellend, darzu nit kummen mögend dann durch das Blut Christi. So bald sy gloubend, daß Christus mit synem lyden und blut uns erlöst und gereiniget hat: so sind sy jetzt kinder Gottes: denn das ist das eegmächt oder testament, das Christus in sinem eignen blut hat ufgericht. . . . Das Wort Widergedächtniß hat sinen namen von dem bruch, den wir übend, daß, so wir das blut und lychnam, das ein testament Christi ist, essend und trinkend, thund wir das zu einer widergedächtniß deß, das nun einest verhandlet ist . . . also daß, so wir ynnemend und niessend das gut diß testaments, thund wir nüt anders weder daß wir festiglich gloubend, daß Jesus Christus, der unschuldig und grecht, für uns armen sünder einest ufgeopfret und getödt, unser sünd vor gott versünt und bezalt hab in die ewigheit, und zu sicherheit sin eigen fleisch und blut zu einer spys gegeben, daß, so dick wir die spys niessen werdend, den Tod, das ist das erlösen und ufopfren Christi uskündind und danksagend, daß er unser Heil einst gestorben so fründlich gewürket und befestet hab."

**) Ueber diese ursprüngliche Abendmahlsvorstellung Luther's vergl. mein Wesen des Protestantismus, I, 475 ff; J. Müller: Lutheri et Calvini sententiae de S. coena, 4 f.; meinen Unionsberuf, 142 ff. Kahnis (a. a. O., 326) ist mit der ursprünglichen Abendmahlslehre Luther's so

vor der im Abendmahle gefeierten Thatsache der sühnenden Wirkung des Todes Christi verschwunden. Bald jedoch schieden sich die Wege Luther's und Zwingli's für immer. Je überzeugter Zwingli war, daß der Glaube allein das Heil, d. h. die Gemeinschaft mit dem Personleben Christi, vermittele, um so unerschütterlicher stand ihm fest, das dasselbe durch das Essen und Trinken weder von Brod und Wein, noch von Leib und Blut, weder eines irdischen, noch eines überirdischen Stoffes, bewirkt werden könne. Das Gewissen sagte ihm dies; allein es fragte sich noch, was das Wort Gottes sage? Durch die exegetische Sicherheit und Nüchternheit in seiner Auslegung der Distributionsworte hat Zwingli sich ein unsterbliches Verdienst erworben. Der Irrthum des römischen Dogma's hatte nur mit Hülfe der phantastischen Voraussetzung, daß im Abendmahle mit den Stoffen des Brodes und Weines eine Verwandlung in die Stoffe des Leibes und Blutes Christi vorgehe, sich festsetzen können. Jene Voraussetzung beruhte auf einer falschen Auslegung der Distributionsworte. Wie war es aber möglich, dieselbe noch länger zu halten, wenn dargethan werden konnte, daß die Worte: „das ist mein Leib — das ist mein Blut" nicht eigentlich, sondern nur tropisch verstanden werden können? Darin aber hat die römische Kirche Recht: wenn Christus jene Worte buchstäblich verstanden wissen wollte: dann konnte er nur eine Verwandlung des Brodes und Weines in seinen Leib und sein Blut darunter verstanden haben*).

Daß Christus von dem Brode und Weine, auf welches in den Stiftungsworten das Demonstrativum allein sich beziehen kann, gesagt habe: „das ist mein Leib, das ist mein Blut", um

---

unzufrieden, daß er sagt: Luther „reducirte dieß Sacrament auf die Aneignung des Wortes von der Vergebung der Sünden im Glauben. Für Leib und Blut hatte er nur den Gesichtspunkt des Bundeszeichens, dem er eine specifische Bedeutung nicht zuzuschreiben vermochte."

*) Das anerkennt auch Martensen (a. a. O., §. 262): „Brod ist Brod und Wein ist Wein, ist nur Sinnbild des Leibes und Blutes Christi. In diesem Sinne als Verwerfung der Transsubstantiation bekennt sich die ganze evangelische Kirche zu Zwingli's: „Dieß bedeutet". Und in diesem kirchengeschichtlichen Zusammenhange bekommt Zwingli's verständige Betrachtung eine größere Wichtigkeit, als man sonst ihr zu geben geneigt ist."

eigentlich damit zu sagen: „das hat sich in meinen (der Zeit noch nicht gekreuzigten) Leib und in mein (der Zeit noch nicht vergossenes) Blut verwandelt": das ist jedoch die künstlichste und unwahrscheinlichste Vermuthung, die sich überhaupt aufstellen läßt. Zwingli erklärte das gebrochene Brod und den ausgegossenen Wein als Sinnbilder des sühnenden Kreuzestodes Jesu Christi, indem er das Bindewort „ist" nicht vom substantiellen, sondern vom symbolischen Sein = bedeuten auslegte. Daß er das am Kreuze vollbrachte sühnende Leiden und Sterben Christi als den Kernpunkt des Abendmahles betrachtete; daß er den Glauben an dasselbe für das alleinige Aneignungsmittel seiner heilsamen Wirkungen hielt; daß er dem Essen und Trinken der irdischen Stoffe als solchem keine Heil beschaffende Kraft zuschrieb; daß er sinnlichen Mittelursachen an sich, das Vermögen Seligkeit zu wirken, überhaupt bestritt: das sind vier Punkte, in welchen die richtige Ansicht vollkommen auf Seite Zwingli's war. Aber ein Mangel haftete von Anfang an an seiner Abendmahlslehre. Daß er das Personleben Christi, wie es im Tode den Frieden der Welt erworben hatte, nicht als ein lebendig fortwirkendes, im Abendmahlsgenusse noch immer heilskräftig sich erweisendes und mittheilendes, dachte; daß ihm das Sühnopfer Christi lediglich als ein Vorgang in der geschichtlichen Vergangenheit, dessen die Abendmahlsgenossen sich erinnerten, und nicht als eine gegenwärtige Thatsache, welche jeder Abendmahlsgenosse in seinem eigenen Innern zu erfahren hatte, erschien: das war ein wesentlicher Mangel. Mit dem „Mysterium tremendum" trat ihm das Mysterium überhaupt im Abendmahle zurück, die Versenkung in die Persongemeinschaft mit dem Erlöser und in den vollen Segen seiner mittlerischen Gemeinschaft, deren die Gemeinde eben bei dieser Feier auf's Innigste und Beseligendste sich bewußt werden soll. Daß es Luthern mit dem Bestreben, den Abendmahlsgenossen die volle und ungetheilte Gemeinschaft mit der Person des Erlösers, zu sichern ein großer und heiliger Ernst war: das ist das unsterbliche Verdienst seiner Abendmahlslehre. Die schwarmgeisterischen Bewegungen, die Wuthausbrüche der über langjährigen Druck erbitterten, über jedes Maß der christlichen Freiheit hinausgreifenden, aufrührerischen Bauern, der von Parteigängern der alten Lehre gegen das Reformations-

werk geschleuderte, und von einflußreichen Personen gern geglaubte Vorwurf, daß es alle Ordnungen auflöse, hatten auf Luther's sonst unbeugsamen Geist einen erschütternden Eindruck gemacht. Er war der Meinung, wenn die Vorstellung von der substantiellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle falle, so werde das Christenthum selbst fallen; aus dem Sacramente werde eine „gute Collation" werden, bei der man fresse, saufe, Krüge und Kannen wider die Wand werfe, sich schlage und raufe*). Die gründlichste Widerlegung solcher Gespensterfurcht ist in der dreihundertjährigen Geschichte des reformirten Abendmahls enthalten. Bis auf den heutigen Tag wird das Abendmahl in keiner Kirchengemeinschaft mit würdigerem Ernste gefeiert; in ihr allein ist die Ordnung der Kirchenzucht mit der Abendmahlsfeier innig verbunden geblieben.

Dennoch war Luther auch wieder von der Kernwahrheit des Protestantismus, daß der Glaube an das Verdienst Christi und die dadurch begründete Personsgemeinschaft mit Christo allein beselige, viel zu tief durchdrungen, als daß er einem leiblich-substantiellen Genusse an sich eine beseligende Wirkung hätte zuschreiben können. Innerhalb der römischen Meßopferlehre bewirkt die Verwandlung des irdischen Stoffes in den Leib und das Blut Christi — Alles; der Glaube thut dort nichts. Das Opfer Christi am Kreuze hat nur Werth, sofern es im Abendmahle durch den Priester wiederholt dargebracht wird. Da ist innere Folgerichtigkeit. Innerhalb der lutherischen Abendmahlslehre — so lange dieselbe sich selbst und den Principien des Protestantismus auch nur einigermaßen treu bleibt — kann die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi nichts bedeuten, wenn der Glaube an das verdienstliche Sühnopfer Christi am Kreuze nicht hinzukommt; und auf dem Standpunkte des ächten Lutherthums bedeutet dieser — Alles. Als Luther seine Schrift „wider die himmlischen Propheten" schrieb, dachte er deßhalb auch noch nicht daran, dem Leibe und Blute Christi im Abendmahle irgendwie eine heilbeschaffende Wirkung zuzuschreiben. Die durch den sühnenden Opfertod Jesu Christi am Kreuze erworbene Sündenvergebung ist es allein, welche nach seiner

*) Wider die himmlischen Propheten (Luther's Werke, Erl. A., 29, 2, 6, 277.)

Meinung durch den Abendmahlsgenuß angeeignet werden soll. Heilsgut ist ihm daher nicht die Substanz des im Brode und Weine gegenwärtigen Leibes und Blutes Christi, sondern das, die Zusicherung der Sündenvergebung enthaltende, Wort Gottes; „das Wort, das Wort thuts;“ an dieses soll der Abendmahlsgenosse zu seinem Heile glauben*).

Damit zeigt Luther augenscheinlich, daß nicht eine vom Mittelpunkte seines Lehrbegriffes ausgehende principielle Anschauung ihn zur Annahme einer substantiellen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den irdischen Abendmahlsstoffen nöthigte; wenn es das Wort thut, so thut es folgerichtig die Substanz des Leibes und Blutes Christi nicht; es war ein kirchlich-conservatives Bedürfniß, durch welches er sich zu einem Compromisse mit der mittelalterlichen Transsubstantiationslehre bestimmen ließ. Nach Luther's ursprünglicher Annahme fand auch im Abendmahle keine einzigartige (specifische) Selbstmittheilung Christi statt. Das Wort, welchem ausschließlich die Heilswirkung im Abendmahle zugeschrieben wurde, war und wirkte auch außerhalb des Abendmahles ausschließlich das Heil. Die Sündenvergebung wurde außerhalb des Abendmahles so gut wie in demselben, in jeder evangelischen Predigt, jeder Absolution „ausgetheilt“, und wenn Luther den das Abendmahl auszeichnenden Vorzug in dem Umstande finden wollte, daß die Stoffe des Leibes und Blutes Christi als Unterpfand für den Glauben an die Sündenvergebung in demselben gegenwärtig seien, so konnte die treffende Einrede hierauf nicht fehlen, daß ein Unterpfand nur dann seine Bestimmung erfülle, wenn es den Sinnen zugänglich sei, wogegen

*) Wider die himmlischen Propheten (Erl. A., a. a. O., 195): „Das Wort, das Wort soll's thun, hörest du nicht. Wenn man dir nu fürhält, wie Christus gethan habe, so sprich frisch drauf: Wohlan, er hat's gethan, hat es auch gelehret und heißen thun?“ A. a. O., 221: „Darumb ist das unser Grund, wo die heilige Schrift etwas gründet zu gläuben, da soll man nicht weichen von den Worten noch an der ordnunge, wie sie dastehet“; allein er fügt doch die Clausel bei: „es zwinge denn ein ausgedruckter Artikel des Glaubens die Wort anders zu deuten, oder zu ordenen. . . . Weil aber hier kein Artikel zwingt, daß dieß Stücklein sei abzusondern und eraus zu zwacken, oder daß das Brod nicht Christus Leib sei, soll man schlecht die Wort nehmen, wie sie lauten und mit nichts ändern, und lassen das Brod Christus Leib sein.“

die Substanz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle der sinnlichen Wahrnehmung sich entziehe.

Hatte Zwingli nicht Recht, wenn er unter diesen Umständen die substantielle Gegenwart im Abendmahle für nutzlos erklärt? In einer Anwandlung von leidenschaftlicher Erregung hatte Luther behauptet, daß wer die substantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Brode und Weine des Abendmahles bestreite, „das Ei aussaufe und uns die Schaale lasse“*). Sollte jene Erklärung nicht in Geltung bleiben, und diese Anklage nicht jeglichen Grundes entbehren, so mußte irgend eine specifische Wirkung der Substanz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle dargethan werden können. Von der schlagenden Dialektik Zwingli's gedrängt, machte Luther einen Versuch dieser Art in der Schrift: „daß diese Worte: das ist mein Leib, noch feststehen wider die Schwarmgeister.“ Damit nahm seine Abendmahlslehre auch eine Wendung, welche ebenso sehr mit der richtigen Auslegung der Stiftungsworte Christi, als mit der Grundanschauung des Protestantismus unverträglich ist. Niemals waren jene Worte anders, als auf den gekreuzigten Leib und das vergossene Blut Christi bezogen worden. Auch die großen Vertreter der scholastischen Theologie hatten in ihrer Abendmahlslehre nachdrücklich hervorgehoben, daß der im Abendmahle als Sühnopfer dargebrachte Leib Christi mit dem am Kreuze geopferten vollkommen identisch sei. Luther hatte in der Auslegung der Stiftungsworte zunächst darin geirrt, daß er das Bindewort vom substantiellen Sein erklärte, dennoch aber synekdochisch auslegte, als ob Christus gesagt hätte: „in oder unter dem Brode und Weine ist mein Fleisch und Blut enthalten“, daß er die näher liegende Transsubstantiation verwarf, und das Allerunwahrscheinlichste — eine Consubstantiation von Leib und Blut mit dem nach der Weihung zurückbleibenden Brod und Weine — annahm. Aber er machte sich einer noch größeren Textwidrigkeit schuldig, indem er die unmißverstehbaren, lediglich auf den irdischen am

*) Sermon von dem Sacrament des Leibes und Blutes Christi, 1526 (Erl. A., a. a. O., 330): „Das Eie aussaufen und uns die Schalen lassen, das ist, den Leib und Blut Christi aus dem Brod und Wein nehmen, daß es nicht mehr denn ein schlecht Brod bleibe, wie der Bäcker bäckt.“

Kreuze getödteten Leib und das irdische am Kreuze vergossene Blut bezogenen, Distributionsworte auf die Substanz des himmlischen, zur Rechten Gottes erhöhten und verklärten, Leibes und Blutes Christi bezog. Es ist also nicht der gekreuzigte Leib und das vergossene Blut, es ist der erhöhte Leib und das verklärte Blut, welches nach Luther's Meinung im Abendmahl ausgetheilt wird. Nun wird plötzlich begreiflich, wie ein wunderbar verherrlichter Leib auch wunderbare Wirkungen an unserem Leibe hervorbringt, nämlich den armen Madensack, unsern Leib insofern er Fleisch ist, verdaut und verzehrt, um ihn geistlich, d. h. unsterblich, zu machen*).

Mit einem Male sehen wir Luthern von dem ethischen Glaubensbegriffe des Protestantismus in die magischen Vorstellungen von dem „φάρμακον ἀθανασίας“ der alten Kirche zurückgesunken, und mit Hülfe der phantastischen Ubiquitätslehre De-

*) Daß diese Worte u. s. w. noch feststehen (Luth. Werke, E. A., 30, 93): „Der Mund isset den Leib Christi leiblich; denn er kann die Wort nicht fassen noch essen, und weiß nicht, was er isset, schmeckt ihm gleich, als esse er etwas anders, denn Christus Leib. Aber das Herz fasset die Wort im Glauben, und isset eben dasselbige geistlich, das der Mund leiblich isset“. Luther begeht hier eine Verwechselung; er läßt ja den Mund den Leib, das Herz das Wort genießen; Leib und Wort sind aber nicht dasselbige. A. a. O., 101: „Sein (Christi) Fleisch ist nicht aus Fleisch, noch fleischlich, sondern geistlich; darumb kann es nicht verzehret, verdäuet, verwandelt werden. Denn es ist unvergänglich, wie alles, was aus dem Geist ist (ist denn Christi Fleisch nicht aus seiner menschlichen Natur?) nnd ist eine Speise gar und ganz ander Art, denn die vergängliche Speise. . . . Denn es ist ein geistlich Fleisch und läßt sich nicht verwandeln, sondern verwandelt und gibt den Geist dem, der es isset. Weil denn der arme Madensack, unser Leib, auch die Hoffnung hat der Auferstehung von Todten und des ewigen Lebens, so muß er auch geistlich werden, und alles, was fleischlich an ihm ist, verdäuen und verzehren. Das thut aber diese geistliche Speise; wenn er die isset leiblich, so verdäut sie sein Fleisch und verwandelt ihn, daß er auch geistlich, das ist, ewiglich lebendig und selig werde. Denn in diesem Essen gehet's also zu, daß ich ein grob Exempel gebe, als wenn der Wolf ein Schaf fräße, und das Schaf wäre so eine starke Speise, daß es den Wolf verwandelt und macht ein Schaf draus. Also wir, so wir Christus Fleisch essen leiblich und geistlich, ist die Speise so stark, daß sie uns in sich wandelt und aus fleischlichen, sündlichen, sterblichen Menschen, geistliche, heilige, lebendige Menschen macht.“

cams auf dem Punkte angelangt, seiner Abendmahlslehre einen romantisch-theosophischen Unterbau zu verleihen*).

Mit vollstem Recht hat Zwingli, hat die reformirte Theologie überhaupt die Vorstellung, daß die Stoffe des Leibes und Blutes Christi das Heil vermitteln und unvergängliches Leben bewirken, als eine unprotestantische, mit dem ethischen Princip der Reformation unvereinbare, verworfen. Wie viel mehr aber noch mußte die künstliche (ubiquitistische) Hülfslehre verworfen werden, womit jene Vorstellung gestützt werden wollte. Woher sollen Leib und Blut Christi die Fähigkeit erhalten, in Brod und Wein des Abendmahls vom Himmel herabzusteigen: hatten die Reformirten gefragt. Vermöge der Vereinigung der menschlichen mit der göttlichen Natur Christi besitze sein Leib die göttliche Eigenschaft der Allgegenwart (ubiquitas), war die Antwort. Ein Leib, entgegneten die Reformirten, welcher die Eigenschaft der Allgegenwart auch nur als eine potenzielle besitzt, ist kein wirklicher Leib mehr; einem solchen mangelt die nothwendige Bedingung der Leiblichkeit, die räumliche Begrenzung. Die Allgegenwärtigkeit aber zugegeben, folgerten sie weiter: wie kann denn das Heil, wenn es allein aus dem Glauben kommt, aus dem Genusse einer leiblichen Substanz kommen, die mündlich genossen wird, die selbst von den Ungläubigen genossen werden kann? Denn daß die Substanz des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle mit dem Munde und von den Ungläubigen (wenn auch zum Gerichte) aufgenommen werde: Das betonte Luther mit allem Gewichte. Hat denn eine Substanz, die unserm Personleben durch die leiblichen Organe vermittelt werden muß, überhaupt mit dem Heilsleben, mit der Bekehrung und Heiligung, irgend etwas zu schaffen, die nur vermittelt werden können durch Gewissen und Glauben, die Centralorgane des Geistes? Verwandelt sich auf diesem Wege der Proceß der Heilsaneignung nicht aus einem heilsgeschichtlichen in ein naturgeschichtliches Problem?**) So begründet diese

*) Rettberg (Studien u. Krit., 1839, 1, 76 ff.) in seiner Abhandlung: Occam und Luther, oder Vergleich ihrer Lehre vom heil. Abendmahl.

**) Daher sagt Zwingli (Ueber Luther's predig wider die schwärmer H. Z. verglimpfung, Werke, II, 2, 11): „Der fest, grecht, luter gloub vertruwt uf Christi Jesu gottheit, und erkennt sinen tod unser leben syn; aber

Einwürfe waren, sie thaten keine Wirkung, und ein Streitgegenstand, der, nach Luther's eigener Ansicht, nur eine untergeordnete Bedeutung hatte*), störte immer tiefer den dem Protestantismus so unentbehrlichen Frieden. Da schien Calvin berufen, eine beide Theile zufriedenstellende Verständigung herbeizuführen.

Unverkennbar hat die Abendmahlslehre Calvin's nach der einen Seite vor denjenigen Luther's, nach der anderen vor derjenigen Zwingli's, einen Vorzug. Er hat mit Zwingli gegen Luther Recht, wenn er die tropische Auslegung der Distributionsworte behauptet, und die Elemente des Brodes und Weines als lediglich sichtbare Zeichen betrachtet, welche den Leib und das Blut Christi abbilden, aber nicht enthalten. Diese sinnbildlichen Zeichen aber sind, und damit wendet sich Calvin von Zwingli ab und nähert sich Luthern, um der Schwachheit unseres, der sinnlichen Unterstützung noch bedürftigen, Glaubens willen vom Herrn selbst zu Siegeln und Pfändern der Thatsache verordnet, daß gleichzeitig mit ihrem Genusse Christus, und zwar die ganze Persönlichkeit Christi mit Leib und Blut, nach seiner erhöhten Herrlichkeit durch die wunderbare Kraft des heiligen Geistes aus dem Himmel dem Gläubigen sich mittheilt**). Also nicht ein bloßes Gedächtnißmahl soll

vom lyblichen essen weißt er nüt; dann es nüzt ja nüt; dann gott hat dem lyblichen essen nüts verheißen, hat es ouch nit yngesetzt. — Die gschrift mag ouch nit erlyden, daß wir Christus fleisch oder lychnam lyblich essind."

*) Vergl. Erl. A., 30, 19: „Er . . . fähet am geringsten an, mit den Sacramenten. . . . Er wird aber fortfahren und mehr Artikel angreifen." Vergl. auch Erl. A., 29, 207.

**) Vergl. seine Schrift: de coena Domini (Opera, ed. Amst., VIII, 6) gegen Papisten und Luther: Talem praesentiam loco circumscriptam statuere, qua corpus Christo signo includatur, aut localiter, quod ajunt, adjungatur: non tantum delirium est, sed etiam execrandus error, gloriae Christi detrahens, et, quid de natura ipsius humana credendum, evertens. Gegen Zwingli (ebendaselbst, 9): Huic proposito (Bekämpfung der praesentia carnalis in pane) nimium intenti (Zwinglius et Oecolampadius), quam praesentiam Christi in coena credere debeamus, qualis illic communicatio corporis et sanguinis ipsius recipiatur, dicere omittebant. . . . Dum nimis studiose ac diligenter in hoc toti incumbebant, ut assererent panem et vinum

das Abendmahl — nach Calvin — sein. Eine wirkliche Selbstmittheilung des Personlebens Christi an die glaubigen Genossen, und zwar nach dessen menschlich (leiblich) verklärter Seite, ein geist-leiblicher Genuß, aber nicht vermittelt durch Stoffe, sondern durch den Glauben, findet nach seiner Ueberzeugung im Abendmahle statt. Woher kommt es denn nun, daß die von Calvin versuchte Vermittelung die streitenden Theile nicht zu befriedigen vermochte? *) Christus, auf der einen Seite mit einer räumlich umschriebenen verklärten Leiblichkeit den Himmel

---

corpus et sanguinem Christi vocari, quod ipsorum signa sint, non cogitarunt, sibi hoc interea simul agendum, ut adjungerent: ita signa esse, ut nihilominus veritas cum eis conjuncta sit. Calvin's eigene Ansicht wird so ausgedrückt, und zwar mit dem unionistischen Zwecke, das ihm mit Luther und Zwingli Gemeinsame hervorzuheben: Hoc nobis sufficere debet, fraternam amicitiam et conjunctionem inter Ecclesias esse, quatenus Christianae communionis interest. Uno igitur ore fatemur omnes, nos quum juxta Domini institutum fide sacramentum recipimus, substantiae corporis et sanguinis Christi vere fieri participes. . . . Hoc inprimis tenendum, ut carnalis omnis imaginatio excludatur, animum oportere sursum in coelos erigere, ne existimemus, Dominum nostrum Jesum Christum eo dejectum esse, ut in elementis corruptibilibus concludatur. Rursum, ne vis sacrosancti hujus mysterii imminuatur, cogitare debemus: id fieri occultâ et mirabili Dei virtute, spiritumque ipsius vinculum esse hujus participationis, quae etiam ob eam causam spiritualis appellatur. Die von Calvin gewünschte Vereinigung vollzog sich in Melanchthon (Loci th., de coena Dom., 406): Non imaginemur esse memoriam hominis mortui, ut sunt spectacula de Hercule aut similia . . . hoc testimonio commonefacti credamus vere: Christum pro nobis factum esse victimam, ac mortuum, sed revera etiam resuscitatum, jam regnare et adesse suae Ecclesiae et in hoc ministerio vere nos sibi tanquam membra adjungere. Den einfachsten dogmatischen Ausdruck hat die Melanchthon'sche Abendmahlslehre in der Aug. variata gewonnen: De coena Domini docent, quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in Coena Domini gegenüber der ursprünglichen Fassung: quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in Coena Domini, et improbant secus docentes. Die irenische Tendenz ist, da das damnant fehlt und die locale Beziehung von adsint durch in Coena Domini gemildert ist, auch in der Fassung der invariata unverkennbar.

*) Vergl. auch Keim a. a. O., 94, der übrigens zu wenig Anerkennung für das Richtige in Calvin's Abendmahlslehre zeigt.

bewohnend, auf der anderen Seite diese verklärte Leiblichkeit den Abendmahlsgenossen auf unbegreifliche Weise in jedem Abendmahle mittheilend: liegt in dieser Doppelvoraussetzung nicht ein unaufgelöster Widerspruch verborgen? Wie kann Christus mit seinem Leibe in jedem Abendmahle wirklich gegenwärtig sein, wenn derselbe nur im Himmel gegenwärtig ist? Und wenn Christus im Abendmahle nicht substantiell, nur virtuell, mit seinem Leibe gegenwärtig ist: ist ein Leib gegenwärtig, wo seine Substanz fehlt?

Auch Calvin hat die Distributionsworte in einem Punkte unrichtig ausgelegt, und ist dadurch hinter Zwingli zurückgeschritten. Auch er bezieht den „Leib" und das „Blut" des Abendmahles wie Luther auf das Subject des erhöhten und verklärten Christus, obwohl bei allen Dogmatikern bis zur Reformation darüber kein Zweifel geherrscht hatte, daß nur die Leiblichkeit des gekreuzigten darunter verstanden sein könne. Unzweifelhaft hat Christus bei der Austheilung des ersten Abendmahles eben so wenig an eine spirituelle Einwirkung seiner himmlisch verklärten, als an eine substantielle seiner irdisch gekreuzigten Leiblichkeit gedacht. Es ist die Heilsthatsache seines eben bevorstehenden Todes, es ist das gerade jetzt darzubringende sühnende Opfer am Kreuze, welches er in einer ergreifenden symbolischen Handlung seinen Jüngern vergegenwärtigte, an welchem er sie durch den Genuß der dasselbe abbildenden irdischen Elemente innerlich im Geiste theilnehmen lassen will. Eine geistliche Theilnahme ist nicht, wie man gemeint hat, eine bloß putative; der Geist ist vielmehr gerade das Wirkliche und Wesenhafte im Menschen. Eine leibliche Theilnahme an der Person Christi ist in Wirklichkeit keine; die leiblichen Brüder des Herrn mußten im Geiste wiedergeboren werden, bevor sie an den Segnungen seiner Erlöserkraft Theil erhielten. Wie nach seinem Hingange an die Stätte der Herrlichkeit das Personleben Christi gegenwärtig noch auf Erden fortwirkt; wie es durch den Glauben jetzt noch angeeignet und zur Seligkeitsquelle für den Glaubigen werden kann; wie es die Gemeinde in Wort und Geist fortdauernd zusammenhält: das ist ein Geheimniß, unbegreiflich, wie alles Leben aus Gott in Natur und Welt *). Nur so viel ist gewiß

*) Man vergl. über die hier an der Abendmahlslehre Calvin's gemachte Ausstellung, was ich in meinem Wesen des Prot., I, 576 ff., über

nach unseren bisherigen Ausführungen, daß, wer im Abendmahle mit seinem innersten Geistleben in die Kraft des sühnenden Todes Christi sich versenkt und dieselbe im Glauben sich angeeignet hat, dadurch in Gemeinschaft mit dem lebendigen Christus getreten und des Heiles in ihm bewußt ist.

§. 143. Nur mit tiefer Wehmuth kann der unbefangene Dogmatiker auf den Ausgang des Abendmahlsstreites blicken. Die protestantische Abendmahlslehre, anstatt von den ihr noch anhaftenden scholastischen und magischen Elementen der mittelalterlichen Meßopferlehre gereinigt zu werden, wird umgekehrt ihres innersten Kernes, der im Abendmahle vermittelst des Glaubens stattfindenden geistlebendigen Aneignung des Personlebens Christi, und der hievon ausgehenden heiligenden Wirkung auf das Gemeindeleben, großentheils beraubt, aus einem Bindemittel christlicher Bruderliebe ein Zankapfel unbrüderlichen Lehrstreites. Die lutherische Abendmahlslehre gründet sich, anstatt auf die biblische Wahrheit, auf scholastische Doktrinen. Nach der gewaltsamen Unterdrückung des mehr schriftgemäßen Melanchthon'schen Lehrtropus durch das Concordienwerk wurden zwei scholastische Hülfssätze, die Lehren von der communicatio idiomatum und der ubiquitas carnis Christi, unentbehrliche Stützpunkte des Dogmas *). Gleichwohl müht sich der Scharfsinn der Concordienformel umsonst ab, um darzuthun, daß ein leiblich-substantieller Genuß eigentlich ein geistlich-übernatürlicher sei**). Die Abendmahlslehre der

Die Mängel der kirchlichen Abendmahlslehre.

---

denselben Gegenstand bemerkt habe. Schleiermacher (der chr. Gl., §. 140, 4) sagt richtig: die Calvinische Abendmahlslehre bringe so wenig, als die Lutherische, die Theilnahme an dem Leibe und Blute Christi auf's reine und auch aus ihr erkläre sich die Art und Weise der Beziehungen und der Grund der Theilung zwischen Leib und Blut nicht.

*) Es ist ebenso inconsequent als dogmatisch bedenklich, wenn Stahl (die luther. Kirche und die Union, 178 f.) Miene macht, die Ubiquitätslehre aufzugeben.

**) Die Concordienformel (S. D., 61 sq.) unterscheidet von der manducatio carnis Christi spiritualis, per se utilis et salutaris omnibusque Christianis et quidem omnibus temporibus ad salutem necessaria, die sacramentalis, quae ore duntaxat fit, quando a S. Coena verum et substantiale corpus et sanguis Christi ore accipiuntur atque participantur ab omnibus, qui panem illum benedictum et vinum in Coena

Concordienformel ist ihrem Wesen nach eine verunglückte Revision der römischen Verwandlungslehre. In ihr zeigt sich allerdings deutlich, daß der am Kreuze geopferte Leib Christi nicht noch einmal im Abendmahle geopfert werden, daß es außerhalb der Handlung, d. h. der subjectiven Aneignung, einen wirklichen Leib Christi im Abendmahle nicht geben, daß die Mittheilung des verklärten Christus im Abendmahle wesentlich von der Selbstmittheilung desselben in seinem Wort und Geiste nicht verschieden sein kann.

Wenn es aber nun wirklich außer Zweifel ist, was auch J. Müller neulich anerkannt hat *), daß es der lutherischen Theologie bis auf den heutigen Tag nicht gelungen ist, auf bestimmte und irgend haltbare Weise die eigenthümliche Wirkung zu bezeichnen, durch welche die Sacramente von dem im Glauben angeeigneten Worte sich unterscheiden sollen: was soll dann der ganze Streit über die Wirkungen einer Substanz, die nichts Besonderes wirkt? Was bedeutet diese Substanz, wenn das Sacrament im Sinne der protestantischen Dogmatik nur das sichtbar gewordene Wort (verbum visibile) ist? **) Wenn die Concordienformel den leiblichen Genuß Christi im Abendmahle als einen geistlichen schildert, räumt sie denn damit nicht ein, daß er als leiblicher weder Sinn noch Zweck hat, daß der geistliche, von dem sie selbst zugiebt, daß er auch außerhalb des Abendmahles stattfinde, der allein reelle ist? ***) Hierin liegt

---

Dominica edunt et bibunt. Von der letzteren behauptet sie im Widerspruche mit sich selbst (a. a. O., 105 ff.), daß sie ebenfalls eine spiritualis sei. Cum vero D. Lutherus aut nos vocabulo „spiritualiter“ in hoc negotio utimur, intelligimus spiritualem, supernaturalem, coelestem modum, secundum quem Christus in S. Coena praesens est, et non tantum in credentibus consolationem et vitam, verum etiam in infidelibus judicium efficit.

*) Die ev. Union, 290.

**) Quenstedt (syst., IV, 73): Sacramenta, quae sunt Verbum visibile, quo nomine ab Augustino ipsum Sacramentum appellatum est.

***) Auch die späteren Dogmatiker mühen sich umsonst ab, den Modus der unio sacramentalis zwischen der sog. materia terrena des Abendmahles — Brod und Wein — und der materia coelestis — Substanz des Leibes und Blutes Christi — vorstellig zu machen. Das Schwanken in den Vorstellungen zeigt z. B. Hollaz (examen, 1120 sq.) an, wenn er zwischen der praesentia Christi physica und hyperphysica unterscheidet,

auch der Grund, weßhalb die lutherische Dogmatik den Genuß des Leibes Christi von Seite der Unglaubigen nicht wirklich zu vollziehen vermag. Wird der Leib Christi im Abendmahle von dem Unglaubigen nur als Leib genossen, dann genießt er denselben ja nicht auf „geistliche, übernatürliche, himmlische Weise", d. h. dann genießt er gar nichts, da ein lediglich leiblicher Genuß, wie die reformirte Polemik es etwas derb gesagt hat, eine bloße „Bauchspeise" ist. Genießt er aber den Leib Christi geistlich, dann muß er auch ein geistliches Organ zur Aufnahme desselben in sich tragen, und da es hiezu kein anderes als den Glauben giebt, so kann er in diesem Falle nicht wirklich ein Unglaubiger sein.

Demzufolge kann es sich mit dem Genusse des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle wesentlich nicht anders verhalten, als mit dem Genusse des Personlebens Christi überhaupt. In dieser Beziehung lehrt uns Johannes mit ausdrücklichen Worten, daß, wer an Christum glaubt, nicht gerichtet wird; daß, wer an ihn nicht glaubt, schon gerichtet ist; denn der Unglaube, und nicht der mündliche Genuß des Leibes Christi, bewirkt das Gericht *). Die Stelle 1. Kor. 11, 27 dagegen ist irrthümlich vom Abendmahlsgenusse Unglaubiger verstanden worden. Hat doch Paulus in derselben augenscheinlich nur den 11, 17 ff. geschilderten unwürdigen Genuß im Auge, der bei dem Ernste der Feier und der Heiligkeit ihres Gegenstandes sich nicht gebührte, aber nur mit zeitlicher Strafe bedroht wird**). Aus derselben

---

und die letztere wieder in einem modus duplex, dem definitivus und dem repletivus, sich darstellen läßt. Hinsichtlich des modus definitivus bemerkt er: Quo modo corpus Christi etiam pani elementari in usu s. coenae adesse haud incommode statuitur, licet insuper etiam accedat unio sacramentalis panis cum corpore Christi, quae non ex modo isto praesentiae definitivo praecise aut simpliciter, sed ex peculiari promissione divina dependet.

*) Joh. 3, 18: *Ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται, ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.*

**) 1 Kor. 11, 32: *κρινόμενοι δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν.* Der Apostel unterscheidet also deutlich die *ἀναξίως ἐσθιόντες* von dem *κόσμος*. Auch Hofmann (Schriftbeweis, II, 2, 220) erklärt sich gegen Kahnis, der (a. a. O., 160) wenigstens „relativen Unglauben" in den unwürdig Essenden finden will, als ob es überhaupt einen absoluten Glauben gäbe.

Stelle geht zugleich unzweifelhaft hervor, daß der Apostel sich den Genuß des Abendmahles nicht als einen mündlichen der Stoffe des Leibes und Blutes Christi gedacht haben kann. In Uebereinstimmung mit seiner Heilslehre, wornach die Rechtfertigung des Sünders allein aus dem Glauben entspringt, und das Heil unmöglich von einem leiblichen Elemente abhängig gedacht werden kann *), stellt sich der Apostel auch 1. Kor. 10, 15—22 die Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi im Abendmahle als eine geistlich und sittlich, nicht als eine magisch und substantiell vermittelte vor. Denn, wenn er von der Voraussetzung ausgeht, daß die Christen deßhalb die heidnischen Opfermahlzeiten nicht mitfeiern könnten, weil das heidnische Opfer eine Gemeinschaft mit den Dämonen begründe, und eine solche diejenige mit dem Leibe und Blute Christi im Abendmahle ausschließe: so leuchtet doch gewiß ein, daß er unter der Gemeinschaft mit den Dämonen nicht das Essen und Trinken der Substanzen ihrer Leiber und ihres Blutes verstehen kann **). Wenn Brod und Kelch selbst als die „Gemeinschaft“ mit dem Leibe und Blute Christi bezeichnet werden: so will der Apostel unstreitig andeuten, daß durch sie im Abendmahle eine wirkliche Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi bedingt sei ***). Daß er aber unter dem Leibe und Blute die Stoffe desselben verstehe †), daß er diese für Gegenstände gehalten habe, die zum Heile der Seele leiblich genossen werden müssen, daß er das Naturleben Christi im Unterschiede von seinem Personleben ††) damit habe bezeichnen wollen: das könnte aus unserer Stelle nur dann mit einigem Rechte gefolgert werden, wenn Paulus irgendwo

---

*) Man vergl. auch Röm. 14, 17: *Οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.*

**) Vergl. Hofmann (Schriftbeweis, II, 2, 214) gegen Schulz, die christl. Lehre von dem Abendmahl, 195.

***) Rückert a. a. O., 223, richtig: „Es bleibt nur noch übrig ..., unsere Worte so zu fassen, daß der Kelch die Gemeinschaft für uns vermittle, nicht daß *κοινωνία* Mittel der Gemeinschaft heiße, sondern es ist die biblische Ausdrucksweise, von einer Sache, die etwas bewirkt, zu sagen, daß sie das Bewirkte sei, z. B. Christus unser Friede, weil er uns Frieden bringt.“

†) Rückert a. a. O., 226.

††) Hofmann, Schriftbeweis a. a. O., 209.

der Natur Christi, als solcher, im Unterschiede von seinem Geistleben, eine erlösende Wirkung zugeschrieben hätte. Nun erscheinen aber der Leib und das Blut Christi bei dem Apostel überall, wo davon die Rede ist, jener, sofern er am Kreuze getödtet, dieses, sofern es am Kreuze vergossen wurde, als Organe seiner erlösenden Wirksamkeit und Darstellungsmittel seines sühnenden Opfertodes *).

Dieser Umstand wirft nun auch das rechte Licht auf die Abendmahlslehre des Paulus. Die Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi ist ihm die Gemeinschaft mit den Wirkungen seines Sühnopfertodes. War ihm doch auch hinlänglich bekannt, daß Christus beim ersten Abendmahle, über welches er nach 1. Kor. 11, 23 aus urkundlichen Quellen unterrichtet war, nicht seinen wirklichen Leib und sein wirkliches Blut zum leiblichen Genusse dargereicht hatte. Hatte er doch nach seiner eigenen Angabe die Ueberzeugung, daß das gemeindliche Abendmahl nur eine Wiederholung der ersten Abendmahlsfeier sein sollte. Wenn er daher 1. Kor. 10, 16 ff. und 11, 24 ff. annimmt, daß die Elemente des Brodes und Weines die Abendmahlsgenossen in eine reelle Gemeinschaft mit dem Leibe und Blute Christi versetzen: so kann seine Meinung nur die sein, daß durch jene diese Gemeinschaft mit dem im Kreuzestode für die Sünden der Menschheit aufgeopferten Personleben des Erlösers vermittelt werde. Hat der Herr schon im ersten Abendmahle unter seinem Leibe und Blute lediglich seinen am Kreuze getödteten Leib und sein am Kreuze vergossenes Blut verstanden, so kann auch bei der späteren Abendmahlsfeier nur was am Kreuze geschah Gegenstand der Feier sein, und dabei an eine Gemeinschaft mit dem „verklärten" Leibe und Blute Christi zu denken, von welchem in den Einsetzungsworten gar nicht die Rede ist, ist völlig schriftwidrig. So unzweifelhaft bezieht Paulus die Ausdrücke „Leib" und „Blut" nur auf den am Kreuze geopferten Todesleib Christi, daß er an die Abendmahlsgenossen die Forderung stellt, mit dem Genusse des

---

*) Besonders bezeichnend in dieser Hinsicht ist Eph. 2, 13: *Νυνὶ δὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ὑμεῖς . . . ἐγγὺς ἐγενήθητε ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ . . . τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν . . . καταργήσας.*

Brodes und des Weines immer zugleich auch die **Verkündigung** des **Todes** Christi zu verbinden *). Wenn er dabei **unwürdige** Genossen als solche, die sich am Leibe und Blute Christi **versündigen**, bezeichnet, so meint er auch hiemit nicht eine **Versündigung** an den Stoffen des verklärten, sondern an den **Wirkungen** des gekreuzigten Leibes, nicht eine Sünde, die mit dem **Munde** an der Substanz, sondern eine Sünde, die mit dem **Gewissen an** der Person Christi begangen wird **)

So bestätigt es sich auf's Neue, wie berechtigt der **Protest** gegen die Annahme einer substantiell-sacramentalen Heilswirkung der Abendmahlsstoffe war. Daß jedoch bei dem Bestreben, **von** der Abendmahlshandlung jede magische Vorstellung fern zu halten, auch der tiefere ethische Inhalt derselben, die Selbstmittheilung des Personlebens Christi, hin und wieder verkümmert, ja beinahe beseitigt wurde: Das ist zu beklagen. Wer in der Religion überhaupt kein Mysterium erkennt, der wird dasselbe auch im Abendmahle nicht erkennen. So ist Faustus Socinus der Meinung, daß im Abendmahle nichts als Brod und **Wein** in Empfang genommen werde, wenn er auch insofern einen geistlichen Genuß des Leibes und Blutes Christi einräumt, als ihm die Erinnerung an den Tod Christi die Bedeutung eines solchen hat ***). Je weniger aber nach seiner Ansicht im Abendmahle ein wirklich Objectives empfangen wird, um so mehr hob er dessen subjective **Wirkung**

---

*) 1 Kor. 11, 26.

**) Wie Leib und Blut Christi mit dem Glauben geistlich genossen werden kann, das verdeutlicht uns die Stelle Röm. 5, 9: *δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ.*

***) Bibl. fratr. Pol. Op. F. Socini (a. a. O., I, 753 in der Abhandlung: ad coenae Domini finem et usum recte percipiendum brevis introductio): In Coena Domini nihil ex ipsius Domini instituto praeter panem et vinum ex ipsa coena accipimus, sed jam accepta commemoramus deque iis gratias agimus. Nam quod Dominus . . dixit, accipite etc., aliud sine dubio significat, quam Dominum ipsum corpus et sanguinem suum sive corporaliter sive spiritualiter illis comedendum ac bibendum dedisse. Corporaliter enim, praeterquam quod res fuisset per se horribilis plane ac nefaria et monstrosa, nihil etiam omnino profuisset. Spiritualiter vero nullo modo id ea ratione fieri poterat, non enim ore, sed corde id fit, nec porro id ipsum aliqua ex parte creditur, sed prorsus sentitur, idque non potius in ea coena, quam extra illam et ubique et semper.

hervor, und daß vermöge der gemeindlichen Erinnerung an die von Christo geschenkten Wohlthaten die Glieder der christlichen Gemeinde im Abendmahle durch das Band unauflöslicher Dankbarkeit gegen den Herrn und wechselseitiger Liebe unter einander vereinigt würden*). Als eine gemeindliche Bekenntnißhandlung in Betreff des durch Christi Tod erworbenen Heils erscheint dem Arminianismus das Abendmahl; der Abendmahlsgenosse bezeugt darin, daß der gebrochene Leib und das vergossene Blut Christi die geistliche Nahrung ist, vermittelst welcher jeder Glaubige in's ewige Leben genährt wird, und die ganze Gemeinde sich als Leib Christi weiß und fühlt**).

So sehr die lutherische Orthodoxie noch im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts bemüht gewesen war, das bereits erschütterte Dogma von der Heilswirkung der leiblichen Stoffe Christi im Abendmahle aufrecht zu erhalten, eben so sehr war sie im Laufe des achtzehnten bereit, dasselbe aufzugeben. Hatte schon Chr. M. Pfaff in Tübingen den streitenden Parteien zugerufen „keine Jalousien und Zänkereien mehr"***), und die lutherische Abendmahlslehre so auszudeuten gewußt, daß auch der Reformirte die seinige darin finden konnte†), so hatte dagegen Heumann in

---

*) A. a. O., 754: Idque communiter comedentibus et bibentibus nobis simul ex eodem pane et eodem poculo — unde nos ejusdem corporis esse intelligatur, omnesque simul eorundem beneficiorum Christi participes et indissolubili mutuae charitatis nodo inter nos conjunctos.

**) Limborch (theol. chr., V, §. 72, 7 u. 8): Panem fractum edentes vinumque effusum bibentes testamur: corpus Christi fractum sanguinemque ejus effusum, pane et vino adumbratum, spiritualem esse animorum nostrorum cibum, quo aluntur in vitam aeternam. . . . . Tertius finis est publica fraternae charitatis professio, qua fideles mutuam charitatem et communionem veluti membra unius corporis spiritualis sub uno capite Jesu Christo unius panis communione testantur.

***) Vgl. auch dessen Alloquium irenicum ad Protestantes, ubi, qui in diversas hactenus partes abierunt — ut dextras fidemque tandem jungant pacemque ecclesiasticam pangant, monentur.

†) Inst. theol., 745: Jam enim corpus et sanguinem Christi in S. Coena spiritualiter accipimus, edimus et bibimus. Tametsi enim participatio illa ore fiat, tamen modus spiritualis, h. e. non naturalis, non corporalis, sed symbolicus est, qualis et apud indignos utique est. Quae ipsae expressiones etsi orthodoxissimae (?), ut ita dicam, sint, tamen juxta eum, quem habent sensum, a quovis Re-

Göttingen geradezu reformirt vom Abendmahle gelehrt *), und Töllner im Anschlusse an Semler den Vorschlag zu einer gemeinsamen Erklärung gemacht, daß die confessionelle Differenz in der Abendmahlslehre keinen hinreichenden Grund zur Kirchentrennung in sich schließe**). Die drei Säulen des lutherischen Supranaturalismus zu ihrer Zeit: Storr, Reinhard und Steudel, waren von den Grundlagen der alten Rechtlehrigkeit so weit abgewichen, daß der erste das Abendmahl als „den feierlichen Genuß von Brod und Wein zur Erneuerung des Andenkens an den Tod Christi" beschrieb***), der zweite sich zu einem abgeschwächten Calvinianismus bekennt in der Meinung, daß er damit den vollen lutherischen Abendmahlsbegriff ausdrücke †), der dritte endlich offen einräumt, daß, wer dem Begehen des Abendmahls eine leiblich verklärende Kraft beilege, ihm den biblischen Grund und Boden zu verlassen scheine ††).

Daß der Rationalismus auch nur die Möglichkeit einer im Abendmahle stattfindenden persönlichen Selbstmittheilung Christi bestritt und in demselben lediglich eine „Förmlichkeit zur Erweckung und Beförderung des weltbürgerlichen moralischen Gemeingeistes erblickte" †††), war das unvermeidliche Ergebniß eines Religionsbegriffes, welcher die göttliche Offenbarung weder im Gewissen, noch in der Heilsgeschichte anerkannte. Der neueste Verfechter der Kant'schen Idee eines weltbürgerlichen, von jeder besonderen Reli-

formato, si quidem is mentem hanc nostram saltem capiat, facile admittentur, cum praesentiam corporis et sanguinis Christi eorumque comestionem et bibitionem naturalem ambo toto corde horreamus.

*) Vergl. dessen Schrift: „Erweis, daß die Lehre der reformirten Kirche vom h. Abendmahle die wahre sei."

**) Kurze vermischte Aufsätze, II, 2, 180 f.

***) Lehrbuch der chr. Dogmatik, 705 f.

†) Vorlesungen über die Dogmatik, 590 f.

††) Glaubenslehre, 417.

†††) Vergl. Tieftrunk a. a. O., III, 298 f., und Kant (die Religion u. s. w., 310): „Die mehrmals wiederholte Feierlichkeit einer Erneuerung, Fortdauer und Fortpflanzung dieser Kirchengemeinschaft nach Gesetzen der Gleichheit (die Communion), welche . . . durch die Förmlichkeit eines gemeinschaftlichen Genusses an derselben Tafel geschehen kann, enthält etwas Großes, die enge, eigenliebige und unvertragsame Denkungsart der Menschen, vornämlich in Religionssachen, zur Idee einer weltbürgerlichen moralischen Gemeinschaft Erweckendes in sich." . . .

gionsform abgelösten, Brudermahles, giebt übrigens selbst zu, daß dasselbe nicht nöthig sei und wir füglich ohne alle dergleichen Ceremonieen auskommen können.*) Der geistvollste Vertreter des modernen Materialismus aber weiß der Abendmahlshandlung keinen anderen Sinn mehr abzugewinnen, als den einer Feier des Dankes, welchen wir der natürlichen Qualität des Brodes und Weines schulden **).

Hier ist es nicht mehr ein berechtigter Widerspruch gegen die unvollziehbare Vorstellung eines zum Zwecke geistlicher Heiligung und leiblicher Verklärung vorzunehmenden substantiellen Essens und Trinkens des Leibes Christi mit dem Munde; hier ist es der tiefe Gegensatz gegen die Mitte des Christenthums selbst, den Kernpunkt der Abendmahlshandlung, die Versöhnung durch den sühnenden Tod und die Heiligung durch das sündlose Leben Jesu Christi, welcher nackt und unversöhnlich an den Tag tritt. Wem sollte es denn im Angesichte solcher Gegensätze nicht einleuchten, daß die Differenzen zwischen dem lutherischen und reformirten Dogma nichts bedeuten, d. h. daß das Wesen des Abendmahls nicht auf dieser oder jener Vorstellung über die Art der Selbstmittheilung des Personlebens Christi, sondern auf der Heilsthatsache selbst beruht, welche durch das Abendmahl vergegenwärtigt und zum Zwecke fortschreitender Heiligung des christlichen Gemeindelebens im Glauben darin angeeignet wird? Die repristinirte Spannung der seit hundert Jahren wissenschaftlich überwundenen confessionellen Abendmahlsdifferenzlehren kann der Dogmatik auf dem Standpunkte des Gewissens lediglich als das Symptom eines krankhaften kirchenthümlichen Restaurationstriebes erscheinen. Anstatt die christliche Wahrheit nach außen zu stärken, dient dieselbe dazu, sie nach innen und außen zu schwächen, um so mehr, als es gar zu deutlich an der alten Glaubenskraft fehlt, um das alte Dogma zu stützen, und die Stützmittel aus den Laboratorieen unserer modernen Chemie noch weniger dauerhaltig sind, als die aus den Arsenalen der mittelalterlichen Scholastik ***).

---

*) D. F. Strauß, die christl. Glaubenslehre, II, 601 f.

**) L. Feuerbach, das Wesen des Christenthums, 412.

***) Vergl. Sartorius, Meditationen über die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in seiner Kirche und besonders über die Gegenwart des ver-

Wie man sich auch die Mittheilung des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle vorstellen möge, so viel ist vom Standpunkte des Gewissens und der h. Schrift gewiß, daß kein materieller — gröberer oder feinerer — Körper uns als solcher zur Seligkeit helfen kann; daß, was Christus uns im Abendmahle mit seinem Leibe und Blute gewährt, daher nichts Anderes sein kann, als was er auch in seinem Worte uns gewährt hat, „Geist und Leben“; daß endlich, wer sein Fleisch und sein Blut wirklich zu genießen bekommt, damit nicht das Gericht, sondern das ewige Leben empfängt*).

Die wahre Bedeutung der Abendmahlsfeier.

§. 144. Um die wahre Bedeutung der Abendmahlsfeier zu verstehen, ist es nöthig, einen Punkt, der in der Regel von der Dogmatik weniger berücksichtigt wird, besonders zur Geltung zu bringen. Was Schleiermacher nur beiläufig bemerkt hat, daß, da das Abendmahl als eine gemeinsame Handlung von Christo eingesetzt sei, es auch immer nur in der Kirche begangen werden sollte**): das ist mit allem Nachdrucke hervorzuheben. Die Abendmahlsfeier ist, wie unser Lehrsatz sagt, ihrem Wesen nach eine Gemeindefeier und kann darum begriffsgemäß nur von der Gemeinde als solcher begangen werden. Denn daß Christus sein Abendmahl mit diesem oder jenem seiner Jünger vereinzelt gehalten haben sollte, das ist gar nicht denkbar; vielmehr bezeichnet er das-

---

klärten Leibes und Blutes Christi im h. Abendmahl, 106 ff., wornach Christi verklärter Leib im Abendmahl aus einem luftartig verdünnten Stoffe bestehen soll.

*) Siehe Joh. 6, 54: *Ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα καὶ πίνων μου τὸ αἷμα ἔχει ζωὴν αἰώνιον*, und die treffende Erörterung Ebrard's hierüber, die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes in dem h. Nachtmahle Jesu Christi, 32 f. Der neueste Versuch Keim's, die Bedeutung des Abendmahls, nach dem theilweisen Vorgange des schwäbischen Syngrammas, in der Gabe des Leibes Christi, als einer geistlichen durch das Einsetzungswort, zu finden, „indem man den herzlichen Glauben fasse, daß der wahre leibhaftige Leib für uns geopfert sei“, ist vom lutherischen Standpunkte aus sehr beachtenswerth, führt aber consequent entwickelt auf den geistlichen Genuß des Todes Christi vermittelst des Glaubens und hat den Mangel, daß Leib und Blut nicht genugsam als Pfänder des menschlichen, für uns in den Tod dahingegebenen, Personlebens Christi gefaßt werden.

**) Der christl. Glaube, II. §. 141, 2.

selbe als ein auch inskünftige im Reiche Gottes gemeinsam zu feierndes *).

Und schließt denn nicht auch schon der Begriff des Mahles den des gemeinsamen Genusses in sich? In der That entwickelt sich auf dem Wege der Heiligung kein einzelner Christ lediglich für sich, sondern wie das Personleben Christi für die gesammte Gemeinde da ist, um sie in ihrem Gesammtleben immer mehr zu durchdringen, so ist umgekehrt der Einzelne nur ein Theil der Gesammtheit derer, in welchen Christus eine Gestalt gewonnen hat. Ein wirklicher Fortschritt des Reiches Gottes ist deßhalb auch nur da vorhanden, wo die Menschheit als solche in größeren oder kleineren sie stellvertretenden Kreisen heilsgeschichtlich gefördert worden ist.

Eben deßhalb nun aber, weil die Gemeinde im Abendmahle, mit dem für sie in seinem Leibe und Blute persönlich dahingegebenen und die Wirkung seines Opfertodes noch immer in seinem Worte und Geiste persönlich ihr darbietenden Erlöser, den Höhepunkt ihrer Vereinigung feiert, ist die Abendmahlsfeier auch der Höhepunkt des gemeindlichen Gottesdienstes **). Diese hervorragende gemeindliche Bedeutung des Abendmahles entspringt jedoch nicht, wie Schleiermacher meint, aus dem Umstande, daß im Abendmahle weder der Austheilende eine persönliche Gewalt auf die Empfangenden, noch von diesen jeder eine besondere innere Selbstthätigkeit ausübt, und also ohne besonderes Zuthun irgend eines Einzelnen alle Wirkung unmittelbar und ungetheilt von dem Worte der Einsetzung ausgeht: sondern aus der Thatsache, daß im Abendmahle alle durch eine und dieselbe gemeinsame öffentliche Thätigkeit, die bei den übrigen gottesdienstlichen Handlungen in der Art nicht vorhanden sein kann, sich unmittelbar zu Christo, als dem persönlichen Quellpunkte ihres Heils, bekennen und aus der geistigen Vereinigung mit ihm den gemeinsamen Trost und dieselbige Kraft ihrer Heiligung schöpfen. In-

*) Matth. 26, 29: ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ πατρός μου.

**) Schleiermacher, a. a. O. II, §. 139, 2: „Es ist wohl offenbar, daß die ganze Christenheit in ihrer öffentlichen Lehre und Ausübung das Abendmahl als den höchsten Gipfel des öffentlichen Gottesdienstes von jeher betrachtet hat."

sofern ist das Abendmahl, wie die Taufe, ein öffentlicher Weiheakt, aber, wie unser Lehrsatz sagt, nicht ein individueller, sondern ein gemeindlicher, nicht zum Beginne des Heilslebens in einem Einzelnen, sondern zum Wachsthume desselben in Allen.

Je unzweifelhafter nun aber dieser gemeindliche Charakter des Abendmahls feststeht, um so entschiedener hat die christliche Dogmatik gegen die Annahme sich zu verwahren, daß es eine priesterliche Opferhandlung sei. Nachdem die ältere, auch die lutherische, Dogmatik die Vorstellung, nicht nur, daß das Abendmahl ein Sühnopfer, sondern auch daß es ein Dankopfer sei*), schlechthin abgelehnt, hat eine dem Puseyismus verwandte Richtung auf's Neue dem Abendmahle den Opferbegriff zu vindiciren gesucht: Thiersch durch die Behauptung, daß es der Erlöser selbst sei, dessen priesterliches Wirken wir in dem eucharistischen Opfer zu erkennen hätten**), Harnack (ähnlich Scheibel, Kurtz, Kahnis, Sartorius) durch den Versuch des Nachweises, daß das Abendmahl die Bedeutung einer Opfermahlzeit habe***). Zwar soll das Abendmahl als Gemeindeopferhandlung nicht Versöhnung stiftend, sondern erglaubend sein. Aber wie wenig ist doch der Opferbegriff mit dem des allein rechtfertigenden Glaubens verträglich! Ist denn der Glaube der Gemeinde, den man als die (sacrificielle) Opferhandlung bezeichnen will, nur im Abendmahle vorhanden? Und wenn er überhaupt in der Gemeinde vorhanden ist, warum soll denn um des gemeindlichen Glaubens willen das Abendmahl insbesondere als eine Opfermahlzeit bezeichnet werden, warum nicht vielmehr als eine Glaubensmahlzeit? Wer opfert, der will etwas leisten; wer glaubt, bekennt, daß die Gnade Gottes Alles entweder schon geleistet hat, oder noch leisten wird. Nun soll freilich die Verwandtschaft des Abendmahles mit dem Passahmahle jenem die

*) Chemnitz (ex. decr. Conc. T. II, 155) nennt die Bezeichnung Opfer vom Abendmahl auch im sacrificiellen Sinne eine mißbräuchliche, die schon um des römischen Meßopferwesens willen vermieden werden soll. Quenstedt (systema IV, 237): Eucharistia non est externum, visibile et proprie dictum Sacrificium. In ea enim non nos aliquid Deo, sed Deus aliquid nobis offert et confert.

**) A. a. O. II, 295.

***) Der christliche Gemeindegottesdienst, 190 f.; Scheibel, das Abendmahl des Herrn, 240 f.; Kurtz, a. a. O., 265; Kahnis, a. a. O., 26 f.; Sartorius, der alt- und neutest. Cultus, 117.

Bedeutung einer Opfermahlzeit sichern? Allein, selbst für den Fall, daß das Passah als ein Opfer aufgefaßt werde*), so liegt dem Christenthum, insbesondere der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, die Annahme zu Grunde, daß die alttestamentischen Opfer in dem Opfer Christi am Kreuze ihr Ende erreicht haben**). Wie könnte nun unter dieser Voraussetzung Christus zur Erinnerung an denjenigen Vorgang, welcher das Ende aller Opfer bezeichnet, einen nach dem Vorbilde einer alttestamentischen Opferhandlung stets auf's Neue sich wiederholenden Opferakt seiner Gemeinde für alle Zeiten vorgeschrieben haben? Nicht die Gemeinde bringt, wie Harnack behauptet, im Abendmahl den Leib, d. h. das ewig gültige Opfer Christi, geistlich noch einmal dar, sondern Christus theilt der glaubigen Gemeinde die Wirkungen jenes ein- für allemal dargebrachten geistlichen Opfers im Abendmahle noch immer aus. Nicht also das Opfer Christi selbst wiederholt sich, am wenigsten durch Vermittelung der Gemeinde, im Abendmahle, sondern die Wirkung des für immer vollbrachten Opfers Christi setzt sich durch die Kraft des Wortes und Geistes und mit Hülfe des Glaubens der Gemeinde darin fort.

Aber eben darum hat das Abendmahl die Bestimmung, eine Gemeindefeier zu sein. Denn die, wie unser Lehrsatz sagt, centralpersönliche Aneignung des heilsgeschichtlichen Personlebens, insbesondere des sühnenden und versöhnenden Todes Christi, und die innige Vereinigung unserer eigenen Persönlichkeit mit der seinigen, ist nicht bloß die Aufgabe dieses oder jenes Individuums, sondern der ganzen Menschheit. Daß die Menschheit selbst in Christo, ihrem ewigen und himmlischen Vertreter, geheiligt werde: das ist das Ziel seiner Menschwerdung. Darum ist auch, was Christus im Abendmahle mittheilt, nicht etwa bloß Individuelles, sondern wahrhaft Menschheitliches, Das, woran

*) Vgl. die Gründe gegen die Annahme, daß das Passah ein Opfer gewesen sei, bei Hofmann (Schriftbeweis II, 1, 177 f.), und unsere Ansicht, oben S. 841.

**) Vgl. insbesondere Hebr. 8, 13; 9, 12: *διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος*. 9, 26; 10, 10: *ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν οἱ διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ.*

alle Glaubigen als solche Theil haben, sein heiliges Personleben selbst.

Aus diesem Grunde ist dafür zu sorgen, daß, wo immer möglich, an jeder Abendmahlsfeier die Gemeinde als solche Theil nehme. Jedes Abendmahl soll das Gefühl der Zusammengehörigkeit aller Glaubigen in ihrer innigsten Vereinigung mit ihrem himmlischen Haupte wecken und seinen gemeindlichen Leib mit seinen himmlischen Lebenskräften neu durchdringen. Die Privatcommunion ist daher im Grundsatze nicht als richtig anzuerkennen, und nur in so weit zu gestatten, als der Communicirende, an der Gemeindecommunion schlechterdings gehindert, sich im Geiste in die Mitte der Gemeinde versetzt, und als die Hausgemeinde sinnbildlich an die Stelle der öffentlichen tritt*).

Mit dem gemeindlichen Charakter der Abendmahlsfeier steht nun auch die Forderung, daß nur mündige, d. h. der Bedeutung der begangenen Handlung klar und sittlich bewußte, Christen an derselben Theil nehmen dürfen, im engsten Zusammenhange. Deßhalb muß der ersten Abendmahlsfeier nothwendig der christliche Unterricht und die selbstbewußte Erneuerung des Taufgelübdes (Confirmation) nebst der Aufnahme unter die Zahl der selbstständigen Mitglieder der Kirchengemeinschaft vorangegangen sein**).

Was das äußere Verfahren bei der Feier des Abendmahles betrifft: so wird dasselbe um so angemessener sein, je mehr es mit dem ursprünglichen bei der Stiftung übereinstimmt. Genügt es auch im Allgemeinen zur Abhaltung eines stiftungsgemäßen Abendmahles, daß die Einsetzungsworte gesprochen und Brod (gesäuertes oder ungesäuertes) und Wein zum Genusse ausgetheilt werden, so ist doch das Brechen des Brodes von Seite des Administranten, als Versinnbildlichung des am Kreuze getödteten Leibes Christi, angemessener, als die Unterlassung desselben, und

*) Schleiermacher, a. a. O., §. 141, 2. „Da das Abendmahl als eine gemeinsame Handlung von Christo angesetzt ist, soll es auch immer so nur in der Kirche begangen werden. Eben daher sollte auch nie vorkommen, daß es Christen, die durch Krankheit oder andere Ursachen abgehalten werden, an der öffentlichen Feier theilzunehmen, an Mitgenossen dieser Handlung fehlte, so daß sie das Abendmahl allein begehen müssen.“

**) S. oben 1085 f.

das in die Hand Nehmen des Brodes und des Kelches (χειροληψία) von Seite der Administrirten geeigneter, als wenn diese Elemente vom Administranten in den Mund gegeben werden (στομαληψία), zumal mit dem letzteren Ritus sich in der Regel superstitiöse Vorstellungen verbinden*). Der Empfang des Abendmahls auf den Knieen ist ein erweislich erst seit der Ausbildung der römischen Verwandlungslehre in Gebrauch gekommener Ritus, der mit der Vorstellung von dem Abendmahle, als einem mysterium tremendum, eng zusammenhängt und dem ursprünglichen Charakter desselben, als eines gemeindlichen Weiheaktes, bei welchem wir uns die Genossen füglicher Weise nur sitzend (bei den Alten zu Tische liegend) oder stehend denken können, grundsätzlich zuwiderläuft**).

Ist demgemäß das Abendmahl die höchste gemeindliche gottesdienstliche That, welche, wie unser Lehrsatz sagt, auch das höchste

---

*) Die Reformirten erklärten das Brodbrechen für nothwendig, vergl. z. B. Alting (Syll. contr., 263): Fractio panis non indifferens, sed necessaria ceremonia est ac proinde intermitti nunquam debet. Den Grund hierfür gibt übrigens Paräus (vom Brod und Brodbrechen, 198) näher an: „Daß dadurch der abgöttische falsche Wahn vom Leibe Christi in, oder unter dem Brodt, am allerkräfftigsten zerbrochen, und dem gemeinen verirreten Volck aus dem Hertzen geräumet werde." Die Nothwendigkeit wurde daher nicht schlechthin, sondern aus Gründen der Zweckmäßigkeit behauptet. Von manchen reformirten Theologen wird die στομαληψία entschieden verworfen, insbesondere von Chamier (panstr. IV, 7, 20), während Calvin (inst. IV, 17, 43) die äußern Gebräuche für Adiaphora erklärt: Quod ad externum actionis ritum spectat: in manum accipiant fideles necne, inter se dividant, aut singuli quod sibi datum fuerit edant, calicem in Diaconi manu reponant, an proximo tradant, panis sit fermentatus, an azymus, vinum rubrum, an album: nihil refert. Haec indifferentia sunt, et in Ecclesiae libertate posita, quamquam certum est, veteris Ecclesiae ritum fuisse, ut omnes in manum acciperent. Er selbst schreibt vor: Quo decet ordine fideles sacrosanctis epulis communicarent, ministris panem frangentibus et populo praebentibus. Treffendes sagt hierüber Keim, a. a. O., 115 ff.

**) Man vgl. die Untersuchungen, welche Cotta zu J. Gerhard's loc. th. (supplem. ad loc. XXII, 462 ff.) hierüber angestellt hat. Er faßt das Resultat derselben in die Worte zusammen: Sordidam demum seculi XIII. barbariem introduxisse in ecclesiam panis consecrati adorationem flexis genubus peragendam. Befohlen wurde es vermöge Decretes auf dem lateranensischen Concil 1215 in dem Sinne, ut ad corpus Domini, quotiescunque gestaretur, genu omnes flecterent.

im christlichen Gesammtleben zu erreichende Ziel, die zukünftige Vollendung des Heils innerhalb der Gemeinde, nicht nur verbürgt, sondern die auf dem Wege nach demselben Begriffenen fördert: so versteht es sich von selbst, daß eine unwürdige, d. h. der Höhe der Feier unangemessene, Theilnahme sündlich ist und Strafe verdient. Daher ißt der unwürdig an diesem Mahl Theilnehmende sich selbst das Gericht, d. h. es schlägt ihm zum persönlichen Unsegen aus, was ihm zum Segen hätte gedeihen sollen. Daß die notorisch Unwürdigen, d h. die einen mit dem Zwecke der Heiligung *offenkundig* im Widerspruche stehenden Lebenswandel Führenden, *durch die Gemeinde* von der Theilnahme am Abendmahle ausgeschlossen werden sollen, läßt sich zwar aus der Schrift nicht auf genügende Weise darthun, allein es ist ein selbstverständliches Gesellschaftsrecht der Gemeinde, daß sie diejenigen von ihrer höchsten Feier ausschließen kann, welche durch offene Verletzung ihrer Gemeindepflichten ein öffentliches Aergerniß gegeben haben*). Daß aber eine solche richterliche Gemeindegewalt *erstens* niemals mit bürgerlichen Nachtheilen verknüpft sein darf, wenn sie ihren ethischen Zweck erreichen soll, *zweitens* nur auf so lange Gültigkeit haben kann, als das notorische Aergerniß fortdauert, *drittens* überhaupt nur da einen segensreichen Erfolg erwarten läßt, wo sich ein selbstständiges Gemeindebewußtsein und geordnetes Gemeindeleben entwickelt hat, und daß sie *endlich* da von den größten Nachtheilen begleitet sein muß, wo sie in die Hand einer Partei oder gar lediglich des *geistlichen Amts* gelegt wird, in welch letzterem Falle sie zu einer der schlimmsten Formen hierarchischer Bevormundung führt: Das möge hiermit nur noch angedeutet werden. Ein besonderer, dem Abendmahlsgenusse vorangehender, mit Sündenbekenntniß und Absolution verbundener, Beichtakt (Privatbeichte) vor den Trägern des kirchlichen Amtes ist weder durch das Gewissen, noch durch die Schrift gefordert. Als erzwungener verletzt er die evangelische Freiheit des Gewissens und

*) Nach 1 Kor. 11, 28 ist jeder zur *Selbstprüfung* aufgefordert, nicht der Gemeinde das Recht über ihn zu richten eingeräumt: *δοκιμαζέτω δὲ ἑαυτὸν ἄνθρωπος καὶ οὕτως ἐκ τοῦ ἄρτου ἐσθιέτω καὶ ἐκ τοῦ ποτηρίου πινέτω.* Vgl. dagegen 1 Kor. 5, 3 ff.

Glaubens auf's Tiefste, und jeder evangelische Christ ist verpflichtet, gegen einen solchen Zwang zu protestiren *).

Zweiundzwanzigstes Lehrstück.

Die Vollendung der Kirche **).

Schöttgen, dissert. de seculo hoc et futuro (hor. hebr. I, 23 f.) — Flügge, Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht u. Vergeltung, 3 Thl., 1794—1800. — F. Richter, die Lehre von den letzten Dingen, 1833. — Weiße, über die philos. Bedeutung der Lehre von den letzten Dingen (Stud. u. Krit., 1836). — Georgii, über die eschatologischen Vorstellungen der neutestamentlichen Schriftsteller (Zeller, theol. Jahrb. IV, 1). — Kern, die christliche Eschatologie (Tüb. Zeitschr., 1840, 3). — Auberlen, der Prophet Daniel u. die Offenbarung Joh. u. s. w., 2. A., 1857. — Schneider, die chiliastische Doktrin und ihr Verhältniß zur christlichen Glaubenslehre, 1859 (vom römisch-kath. Standpunkte).

Die diesseits noch unvollendete Gemeinschaft der Glaubigen vollendet sich erst im Jenseits, und zwar in der Art, daß für das einzelne Individuum der Tod den nothwendigen Uebergang aus dem diesseits noch mangelhaften in den jenseits sich vollendenden Zustand bildet, wobei vor dem

---

*) Der Satz der Augustana (11): De Confessione docent, quod absolutio privata in Ecclesiis retinenda sit . . . ist eine Concession an die römische Kirche. Die Aug. sagt retinenda, nicht necessaria. Dagegen richtig die Apologie (IV): Credamus et certo statuamus, nobis gratis donari remissionem peccatorum, propter Christum.

**) In der älteren Dogmatik res novissimae (ἐσχατολογία), worunter in der Regel Tod, Auferstehung, Weltgericht und Weltende, von mehreren Dogmatikern aber auch noch insbesondere Verdammniß und Seligkeit, gerechnet wurden. Calov (systema XII, 1): Novissima dicuntur vel ratione microcosmi, hominis . . . vel ratione macrocosmi, seu mundi. Hollaz (ex., 1223) bezeichnet sie als media salutis isagogica sive executiva.

Abschlusse der gesammten diesseitigen menschheitlichen Entwicklung der individuelle Entwicklungsproceß im Jenseits fortdauert. Die allgemeine Vollendung der jenseitigen Gemeinschaft der Glaubigen erfolgt daher erst mit dem vollständigen Ende des diesseitigen Weltlaufes. Dieses wird eintreten, wenn das Personleben Christi seine vollkommen entsprechende Gestalt in dem menschheitlichen Gesammtleben gewonnen, und die Menschheit mit Hülfe desselben ein möglichst adäquates Organ des h. Geistes geworden ist. Der Endabschluß des diesseitigen Weltlaufs vollzieht sich einerseits im Weltgerichte, vermöge dessen alle beharrlich widerstrebend gebliebenen Individuen von dem menschheitlichen Gesammtleben ausgeschieden und in Betreff ihres Widerstandsvermögens gegen das Reich Gottes zur schlechthinigen Ohnmacht herabgesetzt werden, andererseits in der Weltverklärung, vermöge welcher die Christo ähnlich gestaltete Menschheit an dem Genusse des ewigen Lebens theilnimmt, und die diesseitige Spannung zwischen Geist und Natur vollkommen überwunden erscheint. Der göttliche Weltzweck ist nun mit Beziehung auf die irdische Entwicklung der Menschheit innerhalb des Weltalls erreicht, das Böse aufgehoben, Gott in der Menschheit verherrlicht.

Jenseits und Diesseits.

§. 145. Wenn die Behauptung wahr wäre, mit welcher D. F. Strauß seine „Glaubenslehre" schließt, daß „das Jenseits in allen der Eine, in seiner Gestalt als zukünftiges aber der letzte, Feind sei, welchen die speculative Kritik zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden habe"*): so könnten wir uns die Arbeit dieses letzten Lehrstückes füglich ersparen. Unstreitig giebt es eine begriffswidrig beschränkte, dualistisch unwahre, Vorstellung vom Jenseits, welcher die speculative Philosophie mit Recht den Krieg erklärt hat. Daß zwischen dem Diesseits und dem Jenseits keine schlechthinige Kluft befestigt ist, daß dieses in jenes, jenes in

*) Chr. Dogm. II, 739.

dieses hinüberragt, daß jedes menschliche Personleben als Organ des selbstbewußten Geistes im Diesseits zugleich auch das Bewußtsein des Jenseits ursprünglich in sich trägt: das ist die sich stets wiederholende Erfahrung unseres Gewissens.

Der herkömmliche Fehler des eschatologischen Dualismus besteht nämlich darin, daß der Unterschied des Jenseits und Diesseits mechanisch gefaßt, und das Universum gleichsam in zwei Hälften gespalten wird, wovon die eine mit der andern in keinem wesentlichen und nothwendigen Zusammenhange steht. Das Diesseits manifestirt sich allerdings durch die sinnliche Erscheinung in ihrer endlichen Gestalt. Die diesseitige ist die sichtbare, wegen ihrer Sichtbarkeit dem unausgesetzten Wechsel des Entstehens und Vergehens anheim gefallene, daher noch unvollendete Welt, zu welcher Alles gehört, was in der Form des vom Geiste noch nicht völlig durchdrungenen organischen Lebens existirt. Die beiden Welten schlechthin und äußerlich von einander zu trennen: das ist der Irrthum des Dualismus. Das Jenseits dagegen ist die Sphäre des vollendeten Geistes und seines unendlichen Wesens. Die jenseitige ist die unsichtbare, und wegen ihrer Unsichtbarkeit wesentlich geistige Welt, zu welcher Alles gehört, was als solches unvergänglich und ein vollkommen adäquates Organ des Geistlebens geworden ist.

Dem Dualismus gegenüber hat die sogenannte „moderne Weltanschauung" das Jenseits überhaupt geläugnet, und an die Stelle des Gegensatzes zwischen Transcendenz und Immanenz die bloße Immanenz des Universums gesetzt, ohne zu bedenken, wie wenig Kategorieen an sich bei einem solchen Problem entscheiden. Die Frage nach der Realität des Jenseits steht im engsten Zusammenhange mit der Frage nach der Ursprünglichkeit und Selbstständigkeit des Geistes. Wäre der Geist lediglich ein Produkt der Materie, und mithin selbst Materie, wäre der Glaube an den Geist im Grunde eine Fiktion, dann gäbe es auch kein Jenseits. Nun steht aber dem Gewissen nichts fester, als daß der Geist, dessen Selbstoffenbarung es ist, Realität hat. Damit ist dem Gewissen zugleich das Bewußtsein von der Realität des Jenseits gegeben, welches in ihm, als ein an sich Ueberweltliches, sich innermenschlich manifestirt, und jeden Augenblick auf einen nicht mehr erscheinenden verborgenen Grund des Personlebens

zurückdeutet. Wohl kann auch die Vernunft auf die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit des Jenseits schließen. Allein nur das Gewissen kann von der Wirklichkeit und Thatsächlichkeit desselben Zeugniß ablegen, weil es, obwohl im Diesseits zur Erscheinung kommend, mit seinem innersten Wesen in der unsichtbaren Region des ewigen Geistes, d. h. im Jenseits, wurzelt. Das Gewissen ist deßhalb nicht nur die feste *Burg*, in welcher der Glaube an das Jenseits gegen jeden Angriff gesichert ist, sondern auch das starke *Band*, welches das Jenseits mit dem Diesseits *dynamisch* verknüpft. Im diesseitigen Leben des Geistes offenbart sich als dessen Quellpunkt das jenseitige in unmittelbarer Frische und Kraft. *Der religiöse und sittliche Geist* des Personlebens ist das im Diesseits sich manifestirende *Wesen des Jenseits*.

Dieses Zeugniß des Gewissens findet seine Bestätigung in demjenigen des *göttlichen Wortes*.

Die h. Schrift *Neuen Testamentes* geht durchgängig von der Voraussetzung aus, daß die sichtbare eine unsichtbare Welt des *Geistes* über sich habe, daß erst in dieser die diesseitige Gemeinde der Glaubigen zu ihrer wahren und vollen Verwirklichung gelangen werde. Daher ist die Vollendung des Reiches Gottes in der Schrift der Gegenstand einer *Hoffnung*, die erst in dem Reiche des reinen Geistes, der ewigen Herrlichkeit, ihre volle Erfüllung finden wird. Darum bezeichnet auch der Herr in seiner Bergrede dieses Reich der seligen Geister als das höchste, dem Christen zu erhoffende, Ziel. Der *Himmel*, als die Offenbarungsstätte desselben, ist das Jenseits, in welchem aller Hunger und Durst nach dem Heile, die fromme Ahnung und tiefe Sehnsucht dieser Zeit nach der Ewigkeit, völlig gestillt werden wird *). In diese Region der Herrlichkeit oder des vollendeten Geistlebens ist Jesus Christus selbst vermittelst seiner Auferstehung und Himmelfahrt eingegangen; er hat sie als die Stätte der Vereinigung seines Personlebens mit dem Leben des Vaters, oder als das Hingegangensein zum Vater, beschrieben **). Das ewige Leben ist ihm nicht ein äußerer Zustand, sondern eine geistige und sittliche Beschaffenheit an einem

---

*) Matth. 5, 12: *Χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

**) Joh. 14, 2, 20; 16, 10, 16, 28.

derselben angemessenen Orte der Schöpfung, die vollkommene Erkenntniß des Vaters und des Sohnes, d. h. die ungetrübte Uebereinstimmung des menschlichen mit dem göttlichen Geistleben in der himmlischen Herrlichkeit *). Darin besteht ihm die Herrlichkeit des Vaters, in welche er aus der diesseitigen Erniedrigung zurückgegangen ist, und zu welcher auch die Seinen nach seinem Vorgange berufen sind, daß alle das Geistleben verdunkelnden und beschwerenden Mächte und Gewalten der noch unvergeistigten Natur von jenem vollkommen durchdrungen oder doch überwunden sind. Das ewige ist ihm demnach ein Leben im ungestörten Besitze und Genusse des göttlichen Geistes.

Die Wahrheit, daß das ewige Leben, dieses höchste Ziel der christlichen Hoffnung, die schlechthinige, durch das Ueberwiegen irdischer und sinnlicher Naturelemente nicht mehr getrübte, Gemeinschaft mit Gott selbst ist, ist von Niemandem so bestimmt und so erhebend ausgesprochen worden wie von Jesus Christus selbst. Einen deutlichen Lehrausdruck hat sie jedoch erst in den apostolischen Schriften gefunden. Allerdings versteht es sich von selbst, daß eine neue geistige und sittliche Beschaffenheit auch neue Organe, eine neue Wirkungsstätte, erfordert. Daher verweist der Brief an die Hebräer von dem irdisch vorbildlichen auf das wahre und ewige, der sichtbaren Schöpfung nicht mehr angehörige, eben darum ausschließlich zur Manifestation des Geistes bestimmte, himmlische Heiligthum **), als auf das adäquate Offenbarungsorgan des „ewigen Geistes" ***). Allein eben der ewige Geist selbst ist, wie die Quelle †), so auch das Ziel alles gottähnlichen Lebens, und das Reich desselben, eben darum weil es von dem Wechsel der

---

*) Joh. 17, 3.

**) Hebr. 8, 2; 9, 11. In der ersteren Stelle ist kein Grund vorhanden τῶν ἁγίων und τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς für wesentlich Verschiedenes bedeutend zu halten, die ἅγια sind ja nur innerhalb der σκηνή vorstellbar. Die ἀληθινὴ σκηνή ist die Sphäre des Jenseits, oder der Offenbarungsregion des reinen Geistlebens, also auch der im Geist verklärten Menschheit überhaupt, während τὰ ἅγια das Centrum derselben, nicht wie Delitzsch sagt (a. a. O., 327), der Ort Gottes, sondern die absolute Offenbarungswirksamkeit Gottes in ihrer reinen Ueberweltlichkeit und Geistigkeit ist.

***) Hebr. 9, 14.

†) Darum sagt Hebr. 11, 3: μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι.

diesseitigen Naturordnung schlechthin frei ist, ein unerschütterliches *). Dieser urgründlich geistige und sittliche Charakter des Gottesreiches wird auch von Paulus anerkannt, wenn er versichert, das Wesen des Reiches Gottes bestehe in Gerechtigkeit, Friede und Freude im h. Geiste**), namentlich aber von Christus bezeugt, wenn er dasselbe als ein durchaus innerliches, und deßhalb sogar der äußern Wahrnehmung sich entziehendes, beschreibt***). Ist Gott Geist, ist auch der Herr (Christus) Geist: wie sollte denn nicht auch das ewige Reich Gottes und Christi, in welchem die göttliche Herrlichkeit in voller Klarheit sich darstellt, Geist sein, während alles Irdische dagegen nur ein Spiegel des Geistes, als Sichtbares vergänglich, und lediglich das Unsichtbare ewig ist? †)

So sehr ist die materialistische Weltansicht mit ihrer Voraussetzung, daß nur das Stoffliche Realität habe, im Irrthume, daß umgekehrt lediglich der Geist Realität hat, die materielle Welt nur insofern, als sie ein mehr oder weniger angemessener Ausdruck, ein mehr oder weniger entsprechendes Werkzeug des Geistes geworden ist. Als das Abbild des Geistes hat sie nur Bestand im Zusammenhange mit ihrem Urbild.

Wenn in scheinbarem Widerspruche hiemit die h. Schrift, insbesondere des Alten Testamentes, die Vollendung des göttlichen Reiches innerhalb des irdischen Naturlebens und der diesseitigen Naturerscheinungen vor sich gehen läßt, so sind solche Darstellungen als symbolisch-typische Veranschaulichungen der reinen Idee der Vollendung zu fassen. Sind auch die Darsteller sich der Unterscheidung zwischen dem bildlichen Ausdrucke und der ihm zu Grunde liegenden Idee nicht immer klar bewußt: so sind doch die Darstellungen des Vollendungszustandes der Art, daß sie auf das Diesseits nicht passen, sondern, indem sie einen „neuen Himmel und eine neue Erde“ als ein jenseitiges Schöpfungsgebiet schildern, auch eine höhere, geistverklärte, Naturordnung fordern ††). Wollte man z. B. die Schilderung des „neuen Jerusalems“ bei dem Apo-

*) Hebr. 12, 28: βασιλεία ἀσάλευτος.
**) Röm. 14, 17.
***) Luc. 17, 20 f.
†) Joh. 4, 24; 2 Kor. 3, 17 f.; 4, 17 f.
††) Jes. 66, 22.

kalyptiker buchstäblich nehmen: wie ließe mit einer solchen Auslegung die Voraussetzung sich vereinigen, daß nicht mehr Sonne und Mond, sondern Gott selbst, und zwar, da Gott wesentlich Geist ist, der Geist Gottes die Welt erleuchten werde? Wo das kosmische Licht, die Grundbedingung aller sinnlichen Wahrnehmung, fehlt: wie kann denn da überhaupt noch von sinnlichen Wahrnehmungen die Rede sein? Wie können da die sinnlichen Bezeichnungen, deren der Apokalyptiker zum Zwecke seiner Schilderung des oberen Jerusalems sich bedient, einen andern als sinnbildlichen Sinn haben? Dieselben sind einzig und allein, die Vollendung des Reiches Gottes im Jenseits unserem diesseitigen Fassungsvermögen zu veranschaulichen, bestimmt *).

§. 146. Es liegt in der Beschaffenheit des diesseitig organischen, durch das materielle Element beeinflußten, Personlebens, daß sich dasselbe innerhalb der diesseitigen Existenzform nicht vollenden kann. Darum ist der Tod für jedes Individuum, wie unser Lehrsatz sagt, der nothwendige Uebergang aus der Existenzform des Diesseits in die des Jenseits. Derselbe ist als solcher die Differenzirung von Geist und Leib, der Rückgang des Geistes lediglich in sich selbst, die Selbstverinnerlichung desselben nach der völligen Auflösung seines bisherigen Zusammenhanges mit dem Naturorganismus. Wenn demzufolge einerseits der Tod als ein Akt der Entäußerung und Entleerung Der Mittelzustand nach dem Tode.

*) Treffend sagt Lutz (bibl. Theologie, 255 f.): „Die Erfüllung erscheint wie irdisch, ihr Schauplatz scheint die Erde zu sein. . . . Allein die Züge der Beschreibung übersteigen in ihrer Idealität überall das erfahrungsmäßige Irdische und unverkennbar ist in diesen Zügen das Bewußtsein, daß die Vollendung das Irdische übersteigen müsse, bezeugt. Gewiß liegt der prophetischen Verkündigung die Idee des ewigen Lebens, für dessen Darstellung sie in Wort und Bild ringt, zu Grunde. — Dieser allgemeinen Wahrheit untergeordnet sind die Anschauungsformen, die Bilder, die Orts- und Zeitbezeichnungen, die Individualisirungen von Völkern und Personen. Dies ist das menschlich historische, wovon die Substrate in der historischen und natürlichen Gegenwart der Propheten lagen." Vgl. Auberlen (der Prophet Daniel, 95): „In der Symbolik wird, wie in der Parabolik, das Niedere zum Bild und Zeichen des Höheren, das Natürliche zum Darstellungsmittel des Geistigen."

für den Geist erscheint, insofern er die von dem Geiste bis dahin auf Natur und Welt ausgeübte Einwirkung aufhebt: so erscheint er andererseits auch wieder für denselben als ein Akt der Bereicherung und Zusammenfassung, insofern derselbe erst jetzt, nach seiner Befreiung von dem oft drückenden Abhängigkeitsverhältnisse zu Natur und Welt, seiner eigenen Unendlichkeit vollbewußt zu werden vermag. Darum betrachtet auch Paulus den Tod, wie auf der einen Seite als einen Sold für die Sünde, so auf der anderen als einen Sieg über die Endlichkeit*).

Und wie sollte auch innerhalb dieses, vermöge seiner sündlichen Naturbeschaffenheit so mangelhaften, leiblichen Organismus die Vollendung des durch Christum neugeschaffenen Personlebens möglich sein? Der Zunder der Sünde, wie wir gezeigt haben, schlummert immerfort in unserer sinnlichen Natur, und wird durch den Geschlechtsakt auf unsere Nachkommen vermittelt. Auch die Heiligung vermag ihn nicht auszutilgen. Es bedarf nothwendig einer Katastrophe, welche den diesseitigen sinnlichen Naturgrund bis auf die Wurzel zerstört, damit der Heerd der Sünde selbst vernichtet, und das Geistleben in den Vollbesitz seiner ursprünglichen Freiheit zurückversetzt wird. Dessen ist sich der Apostel tief bewußt, wenn er sagt, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht ererben können**). Um ins Reich der Vollendung eingehen zu können, muß das Subject reiner Geist werden; unter dieser Bedingung hat das Wort, daß der Tod verschlungen wird in dem Sieg***), für den im Glauben Abgeschiedenen volle Wahrheit. Wenn nun auch mit dem Tode, sofern die gesammte diesseitige Personerscheinung durch ihn zerstört wird, ein oft grauenerregender Kampf verbunden ist, so ist er im Grunde für die Bekehrten doch nur der letzte irdische Schritt zur himmlischen Läuterung und Verklärung †).

---

*) 2 Kor. 5, 1: Οἴδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν . . . Phil. 1, 23: Συνέχομαι δὲ ἐκ τῶν δύο, τὴν ἐπιθυμίαν ἔχων εἰς τὸ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι. . . .

**) 1 Kor. 15, 50.

***) 1 Kor. 15, 54.

†) Hebr. 13, 7. Insofern nennt J. P. Lange mit Beziehung auf die schöne Abhandlung von Umbreit über das Sterben (Stud. und Krit. 1837, 3, 620) den Tod „eine Heimkehr aus dem kranken Leibe.“

Eben hier begegnen wir nun der schwierigen Frage nach dem Zustande der Verstorbenen unmittelbar nach ihrem Ableben und vor dem Abschlusse des irdischen Weltlaufes? Daß die ältere Dogmatik, wenn sie unmittelbar nach dem Tode das endgültige Schicksal des Menschen sich entscheiden ließ*), sich im Irrthume befand, das ergiebt sich schon aus unserer früheren Erörterung, wornach ein endgültiger Entscheid über das ewige Schicksal der Menschen erst beim Abschlusse des irdischen Weltlaufes erfolgen wird**). Unmittelbar nach dem Tode ist das persönliche Geistleben in seine eigene centrale, von allen Naturschranken abgezogene, Innerlichkeit zurückgegangen, und, wie schon an und für sich einleuchtet, daß eine solche Innerlichkeit für einmal eine neue leibliche Organisation ausschließt, so bezeugen auch die hierauf bezüglichen Schriftstellen, daß die Geister der Verstorbenen bis zum Abschlusse des diesseitigen Weltlaufes leiblos, und eben darum, ohne irgend eine auf die Außenwelt bezogene Thätigkeit, nur mit sich selbst und ihrer innern Ausbildung und Ausreifung beschäftigt sein werden***). Daß die h. Schrift vor dem Abschlusse des Weltlaufes keinen leiblichen Zustand auf Seite der Verstorbenen voraussetzt, ergiebt sich auch aus dem Umstande, daß erst der auf jenen Zeitpunkt verheißene Auferweckungsproceß eine neue Leib-

---

*) Hollaz (ex., 1227): Mors est vel piorum et fidelium, vel impiorum et infidelium. Mors piorum est separatio animae a corpore localis, instar medii, ex parte Dei, hominem ad glorificationem ducens. Mors impiorum est separatio animae a corpore localis, instar medii, disponens hominem ad subeundam poenam promeritam.

**) S. oben, §. 49.

***) Ganz richtig sagt J. Müller (Stud. und Krit. 1835, 783): „Nur die letztere, d. h. die Vorstellung von einem bloß geistigen Leben des Individuums bis zur Auferstehung des Leibes, ist als in der h. Schrift begründet anzuerkennen.“ Aehnlich schon Burnet in einer Schrift, auf welche mit Recht Nitzsch (christl. Lehre, §. 215, Anm.) wieder aufmerksam gemacht hat, (de statu mortuorum et resurrectione, 1726). Wenn sich Nitzsch gegen die Ansicht von der Leiblosigkeit der Abgeschiedenen im Zwischenzustande auf Apoc. 8, 9 ff. beruft, so hat schon de Wette (in seiner Erklärung z. d. Stelle) richtig bemerkt, daß der Apokalyptiker im Voraus auf die selige Vollendung im Jenseits hinblickt; wenn er sich ferner auf 1 Theff. 4, 14 beruft, so beziehen sich die Worte: ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ, wie auch Lünemann (z. d. Stelle) richtig erklärt, auf das, was unmittelbar nach der Todtenerweckung folgt.

lichkeit für die Auferstandenen herbeiführen soll*), und da der neue Leib bei der Parusie vom Himmel her als ein himmlischer oder geistlicher erwartet wird, so folgt aus diesem Umstande um so mehr, daß den abgeschiedenen Geistern bis dahin ein leiblicher Organismus fehlte.

Eben darum aber liegt in der biblischen Vorstellung des Hades (Scheol), oder eines Zwischenzustandes der Abgeschiedenen vor dem Ablaufe des Weltabschlusses, eine wohl zu beachtende Wahrheit**). Geister, die ohne irgend ein, ihr Dasein mit der Außenwelt vermittelndes, Organ auf ihr reines Ansichsein angewiesen sind, werden zweckmäßig mit „Schatten" verglichen. Sie befinden sich in einem Zustande schlechthinigen Gehemmtseins, allseitiger Gebundenheit, und wenn sie nach dem Weltgenusse doch noch ein Verlangen in sich tragen, wenn die unendliche Stille des Mitsichselbstalleinseins ihnen zur Qual wird, was der Fall sein muß, wenn sie in sich selbst ohne Gott sind, so begreift man, warum dieser Zustand in der Schrift als ein licht- und freudenloser, möglichst unerwünschter, geschildert wird***).

Daß nun auch je nach der, aus der diesseitigen Lebensführung ins Jenseits hinübergenommenen, Grundrichtung der Persönlichkeit der jenseitige Zustand ein grundverschiedener sein muß: das findet sich in der Parabel von dem reichen Manne und dem armen Lazarus sinnvoll angedeutet†), wenn jener, im Hades Qualen erleidend, diesen im stillen Frieden des Paradieses erblickt. Bei allem Verlangen des ersteren, mit Lazarus in Gemeinschaft zu treten, ist es ihm doch unmöglich, weil der in Folge der Leiblosigkeit eingetretene Zustand der Verinnerlichung jedes Subject ausschließlich auf sein eigenes Selbst beschränkt und den Verkehr mit allen Andern hindert††). Aus diesem Grunde wird der Zustand

---

*) Vgl. besonders 2 Kor. 5, 2: *Τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες.* 1 Petr. 3, 19 werden deßhalb die Abgeschiedenen auch als *πνεύματα*, reine Geister, bezeichnet.

**) Georgii (a. a. O., 20) urtheilt richtig, daß dem N. Testamente die jüdische Scheollehre keineswegs fremd war.

***) Ps. 6, 6; Ps. 30, 10; Jes. 38, 18; Job. 26, 5; 10, 21; 11, 8; Ps. 94, 17.

†) Luc. 16, 19 ff.

††) Wenn Kling noch in neuester Zeit (Herzogs Real-Encyklopädie, IV, 154) aus dieser Stelle, ohne Zweifel aus den Ausdrücken *κόλπος Ἀβραάμ*.

der Abgeschiedenen auch als ein Zustand schlafähnlicher Ruhe geschildert *), womit nicht im Widerspruche steht, daß die Gemeinschaft glaubiger Abgeschiedener mit Christo in Aussicht gestellt wird **). Denn die in den betreffenden Stellen angedeutete Gemeinschaft ist nicht durch den leiblichen Verkehr, sondern lediglich durch das Geistleben vermittelt, welches, in seinem reinen für sich Sein durch die organischen Faktoren von dem höchsten Gegenstande seiner Liebe in keiner Weise mehr abgezogen, in das bereits diesseits im Glauben angeeignete Personleben Christi immer inniger sich zu vertiefen gerade am geeignetsten ist.

Wie die mit der Annahme eines Mittelzustandes der Abgeschiedenen unvereinbare Vorstellung der älteren Dogmatik ***), ebensosehr ist nun aber auch die Annahme von einem sogenannten Seelenschlafe (ψυχοπαννυχία), oder einem sogenannten Fegfeuer (purgatorium), als einem Läuterungsorte der Seelen bis zum Ende des Weltlaufes, entschieden abzuweisen. Zwar hat Martensen mit Berufung auf Hebr. 9, 27 den Zustand der Geister im Hades als den eines über sie ergehenden Gerichtes aufzufassen versucht. Allein aus 9, 28 geht hervor, daß der Apostel dort nicht den Zwischenzustand, sondern das in unmittelbarer Verbindung mit der Wiederkunft Christi erwartete Endgericht im Sinne hat †). Für jene beiden Annahmen findet sich sonst kein Zeugniß im Worte Gottes.

δακτυλός αὐτοῦ, γλῶσσα μου u. s. w., auf eine leibliche Zuständlichkeit der Abgeschiedenen schließen zu müssen glaubte, so hat schon J. Müller (a. a. O, 786, Anm. 6) darauf aufmerksam gemacht, daß solche Züge „natürlich zu der für solche Darstellung unentbehrlichen Symbolik zu rechnen sind.“

*) 1 Thess. 4, 13 f. heißen die Abgeschiedenen deßhalb κοιμώμενοι oder κοιμηθέντες, Apok. 14, 13 ist ihr Zustand als der einer ἀνάπαυσις geschildert, Hebr. 4, 10 als κατάπαυσις, V. 9 als σαββατισμός. Vgl. auch 1 Kor. 15, 18.

**) Phil. 1, 23; 2 Kor. 5, 8; 1 Thess. 5, 10; Luc. 23, 43.

***) Hollaz (a. a. O., 1228): Non datur post hanc vitam status intermedius inter statum aeternae beatitudinis et aeternae condemnationis. . . . Quicunque morientes vere credunt, salvantur; qui non credunt, condemnantur.

†) Hebr. 9, 27 f.: Καθ' ὅσον ἀπόκειται τοῖς ἀνθρώποις ἅπαξ ἀποθανεῖν, μετὰ δὲ τοῦτο κρίσις . . . οὕτως καὶ ὁ Χριστός . . . ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν.

Ist demgemäß das Schicksal der Abgeschiedenen im Todtenreiche nicht vollendet: so ist es noch in der Entwicklung begriffen. Zunächst wirkt die Sünde noch immer nach; aber lediglich als Erinnerung, insofern die Gemeinschaft mit der Welt der Idee nach in dem Selbstbewußtsein zurückgeblieben ist, und das Bild des früheren Weltgenusses dem der Welt entnommenen Geiste doppelt schmerzlich vorschweben muß, wo ihm jedes Organ zur Befriedigung seiner Sehnsucht fehlt *). Diesem Zustande mit Weitzel die Eigenschaft der „vollen Lebendigkeit“ abzusprechen **), oder ihn mit Weiße als „Herabsetzung von der Aktualität zur bloßen Potentialität“ zu bezeichnen ***), dazu ist weder eine Berechtigung, noch eine Nöthigung vorhanden, und derselbe würde durch solche Depotenzirung alle Bedeutung verlieren. Ist doch die eine Thatsache, daß eine Predigt Christi im Hades, also eine sittliche Einwirkung seiner Erlöserwirksamkeit auf die abgeschiedenen Geister, stattgefunden hat, wie auch Weitzel zugiebt, ein ausreichender Beweis dafür, daß in dem Personleben der Abgeschiedenen noch geistige Bewegungen bei wachem Selbstbewußtsein, oder, wie unser Lehrsatz sagt, der individuelle Entwicklungsproceß fortdauert. Noch ist also ein Ergreifen des Heils für diejenigen möglich, welche demselben bis dahin sich entzogen oder es noch nicht angeeignet hatten. Unstreitig müssen alle örtlichen Vorstellungen, die nur im Interesse der sinnbildlichen Darstellung zulässig sind, von dem Todtenreiche ausgeschlossen bleiben, was schon aus der rein geistigen und innerlichen Zuständlichkeit der Abgeschiedenen folgt. Nicht als ob die Geister der Abgeschiedenen nicht innerhalb des Universums sich befänden; aber, indem sie in Folge ihres irdischen Ablebens lediglich auf sich, ihr reines Geistsein, zurückgegangen sind, bedürfen sie zu ihrer Existenz keines besonderen Ortes außer ihnen; ihre Aufgabe ist jetzt für einmal, lediglich in sich selbst, in der Unendlichkeit ihres eigenen persönlichen Geistlebens zu sein.

Hat die sogenannte „moderne Weltanschauung“ an der selbstbewußten Fortdauer des Personlebens nach dem Tode Anstoß ge-

---

*) Luc. 16, 25: μνήσθητι ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου ἐν τῇ ζωῇ σου

**) Stud. und Krit. 1836, 922.

***) Blätter für liter. Unterhaltung 1834, Nr. 286.

nommen; hat selbst Schleiermacher in seinen Reden über die Religion dieselbe verneint*), wogegen er in seiner Glaubenslehre sie an dem Glauben an die Unveränderlichkeit der Vereinigung des göttlichen Wesens mit dem menschlichen in der Person Christi einen Stützpunkt finden läßt**); hat sich D. Fr. Strauß an der logischen Klarheit der Richter'schen Argumente gegen dieselbe erfreut***), und sich mit der in der Gegenwart festgehaltenen Verewigung des Geistes begnügt †): so kann durch die von jenen Gelehrten gegen die Fortdauer des Personlebens im Jenseits erhobenen Einreden nur ein dogmatischer Standpunkt sich irre machen lassen, welcher die unvergängliche Lebenswurzel der Persönlichkeit im Gewissen noch nicht erkannt hat. Die h. Schrift weiß allerdings nichts von einer eudämonistischen „Unsterblichkeit", die lediglich auf sinnlich-begehrlichen Wünschen und Trieben der organischen Menschennatur und ihres individuellen Egoismus beruht; sie beschäftigt die Phantasie nicht mit den täuschenden Bildern eines Wiedersehens, welches im Todtenreiche schon deßhalb keine Verwirklichung finden kann, als es den Geistern daselbst an jedem organischen Mittheilungsvermögen mangelt. Indem sie uns an den Geist, und zwar den selbstbewußten, sich seiner in sich selbst gewissen, glauben lehrt, erhebt sie uns jedoch von selbst zum Glauben an die Unvergänglichkeit unseres Personlebens, welches unzerstörbar, weil in seinem Grunde Geist, ist. Und ist es denn nicht ein ergreifendes Bewußtsein, daß, während die Menschheit diesseits in stetiger Entwicklung und allmäligem Wachsthume gegen den Zeitpunkt der Vollendung des Reiches Gottes hin begriffen ist, dieser Entwicklungsproceß auch jenseits im verborgenen Grunde der unsichtbaren, in die Tiefen ihres Fürsichseins zurückgekehrten, Geisterwelt sich fortsetzt? Ist es nicht eine eigenthümlich zum Herzen sprechende Thatsache, daß alle, welche vor uns auf Erden gelebt haben, im Jenseits mit uns fortleben, in der stillen Ruhe und Concentration ihres Geistes? Liegt für das arbeitsmüde kampferschöpfte Menschenherz nicht eine wunderbare Trost-

*) Reden über die Religion, 171.
**) Der christl. Glaube II, §. 158.
***) Die christl. Dogmatik, II, 704.
†) Ebendaselbst II, 738.

quelle in der Hoffnung, zur Zeit ebenfalls in dieses stille Meer einzutauchen und von den letzten Schlacken des sinnlich-selbstsüchtigen Naturlebens in dem lauteren Quell eines in seine Unendlichkeit versenkten Geistlebens gereinigt zu werden?

Die Parusie. §. 147. Doch dieser Zustand der abgeschiedenen Geister ist nur ein Zwischenzustand; als ein Zustand bloßer Verinnerlichung ist er noch nicht vollkommen; der Geist ist nicht dazu bestimmt, lediglich in sich selbst zu sein, sondern er soll Natur und Welt sich gleichartig bilden, und zu einem möglichst entsprechenden Organe seines eigenen Wesens umgestalten. Daher liegt es in der Bestimmung des Geistes, einen Leib, d. h. ein materielles Organ zu besitzen, mit Hülfe dessen er auf Natur und Welt einzuwirken, und dieselben sich zu assimiliren, vermag. Deßhalb verharren die abgeschiedenen Geister nur so lange die gegenwärtige Weltperiode noch nicht vollendet, die Menschheit im Diesseits noch nicht zur vollen Verwirklichung ihrer Idee hindurchgedrungen ist, in ihrer reinen, sie von dem Verkehre mit der Außenwelt isolirenden, Geistigkeit. So wie mit dem Ende des diesseitigen Weltverlaufes eine neue, von der Sünde und ihren verderblichen Wirkungen gereinigte, jenseitige Lebensperiode für die Menschheit beginnt, ist auch die Herstellung einer, mit einer angemessenen Leiblichkeit ausgerüsteten, Persönlichkeit für jedes Individuum ein unabweisbares Erforderniß.

Ist nun aber das Gewissen befähigt, über das Ende des diesseitigen Weltverlaufes und die dasselbe begleitenden Umstände etwas einigermaßen Sicheres auszusagen? Wenn Schleiermacher den eschatologischen Lehrbestimmungen nicht denselben Werth wie den übrigen beigelegt wissen wollte*), hatte er hiezu nicht ein gewisses Recht?

In der That vermag das Gewissen weder über den bestimmten Zeitpunkt, noch den näheren Verlauf des Weltendes, Aufschlüsse zu ertheilen; weiß dasselbe doch nur von Dem mit Sicherheit Zeugniß abzulegen, was es in sich selbst erfahren hat. Dagegen hat das Gewissen von dem Inhalt jenes Endes und von dem der Menschheit dannzumal bevorstehenden Schicksal allerdings

*) Der christl. Glaube II, §. 159, 2.

ein Bewußtsein. Kann doch der Inhalt des Weltendes kein anderer als die Vollendung der Menschheit selbst sein, und in Beziehung auf diese sagt das Gewissen aus, daß sie nur durch die immer reichere und vollkommenere persönliche Selbstmittheilung des Erlösers im Diesseits zu Stande kommen kann. Mit der Vollendung der Menschheit durch die Selbstoffenbarung des Erlösers in ihr ist nun aber die Wiederherstellung Aller, sowohl der Abgeschiedenen, als der noch am Leben Befindlichen, zu der jenseitigen Daseinsstufe angemessenen Persönlichkeiten, d. h. ihre organische Erneuerung, auf's Engste verknüpft. Hiernach ist Beides, sowohl die Wiederkunft (Parusie) Christi, d. h. die Vollendung der Menschheit durch die letzte und herrlichste Offenbarung des Erlösers, als die Auferstehung des Leibes, d. h. die Erneuerung der Abgeschiedenen und der dannzumal noch Lebenden zur jenseitigen Daseinsstufe ihres Personlebens, als ein Postulat des Gewissens bezeugt. Wie wir uns im Gewissen der allmäligen Entwicklung der Menschheit zur Vollendung in der Art bewußt sind, daß Jesus Christus immer mehr eine Gestalt in ihr gewinnt und sie heiligt, so werden wir uns darin auch dessen bewußt, daß, wenn dieser Proceß der Heiligung im Diesseits vollzogen ist, den geheiligten Personleben ein neues ihnen adäquates Organ zum Zweck ihrer Selbstbethätigung geschaffen werden muß, in einer Form, in welcher das Naturleben von dem Geistleben assimilirt, und der Geist seiner selbst vollkommen mächtig ist.

In Gemäßheit dieses Gewissensbedürfnisses verbindet nun auch die h. Schrift die Erwartung der Wiederkunft Christi überall mit der Erwartung des Weltendes, und es ist eine nicht zu bestreitende Thatsache, daß zur Zeit des Herrn und auch noch im apostolischen Zeitalter die', den Weltlauf beschließende, herrlichste Offenbarung des Erlösers als so nahe bevorstehend gedacht wurde, daß Paulus z. B. sie noch zu erleben hoffte*); ja, nach den Evangelienberichten hätte Christus selbst ihr Eintreten als gleichzeitig mit der Zerstörung des Tempels und der

*) 1 Theß. 4, 15: *Τοῦτο γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου, ὅτι ἡμεῖς οἱ ζῶντες, οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου, οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας.*

h. Stadt vorausgesagt *). Allein der Umstand, daß während der Herr die Nähe seiner Parusie so sicher voraussagte, dieselbe gleichwohl bis auf den heutigen Tag noch nicht eingetreten ist, läßt uns keine andere Wahl, als anzunehmen, entweder, daß der Herr den Zeitpunkt seines Kommens nicht richtig angegeben, oder, daß die Jünger seine Aussage hierüber nicht richtig verstanden haben.

Wie nun aber einerseits, obwohl der Herr selbst erklärt, daß er Tag und Stunde seines Kommens nicht wisse**), nicht wohl angenommen werden kann, daß er sich über den so bedeutungsvollen Zeitpunkt der Vollendung seines Werkes im Allgemeinen getäuscht habe, so ist auch andererseits nicht wahrscheinlich, daß seine Jünger ihn völlig mißverstanden, die ganze altchristliche Gemeinde durchaus irrthümlich berichtet habe. Nun geht aber aus den eschatologischen Reden Jesu unverkennbar hervor, daß er als sein erstes Kommen die Zerstörung des Tempels und der heiligen Stadt betrachtete. Von diesem ersten unterscheidet er dann ein zweites; das erste ist ein Gerichtsakt, zunächst vollzogen an dem widerstrebenden Gottesvolke, das zweite, erst lange nach dem ersten eintretende, ist der Abschluß des irdischen Weltlaufes. Daß das zweite der Zeit nach zu nahe an das erste herangerückt wurde: Das ist der Irrthum der Berichterstatter.

Je mehr das Evangelium in der Welt sich verbreitet, je umfassender das Personleben Christi der Menschheit sich einlebt: desto kräftiger regen sich auch die Mächte des Bösen, desto entschiedener rüsten sich die gottfeindlichen Gewalten zum letzten verzweiflungsvollen Entscheidungskampfe. Die als Vorzeichen der Wiederkunft des Herrn vorausverkündigten menschheitlichen Geburtswehen sind nicht, wie dies die evangelischen Berichte vermuthen lassen, unmittelbar auf die Zerstörung Jerusalem's gefolgt, und können möglicherweise noch lange ausbleiben. Zwei weit auseinander gelegene Epochen in der Entwicklungsgeschichte des seiner Vollendung entgegenreifenden Reiches Gottes sind in Folge eines Mißverständ-

*) Matth. 16, 28: *Εἰσίν τινες ὧδε ἑστῶτες οἵτινες οὐ μὴ γεύσονται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.* Vgl. Matth. 24, 29, 34; Apost. 1, 7; Joh. 21, 23.
**) Matth. 24, 36.

nisses nahe aneinander gerückt worden. Gegenwärtig ist die Zeit der Entwicklung, welche zwischen beiden großen Offenbarungsakten in der Mitte liegt. In dem Sitze der jüdischen Theokratie, Jerusalem, welches mit dem falschen Kirchenthume dem Gericht geweiht ist, und in dem Mittelpunkte der heidnischen Staatsmacht, Rom, welches zwar das Gericht an Jerusalem vollziehen hilft, aber dem falschen Kirchenthume auch wieder gegen die Glaubigen seinen Arm zur Verfolgung leiht*), ruhen die Knotenpunkte, an welchen die Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes bis zur Zeit der Vollendung verläuft. Zwar ist keine Berechtigung vorhanden, an solchen Stellen, in denen die neutestamentliche Prophetie augenscheinlich zeitgeschichtliche Thatsachen in apokalytische Visionen einkleidet, an zukünftige Ereignisse zu denken. Das Babel der Apokalypse ist das götzendienerische Rom, wie es unter Nero war. Allein dennoch ist es nicht nur jenes Rom, sondern wir besitzen in ihm ein prophetisches Sinnbild der während der Entwicklungszeit des Reiches Gottes mit dem falschen Kirchenthum verbündeten und zur endlichen Vernichtung von jenem berufenen Weltmacht, deren Sturz dem vollkommenen Siege des Erlösers auf Erden unmittelbar vorangeht**). Da der Sieg des Erlösers mit der Zerstörung Jerusalem's beginnt und mit der Vernichtung Rom's endigt: so ist die Entwicklung seines Reiches im Diesseits ein fortgesetztes Gericht über das widergöttliche Kirchenthum und die widerchristliche Staatsgewalt, die, erst mit einander verbündet, später wider einander im Streite, zuletzt beide der Gemeinde Christi unterliegen, der widerchristliche Staat dann, wann das falsche Kirchenthum von ihm zerstört ist***).

Wenn die falsche Kirche und der widerchristliche Staat, d. h. der Antichrist, durch die Geistesmacht der christlichen Wahrheit und Freiheit überwunden sein wird: dann wird auch der Satan, d. h. es werden die allgemeinen Mächte des Bösen gefesselt sein;

---

*) Matth. 24, 2—14.

**) Apok. 17, 1 ff. Das Thier ist hier wie 13, 1 f. die römische Weltmacht. Als Weib gedacht, welches Hurerei treibt, hat es das heidnische gottwidrige Kirchenthum zugleich in sich; denn die römische Staatsmacht hat ja im Namen der heidnischen Religion, und angeblich zur Ehre der Religion, die Christen verfolgt. Apok. 17, 6.

***) Apok. 17, 16.

das Böse kann von dieser Zeit an nur noch individuell in unbekehrten Subjecten sich manifestiren*).

Zwar auch jetzt wird die Vollendung der auf ewig unbestrittenen Herrschaft der glaubigen Gemeinde noch nicht erfolgen; noch ist ja das Böse erst in den allgemeinen Mächten, nicht in den Individuen überwunden; aber eine Zeit der Ruhe und des Friedens, ungestörter Gemeinschaft mit dem Herrn und Verbrüderung mit den Glaubigen, die unter dem Bilde des Hochzeitmahles der Gemeinde mit Christo, als ihrem Bräutigam, veranschaulicht wird**), wird jetzt eintreten. Es ist dies die Epoche des sogenannten tausendjährigen Reiches, welche den Anfang der Vollendung bildet, aber von erneuerten Kämpfen unterbrochen werden wird, bis die noch einmal nach Oberherrschaft strebenden, im Principe bereits überwundenen, Gewalten des Bösen völlig vernichtet sind***).

Allerdings dürfen wir uns darüber keinen Augenblick täuschen, daß die prophetische Darstellung von der, ihrer Vollendung entgegengehenden, Entwicklung des Reiches Gottes im Diesseits eine poetische, daß ihre Form keine lehrhafte ist†). Aber die Grundzüge der heilsgeschichtlichen Entwicklung sind dem Wesen nach dennoch darin enthalten. Die Wiederkunft des Herrn zum Endgerichte kann ihrem Wesen nach nicht anders als die zum Anfangsgerichte erfolgen; und wenn es nun feststeht, daß der Herr bei der Zerstörung Jerusalem's nicht in leiblicher Gestalt gekommen ist, so ist aller Grund für die Annahme vorhanden, daß auch sein letztes Kommen, wie das erste, in der Kraft seines Wortes und Geistes geschehen wird. Gewiß können auch nur diejenigen, welche den Geist nicht als das wahrhaft Wirkliche und Göttliche anerkennen, und die Wirklichkeit einer Thatsache nach dem Umfange ihrer materiellen Erscheinung messen, in der Annahme einer wesentlich geistigen Wiederkunft Christi eine Abschwächung des Glaubens an dieselbe überhaupt erblicken. Ist es doch eben die Aufgabe des Reiches Gottes, daß vermittelst des in der Mensch-

---

*) Daher Apok. 20, 2 die Fesselung des Satans.

**) Matth. 25, 1 f.; Apok. 19, 7 ff. zu vgl. mit Apok. 12, 6.

***) Apok. 20, 7.

†) Schleiermacher, der chr. Glaube II, §. 160, 2.

heit sich immer herrlicher auswirkenden Personlebens Christi, d. h. seines Wortes und Geistes, Alles, was in ihr noch geistundurchdrungene Natur ist, für den Dienst Gottes immer mehr gewonnen werde*). Hat Christus selbst seine Wiederkunft als ein Kommen auf den Wolken des Himmels, haben die Apostel dieselbe als ein Erscheinen in Begleitung von Engeln und äußeren Kundgebungen beschrieben**): so geht ja schon aus der Beschaffenheit der gewählten Bilder hervor, daß sie als Lehrbestimmungen unvollziehbar sind. Oder geht denn, wenn wir Christum in äußerer Leibesgestalt wiederkommend denken, nicht der wahre Zweck seiner Wiederkunft, die Offenbarung seiner Herrlichkeit an die ganze Menschheit, verloren? Können wir uns denn eine leibliche Manifestation anders als örtlich beschränkt, und darum auch nur Wenigen gleichzeitig sich mittheilend, denken? Wenn das Eigenthümliche der Parusie eben darin bestehen soll, daß sie in einem Augenblicke zum Bewußtsein Aller kommt***): dann ist dies ja nur in dem Falle möglich, wenn der erste Augenblick der vollendeten Selbstoffenbarung Christi in der Menschheit den Glaubigen geistig vermittelt wird, wenn sie Alle gleichzeitig in ihrem Innern von dem Bewußtsein durchdrungen werden, daß der Sieg über die antichristlichen Mächte nunmehr vollbracht, daß Jesus Christus nunmehr allein der Herr ist, in dessen Namen sich alle Kniee beugen und zu dem sich alle Zungen bekennen, wie Phil. 2, 9—11 den mit der Parusie eingetretenen Zustand der Vollendung treffend beschreibt.

*) Matth. 26, 64; 1 Theff. 4, 16; Matth. 25, 31.

**) Eine falsche und biblisch keineswegs begründete Annahme ist die, daß die Kirche bis zur Parusie Christi an Unreinheit zunehmen werde. (Ebrard, a. a. O., II, 731). Die Kirche freilich, als Institution, wird ganz untergehen; der widergöttliche Staat wird sie verschlingen; aber die Kirche, als Gemeinschaft der Glaubigen, wird nach innen stets wachsen.

***) 1 Theff. 4, 16: *ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος ἐν κελεύσματι, ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ καταβήσεται ἀπ' οὐρανοῦ*. 1 Kor. 15, 52: *ἐν ἀτόμῳ, ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι*. Wegen der Plötzlichkeit der Parusie gilt es wachsam zu sein, um nicht von ihr überrascht zu werden, Matth. 25, 13; Röm. 13, 11 f. Auch der Ausspruch, daß der Tag des Herrn „wie der Dieb in der Nacht kommen werde" (1 Theff. 5, 2; 2 Petr. 3, 10; Apok. 16, 15 f.) bezeichnet das Plötzliche und Ueberraschende der Parusie.

Unter diesem Gesichtspunkte ist die Parusie Epiphanie oder Apokalypse des Herrn*), sein Tag, an welchem seine, bis dahin mehr oder weniger noch gehemmte oder verborgene, Weltherrschaft zur vollen Besitzergreifung hervorbricht**). Was die heil. Schrift mit dem Ausdrucke „Parusie" bezeichnet, ist mithin nur der letzte entscheidungsvolle Moment, der zusammenfassende siegreiche Abschluß, der die ganze diesseitige Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden begleitenden persönlichen Selbstoffenbarung Christi. In dem apostolischen Mahnspruche: „der Herr ist nahe", liegt hiernach eine durch nichts zu verkümmernde Wahrheit. Der Herr ist nach seiner eigenen Verheißung mit uns (in Wort und Geist) bis zur Weltvollendung***).

Aller von Zeit zu Zeit anscheinend rückläufigen Bewegungen innerhalb der Entwicklung seines Reiches ungeachtet kommt er doch immer näher, d. h. wird seine Gesammtherrschaft auf Erden intensiv und extensiv immer unbestrittener, werden die Mächte der Sünde und des Bösen in immer engere Grenzen zurückgedrängt, freilich dadurch auch genöthigt, sich immer furchtbarer zu concentriren, ihre letzten Consequenzen immer rücksichtsloser zu verfolgen, und zuletzt im vollendeten Antichristenthum, nicht nur bis zur gottläugnenden, sondern auch bis zur natur- und menschenvergötternden Lästerung sich zu erdreisten†). Wie sich aber eine Krankheit in

---

*) Daher die öftere Bezeichnung ἡμέρα τοῦ κυρίου 1 Kor. 1, 8; 5, 5 u. s. w., ἐπιφανεία τῆς παρουσίας αὐτοῦ 2 Theff. 2, 8, ἀποκάλυψις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ᾽ οὐρανοῦ μετ᾽ ἀγγέλων δυνάμεως αὐτοῦ 2 Theff. 1, 7; 1 Kor. 1, 7; 1 Petr. 1, 7 u. s. w., auch als φανέρωσις beschrieben Kol. 3, 3 f.

**) 1 Kor. 16, 22; Phil. 4, 5.

***) Matth. 20, 28.

†) 2 Theff. 2, 3 ff. Auch bei dieser Stelle ist mit Lünemann, Hofmann u. A. anzuerkennen, daß Paulus nicht von einer fernen Zukunft redet, sondern die Parusie und daher auch die Manifestation des ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, des Antichristen, in nächster Nähe erwartet. Die Beziehung auf die danielischen Weissagungen, und insbesondere bei der Schilderung des Antichristen auf Antiochus Epiphanes, ist augenscheinlich, so daß in der Bemerkung Hofmann's (a. a. O., II, 2, 618) nichts Unwahrscheinliches liegt, es liege derselben der Glaube der thessalonischen Christen zu Grunde: „eben der, welcher in wahnsinniger Selbstüberhebung über alles, was Gott und göttlich heißt, den Tempel des Gottes Israels zum Götzentempel gemacht, werde am Ende der Tage

ihren äußersten Fieberparoxismen selbst erschöpft, und der Tod die unmittelbare Folge der wildesten Paroxismen zu sein pflegt: so geht auch das Böse zuletzt an seinem eigenen Uebermaße zu Grunde, und es bedarf von Seite der aus der Welt bereits ausgeschiedenen Gemeinde der Glaubigen gegen das letzte Auflodern desselben keine Gegenanstrengungen mehr; es geht ohne menschliches Zuthun zu Grunde*).

Daß die Lehre vom tausendjährigen Reiche, oder der Chiliasmus, eine beachtenswerthe dogmatische Wahrheit in sich schließt, das hätte von der älteren Dogmatik nicht verkannt werden sollen. Die frühe Ausartung jener Wahrheit in sinnlich-fleischliche Vorstellungen hatte in der hierarchischen Kirche die Lehre vom tausendjährigen Reiche um so mehr in den übeln Ruf der Häresie gebracht, als die Chiliasten die Herrlichkeit und Seligkeit des tausendjährigen Reiches anmaßlich vor der Zeit ausbeuteten**).

---

wunderbarer Weise wieder erscheinen und sein damals gestörtes Werk der Vernichtung der Gottesgemeinde wieder aufnehmen."

*) Apok. 20, 9.

**) Vgl. über den Chiliasmus des Papias (Euf. K. G. III, 39); Justinus Martyr (dial. c. Tryph., 80) beruft sich dabei bemerkenswerther Weise nicht auf Aussagen Christi, sondern der alttestamentlichen Propheten: *καὶ σαρκὸς ἀνάστασιν γενήσεσθαι ἐπιστάμεθα καὶ χίλια ἔτη ἐν Ἱερουσαλὴμ οἰκοδομηθείσῃ καὶ κοσμηθείσῃ καὶ πλατυνθείσῃ, ὡς οἱ προφῆται Ἰεζεκιὴλ καὶ Ἡσαΐας καὶ οἱ ἄλλοι ὁμολογοῦσιν.* S. auch Irenäus adv. haer. 5, 33; Tertullian adv. Marc. III, 24. Ueber die krassen Vorstellungen des ersteren vgl. noch Corrodi (krit. Geschichte des Chil. II, 492 f.) Leider ist die bei Tert. a. a. O. erwähnte eschatologische Schrift de spe fidelium verloren gegangen. Seine Meinung ist: Confitemur in terra nobis regnum repromissum, sed ante coelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem in mille annos in civitate divini operis Hierusalem coelo delata. . . . Ein um so entschiedenerer Gegner sinnlicher chiliastischer Vorstellungen war Origenes. De pr. II, 11, 2 (vgl. c. Celsum 4, 22) sagt er: Secundum vitae hujus conversationem per omnia similia esse volunt esse omnia quae de repromissionibus exspectantur i. e. ut iterum sit hoc quod est. Hoc ita sentiunt qui Christo quidem credentes, judaico autem quodam sensu scripturas divinas intelligentes, nihil ex his dignum divinis pollicitationibus praesumserunt. Geistiger aufgefaßt erscheint der Chiliasmus bei Laktantius (inst. VII, 14): Necesse est, ut in fine sexti millesimi anni malitia omnis aboleatur e terra et regnet per annos mille justitia sitque tranquillitas et requies a laboribus, quos mundus jam diu perfert, wäh-

Die auf Grund der h. Schrift im Reformationszeitalter unternommenen, theils unglücklichen, theils verbrecherischen Versuche, die lediglich symbolische Idee jenes Reiches in das äußere Gebiet der Thatsachen zu übersetzen, verhinderten die Anerkennung auch ihres idealen Lehrgehaltes*).

Und doch, welch ein trostreicher Gedanke, daß nach den schweren und entscheidungsvollen Kämpfen, in welchen das falsche Kirchenthum und das widergöttliche Staatsthum von der Gemeinde der Glaubigen überwunden und die allgemeinen Mächte des Bösen gebrochen worden sind, endlich eine Zeit der Sammlung und des Friedens für die Gemeinde des Herrn folgt, in welcher Christus in ihr und sie in Christo zum erstenmale ungehindert sich manifestiren. Nur ist keine Berechtigung dazu vorhanden, diese herrliche Manifestation der siegreichen Friedensgemeinde in irgend eine Verbindung mit vermehrtem Sinnengenusse und errungener Weltehre zu bringen. Umgekehrt wird die Ueberwindung des Bösen im Diesseits die Verklärung des Naturgrundes im Menschen in die Herrlichkeit des Geistes zur Folge haben, und es wird mit dem Siege des Geistlebens auf Erden eine Metamorphose des Naturlebens Hand in Hand gehen**). Lehrgemäß kann über die Beschaffenheit des Zu-

---

rend Augustinus (de civ. Dei, XX, 7) seine früher gehegten chiliastischen Meinungen unumwunden zurücknahm: Quae opinio esset utcumque tolerabilis, si aliquae deliciae spiritales in illo sabbato adfuturae sanctis per Domini praesentiam crederentur. Nam nos hoc opinati fuimus aliquando. Ganz willkürlich erklärte Augustinus nachher zu Apok. 20, 1 ff. die tausend Jahre entweder von den letzten tausend Jahren des Weltlaufes, oder so, daß der ganze Weltlauf mit jener runden Zahl bezeichnet worden wäre.

*) Augustana, 17: Damnant et alios qui nunc spargunt Judaicas opiniones, quod ante resurrectionem mortuorum pii regnum mundi occupaturi sint, ubique oppressis impiis. Conf. helv. post., 11: Damnamus praeterea judaica somnia, quod ante judicii diem aureum in terris sit futurum seculum et pii regna mundi occupaturi oppressis suis hostibus impiis. Die Ansicht der späteren herkömmlichen Dogmatik drückt sich in dem Satze von Hollaz (ex., 1255) aus: Regnum Christi millenarium, eximia mysteriorum divinorum cognitione, sanctitate vitae, terrenaque felicitate eorum, qui in eodem victuri esse censentur, maxime conspicuum florentissimumque, filiis Dei in his terris non est exspectandum.

**) Vergl. Röm. 8, 19 f.: ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται.

standes der Friedensgemeinde im tausendjährigen Reiche nur so viel festgestellt werden, daß Christus in ihr herrschen, d. h. daß sein Personleben der allbestimmende Mittelpunkt sein wird, von welchem aus, als ihrem Haupte, die erlösten Glieder Kraft, Trost, Frieden, Herrlichkeit nehmen werden*).

Die Auferstehung von den Todten.

§. 148. Mit der Vollendung der Herrschaft des Erlösers auf Erden geht aber die Vollendung der Menschheit selbst ihrem Ziele entgegen, und die letzte Stufe derselben im Diesseits ist zugleich ihre erste im Jenseits. Hiezu gehört zunächst, daß die abgeschiedenen Geister vollendet werden; daß sie aus ihrem leiblosen Stillleben, in welches der Zwischenzustand sie versetzt hat, in den Zustand organischer Leiblichkeit zurücktreten, was durch die Auferweckung geschieht. Daß eine kleinere Anzahl von Auserwählten zuerst auferweckt werden soll**), das ist wohl begründet. Es sind die innerlich am frühesten ausgereiften Geister, welche mit Recht die Erstlinge der vollendeten Gemeinde bilden. Da dieselben nicht noch einmal Bewohner der Erde werden und die organischen Schicksale von Sterblichen, mithin auch den Tod, erleiden können: so gehen sie, wenn sie aus dem Zwischenzustande in den Zustand einer überirdischen verklärten Personbeschaffenheit eintreten, gleich in den Himmel, d. h. in das Schöpfungscentrum ein, welches ein vollkommener Spiegel der Seligkeit und Herrlichkeit Gottes, die vollendete Offenbarungsstätte seiner Majestät, ist. Wenn von ihnen dennoch ausgesagt ist, daß sie auf Erden mit Christo herrschen, so kann damit nur gemeint sein, daß sie, weil in seliger Gemeinschaft mit dem verklärten Haupte der Gemeinde, in einer solchen auch mit der noch im Diesseits lebenden Gemeinde stehen und den himmlischen Stamm derselben bilden, bis diese in ihrem

---

*) Apok. 20, 4 u. 6. Ueber die Zahl tausend sagt J. P. Lange (a. a. O., 1275) ganz richtig: „Sie kann hier nur eine symbolische Zahl sein; sie bezeichnet eine runde, in sich abgeschlossene große Gotteszeit, einen neuen, charakteristisch bestimmten Aeon".

**) Die sogenannte erste Auferstehung ist namentlich bezeugt durch Apok. 20, 4 ff. Sie beschränkt sich auf die Märtyrer, auf die schon im Erdenleben bewährten und daher besonders ausgereiften Gläubigen; aber auch 1 Kor. 15, 23: ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι· ἀπαρχὴ Χριστὸς, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ... εἶτα τὸ τέλος ... findet sie sich angedeutet.

Glauben bewährt, ihnen in die Herrlichkeit nachfolgen wird. Nicht urplötzlich, ohne alle Vermittelung, wird also der Uebergang der diesseitigen Gemeinde in das Jenseits erfolgen, und das in dieser Beziehung durch Schleiermacher erhobene Bedenken löst sich ohne besondere Schwierigkeit *). Allmälig bildet sich aus der Gesammtheit der in das Fürsichsein ihres Geistlebens zurückgegangenen Abgeschiedenen, wenn der Proceß ihrer Ausreifung vollzogen ist, die jenseitige vollendete Menschheit, deren Bestimmung ist, ein vollkommenes Abbild der göttlichen Schöpferidee zu werden.

Nun muß aber allerdings ein Augenblick eintreten, welcher der letzte dieser irdischen Daseinsstufe ist, und mit welchem der diesseitige Weltlauf abschließt. Derselbe kann kein anderer als derjenige sein, in welchem aus dem Zwischenzustande die Gesammtheit der abgeschiedenen Geister in die höhere Daseinsstufe übergegangen, und auf Erden von der glaubigen Gemeinde der letzte Widerstand des Bösen überwunden worden ist. Es ist der Augenblick der allgemeinen Auferstehung von den Todten, der, wie der Abschluß für den irdischen Weltlauf, so der Beginn des Reiches der Vollendung ist.

Der Lehre von der Auferstehung liegt eine besonders trostreiche Wahrheit zu Grunde. Das mit dem Tode der organischen Leiblichkeit beraubte Personleben soll nach erlangter höherer geistiger Reife einen derselben angemessenen neuen, himmlischen oder geistartigen, Organismus erhalten. Mit den in der h. Schrift erzählten Todtenerweckungen hat die Auferweckung der Abgeschiedenen wohl einige Analogie. Während aber bei jenen der Organismus, wenn auch nicht mehr in unmittelbarer Einheit mit dem Geistleben, unzerstört geblieben ist, und die Erweckung also nicht auf der Erschaffung eines neuen Leibes, sondern auf der Wiedervereinigung des Geistlebens mit dem bisherigen Leibe beruht: so vollzieht sich dagegen die Auferweckung der Abgeschiedenen zur Zeit der Vollendung durch die Erschaffung von ganz neuen, der Beschaffenheit des von Sünde und Tod nunmehr befreiten Geistlebens angemessenen, Organismen. Die herkömmliche Dogmatik hat den wunderbaren Vorgang, vermöge dessen das Geistleben der Abgeschiedenen aus der Tiefe seiner Verinnerlichung in die Gemeinschaft

*) Der christl. Glaube, II, §. 161, 2.

mit der Außenwelt zurückgeführt wird, im Allgemeinen ungenügend aufgefaßt und ungeschickt dargestellt. Derselbe fleischliche Sinn, welcher in dem tausendjährigen Reiche ein erwünschtes Mittel zur Befriedigung des Sinnengenusses erblickte, sah in der Auferstehung von den Todten ein ebenso erwünschtes Mittel zur Wiederherstellung der irdischen natürlichen Leiblichkeit, von welcher man in Folge der Auferweckung nur früher vorhandene körperliche Mängel und Gebrechen hinwegdachte*). Zwar liegt eine gewisse Wahrheit auch

*) Justinus M., de resurrectione, 3 u. 4, dial. c. Tryph. 69. An der ersteren Stelle bemerkt er auf den Einwand, daß wenn derselbe Leib auferstehe, in das Reich der Vollendung mithin auch Einäugige, Lahme u. s. w. eingehen werden: εἰ γὰρ ἐπὶ τῆς γῆς τὰς ἀσθενείας τῆς σαρκὸς (ὁ σωτὴρ) ἰάσατο καὶ ὁλόκληρον ἐποίησε τὸ σῶμα, πολλῷ μᾶλλον ἐν τῇ ἀναστάσει τοῦτο ποιήσει, ὥστε καὶ ἀκέραιον καὶ ὁλόκληρον ἀναστῆναι τὴν σάρκα. Τὰ μὲν οὖν παρ' αὐτῶν νομιζόμενα ἄπορα τοῦτον τὸν τρόπον ἰαθήσεται. Tertullian (de res. carnis, 52): Certe non aliud resurgit quam quod seminatur, nec aliud seminatur quam quod dissolvitur humi, nec aliud dissolvitur humi quam caro. 53: Non enim resurgit nisi quod fuit. Aehnlich Irenäus adv. haer., V, 12 sq. Am krassesten Hieronymus (adv. errores Joan. Hierosol. ad Pammach., 27): Resurrectionis veritas catholicae sine carne et ossibus, sine sanguine et membris intelligi non potest. Ubi caro et ossa et sanguis et membra sunt: ibi necesse est, ut sexus diversitas sit. . . . Von den auferstandenen Körpern heißt es: habent dentes, ventrem, genitalia et tamen nec cibis nec uxoribus indigent. Doch werden alle (vergl. noch epist. 108 ad Eustach.) als in aetatem perfecti viri auferstehen. Aehnlich Augustinus, der seine frühere geistige, de fide et symb., 10, ausgesprochene, Ansicht retract., 17, zurücknahm und enchirid. ad Laurentium, 84 sqq., die Lehre in folgender Art formulirte: Resurrecturam . . carnem omnium quicumque nati sunt hominum atque nascentur et mortui sunt atque morientur, nullo modo dubitare debet Christianus. . . . In Beziehung auf Fehlgeburten bemerkt er: integretur quod nondum erat integrum, sicut instaurabitur quod fuerat vitiatum. . . . Non autem perit Deo terrena materies, de qua mortalium creatur caro, sed in quemlibet pulverem cineremve solvatur, in quoslibet habitus aurasque diffugiat, in quamcumque aliorum corporum substantiam vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcumque animalium etiam hominum cibum cedat carnemque mutetur, illi animae humanae puncto temporis redit, quae illam primitus, ut homo fieret, viveret, cresceret, animavit. . . . Deus mirabiliter atque ineffabiliter artifex de toto quo caro nostra constiterat eam mirabili et ineffabili celeritate restituet. . . . Resurgent sanctorum corpora sine ullo vitio, sine ulla deformitate, sicut sine ulla corru-

dieser mangelhaften Vorstellung zu Grunde. Der neue, durch die Auferweckung hervorgebrachte, Organismus muß ebensosehr aus dem Wesen der Persönlichkeit, welcher er angehört, hervorgegangen sein, als der frühere diesseitige aus demselben hervorgegangen war. Die Identität der diesseitigen und der jenseitigen Persönlichkeit muß auch in der organischen Erscheinung festgehalten werden. Ohne Zweifel war es die schon von den ältesten Kirchenlehrern zu Hülfe genommene Analogie mit der Auferweckung Christi, welche die Vorstellung begünstigte, daß die Auferstandenen denselben Leib wie im Diesseits, in derselben Gestalt, mit denselben Grundstoffen, wenn auch in veredelter Form, im Jenseits wieder erhalten werden. Allein abgesehen von dem Dunkel, welches über der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes Christi schwebt, da er nach den evangelischen Berichten bald als sinnlich, bald als übersinnlich, bald als räumlich, bald als überräumlich, dargestellt zu werden scheint*), so ist überdieß noch zwischen dem Leibe zu unterscheiden, in welchem der Herr unmittelbar nach seiner Auferstehung erschien, und zwischen demjenigen, in welchem seine Erhöhung in die Stätte der Herrlichkeit stattfand. War der Auferstehungsleib, sofern Christus die Bestimmung hatte, nach seiner Auferstehung noch einige Zeit auf dem irdischen Schauplatze zu verweilen, mit der irdisch-diesseitigen Leiblichkeit noch einigermaßen verwandt, so kann dieß

---

ptione, onere, difficultate, in quibus tanta facilitas, quanta felicitas erit. Propter quod et spiritualia dicta sunt, cum procul dubio corpora sint futura, non spiritus. Vergl. noch de civ. Dei, XXII, 11 sq.: C. 15: Sic accipiamus dictum Eph. 4, 13, ut nec ultra, nec infra juvenilem formam resurgant corpora mortuorum, sed in ejus aetate et robore, usque ad quam Christum hic pervenisse cognovimus. Die Auferstehungslehre der Scholastiker, meist auf Augustinus fußend, bekämpft namentlich den schon an Origenes verdammten Spiritualismus. Thomas von Aquino (III. supplem. LXXX, 2) stellt die Frage: utrum capilli et ungues in homine resurgent? und trifft die scharfsinnige Entscheidung: Capilli et ungues sunt dati in ornamentum homini: sed corpora hominum, praecipue electorum, debent resurgere cum omni ornamento; ergo debent resurgere cum capillis! Auch die Frage: utrum omnes resurgent in sexu virili? wird dahin beantwortet: Deus reparabit in resurrectione quod in homine fecit in prima conditione, sed ipse fecit mulierem de costa viri; ergo ipse sexum femineum in resurrectione reparabit.

*) Vergl. Joh. 20, 17 mit 27 und 19. Siehe oben S. 764.

mit dem Leibe seiner Erhöhung nicht mehr der Fall gewesen sein. Dieser ist, als ein vom Geiste durchdrungener, schlechterdings Organ des Geistes geworden, von der irdischen Stofflichkeit entkleidet, wenn auch der Beschaffenheit nach endlich, ein Leib der himmlischen Verklärung, und daß durch die Kraft des den Glaubigen innewohnenden h. Geistes ihr Leib bei der Auferstehung dem verklärten Leibe Christi werde ähnlich gestaltet werden, das ist ebensosehr ein dem Christen durch die Lebensgemeinschaft mit Christo verbürgtes Postulat des Gewissens, als eine wohl bezeugte Aussage der h. Schrift*).

Schon die vorreformatorische Dogmatik hatte in dem Bemühen, die Identität der Persönlichkeit festzuhalten, die Selbigkeit des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leibe in einer Art behauptet, daß die Idee der verklärten himmlichen, wahrhaft geistartigen, Leiblichkeit in hohem Grade gefährdet wurde. Der protestantischen Dogmatik fehlte der Muth, durch unbedingten Rückgang auf die Forderungen des Gewissens und die Zeugnisse des göttlichen Wortes die aus der alten Kirche vererbten sinnlichen Vorstellungen von der Auferstehung zu läutern**). Und doch hatte bereits Origenes den besseren Weg gezeigt, indem er gegen Celsus ausführte, wie beim Tode im irdischen Leibe ein verborgener höherer Lebenskeim sich erhalte, aus welchem bei der Auferstehung ein unsterblicher Leib hervorgehe***). Auch F. Socinus hatte gegen die hergebrachten Vorstellungen mit Berufung auf das 15. Cap. des

---

*) Röm. 8, 11 u. 17; Phil. 3, 21.

**) Vergl. z. B. Quenstedt (systema, IV, 599): Idem numero et substantia corpus, quod in hac vita gessimus, resurgèt in novissimo die ac proinde corpora nostra resuscitata quoad substantiam non sunt futura spiritualia, sed solum quoad qualitates. Ganz ähnlich die reformirten Dogmatiker, z. B. Aretius (loci communes, 99): Resurrectio significat reparationem post mortem, qua corpora vitae sunt restituenda. . . . Corporum resurrectio est restitutio ejusdem individui corporis in eadem substantia, dempta omni infirmitate ac deformitate.

***) Contr. Celsum, V, 23: *λέγομεν γὰρ ὥσπερ ἐπὶ τοῦ κόκκου τοῦ σίτου ἐγείρεται στάχυς, οὕτω λόγος τις ἔγκειται τῷ σώματι ἀφ' οὗ μὴ φθειρομένου ἐγείρεται τὸ σῶμα ἐν ἀφθαρσίᾳ*, weßhalb auch Epiphanius (haer. 64) die Anklage gegen ihn erhob, quod . . . concesserit quidem homines resurrecturos in corporibus, sed aereis vel aere subtilioribus, non autem constantibus carne et membris.

ersten Korintherbriefes richtig bemerkt, daß ein irdisch gearteter Leib in das Himmelreich nicht eingehen könne *). Es ist nicht nöthig, mit D. Fr. Strauß der Kirchenlehre die Schwierigkeit der Wiederherstellung des in und nach dem Tode durch so viele Naturprocesse hindurchgegangenen irdischen Leibes zu Gemüthe zu führen **). Giebt es doch zwei triftige Gründe, um die Unhaltbarkeit der herkömmlichen Vorstellung zu dokumentiren: erstens die Zwecklosigkeit eines leiblichen Organismus, von dem eingeräumt werden muß, daß seine Organe im Jenseits keinem wirklichen Bedürfnisse mehr entsprächen, und zweitens die Unverträglichkeit jenseitiger himmlischer Eigenschaften mit der Diesseitigkeit einer irdischen Substanz, da doch der Satz feststeht, daß die Substanz mit ihrem Wesen auch ihre Eigenschaften verändert.

Uebrigens hat der Herr selbst die auch zu seiner Zeit herrschenden sinnlichen Vorstellungen in Betreff der Leiblichkeit der Auferstandenen entschieden zurückgewiesen, wenn er bemerkt, daß dieselben im Jenseits keine diesseitigen organischen Funktionen mehr verrichten, nicht mehr sterben, überhaupt engelartig sein werden. Daß die Engel keinen aus irdischen Stoffen gebildeten Leib besitzen, ja leiblos seien: das ist ja die Ansicht der älteren Dogmatik ***). Nichtsdestoweniger verdient das Bestreben, die Identität des Auferstehungsleibes mit dem früheren irdischen Leibe aufrechtzuerhalten, insofern alle Anerkennung als, wie bereits bemerkt, die Identität der Persönlichkeit festgehalten werden muß, wenn ihre Fortdauer gesichert sein soll. Nur ist das Wesen der Persönlichkeit nicht durch die organische Beschaffenheit bedingt. Das Personleben dauert — wie wir gesehen haben — auch innerhalb des Mittelzustandes in einem leiblosen Dasein fort, und gelangt erst so zu seiner vollständigen Ausreifung. Der Leib vermittelt wohl den Zusammenhang des Personlebens mit der Außenwelt, er

*) Ad defensionem Fr. Puccii resp. (Opera II, 349): Neque enim potest animale corpus vitae immortalis particeps esse. Nam spiritualis tantum corporis ea propria est. Quoniam non secus atque animalis homo cum aeterna vita perpetuum dissidium habet, corpus animale cum immortali vita perpetuo dissidet.

**) Die christl. Glaubensl., II, 650 ff.

***) Luk. 20, 34 ff.; Matth. 22, 30 f.

ist aber nicht die Wurzel und der Träger des innerpersönlichen Lebens. Zwar, je mehr es dem Geiste gelingt, ihn zu einem angemessenen Organe seiner selbst heranzubilden, um so mehr wird er auch ein immer entsprechenderes Abbild desselben werden, ein Abbild jedoch, das wieder zerschlagen werden kann, ohne daß das Urbild darum mit ihm zerfällt. Dennoch ist der Leib mit dem Geiste schon im Diesseits durch ein inneres Band verknüpft, welches auch im Mittelzustande als Möglichkeit eines neuen künftigen Personorganismus zurückbleibt, durch die Seele, als leibbildenden Faktor. Sie ist bei der Bildung einer neuen Leiblichkeit vorzüglich wirksam, und als dieselbige verbürgt sie, daß im Jenseits kein von dem früheren schlechthin verschiedener Leib hervorgebracht wird. Was aber auch noch im Weiteren die Verwandtschaft des jenseitigen Leibes, als eines organischen, mit dem diesseitigen bedingt, das ist der allgemeine Grund alles geschöpflichen Seins, die Materie, die jenseits nicht mehr in grober Verdichtung, sondern in feiner Durchgeistung, so daß kein Punkt mehr in ihr ist, der nicht ein begriffsgemäßes Organ des Geistes geworden wäre, die neue Leiblichkeit darstellt. Was das Gewissen von dem Zustande jenseitiger Vollendung nothwendig fordert, daß er der Bethätigung des Geistlebens kein Hinderniß mehr entgegensetze, das wird durch die jenseitige Leiblichkeit erreicht. Daß der jenseitige Leib die freie Bewegung des Geistes nicht mehr durch Naturschranken hemmt, das deutet auch die Schrift an, wenn sie dem himmlischen Leibe in seinem Unterschiede von dem irdischen die Eigenschaften der Unvergänglichkeit, Herrlichkeit und Kraft ertheilt, ja ihn geradezu als einen geistartigen bezeichnet*). Der herkömmlichen Vorstellung, daß der Leib der Vollendeten bei der Auferstehung aus irdischen Grund-

*) 1 Kor. 15, 40 ff.: *Καὶ σώματα ἐπουράνια, καὶ σώματα ἐπίγεια . . . ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός. ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷοι ὁ ἐπουράνιος. τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι, καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ. φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου.* V. 50 erklärt der Apostel noch ausdrücklich *ὅτι σάρξ καὶ αἷμα βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύνανται.* Vergl. 1 Kor. 5, 2: *τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύσασθαι ἐπιποθοῦντες* und V. 4: *ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς.*

stoffen neu gebildet werden solle, widerspricht es ohne Weiteres, wenn die h. Schrift denselben, nach Analogie der Leiblichkeit des zweiten Adam, welchem die Glieder seiner vollendeten Gemeinde ähnlich gestaltet werden sollen, vom Himmel stammen und die verklärten Vollendeten nicht mehr das Bild des irdischen, sondern des himmlischen Menschen tragen läßt.

Wird nun auch in der h. Schrift die Auferweckung von den Todten durchgängig Gott oder Christo zugeschrieben*), so hindert das nicht, den Auferstehungsleib als ein wesentliches Produkt des Personlebens selbst zu betrachten. Bei Veranlassung der großen Katastrophe, mit welcher die diesseitige Weltordnung abschließen wird, wird aus ihren Trümmern und Schlacken eine höhere und herrlichere Ordnung der Dinge hervorgehen, und eben darin liegt der Grund, weßhalb dann der noch mangelhafte Mittelzustand ein Ende nehmen, die abgeschiedenen Geister aus ihrer individuellen Vereinsamung heraus und in eine vollendetere Daseinsstufe eintreten müssen**). Insofern, als der Abschluß der diesseitigen Weltperiode durch Jesum Christum, das vollkommenste menschheitliche Offenbarungsorgan Gottes, bewirkt wird, ist auch die mit jenem eng verbundene Rückkehr der abgeschiedenen Geister aus ihrem Fürsichsein in das Gebiet der organischen Welt, und das Mittel jener Rückkehr, die Bekleidung mit einer entsprechenden Leiblichkeit, Jesu Christi, d. h. Gottes, Werk.

Daher wäre es in jeder Beziehung irrthümlich, die neue Schöpfung der Auferstehungsgemeinde als eine unvermittelte, ein absolutes Wunder, zu betrachten. Durch die allmälige Entwicklung des Reiches Gottes und die fortschreitende Ueberwindung der entgegenstehenden Gewalten des Bösen wird die letzte Katastrophe so vorbereitet, daß im entscheidenden Augenblicke der neue Schöpfungsproceß als die vollendete Frucht der bisherigen Evolutionen erscheint und nach den dem Reiche Gottes immanenten Gesetzen als ein nothwendiger Abschluß der irdischen Weltperiode und der

*) 2 Kor. 4, 14; 1 Theff. 4, 14; Joh. 5, 21; Phil. 3, 21.

**) Martensen, a. a. O., §. 275: „Es ist einleuchtend, daß die Befreiung des menschlichen Leibes zu seinem Ideale erst mit der Befreiung der ganzen Körperwelt, der ganzen Natur zu ihrem Ideale eintreten kann, mit dem neuen Himmel und der neuen Erde, die erst durch eine allgemeine Weltverwandlung erscheinen können."

Anfangspunkt der himmlischen sich erweist. Daß die dannzumal noch in dem irdischen Lebenszustande befindlichen Persönlichkeiten in Beziehung auf ihre Leiblichkeit einer „Verwandlung" unterworfen werden müssen, welche sowohl die Zerstörung ihres natürlichen als die Hervorbringung eines neuen geistartigen Organismus in sich schließt, ist hiernach selbstverständlich*). Nur was dem Geiste schlechthin adäquat ist, hat in dem Reiche des vollendeten Geistes ein Recht zu existiren; und so verkehrt ist es, die Leiblichkeit als das Ende der Wege Gottes zu bezeichnen, daß vielmehr der irdische Weltlauf mit der Zerstörung der gröberen Leiblichkeit abschließt, und Verklärung der Natur in den Geist oder allgemeine Geistartigkeit als das Ende der göttlichen Wege auf Erden sich herausstellt.

§. 149. Wie wird es sich nun aber im Jenseits mit dem sittlichen Gegensatze verhalten, der sich im Augenblicke des Todes zunächst in die Region des Mittelzustandes hinüberverpflanzt? Daß in dem letzteren die Möglichkeit der Ueberwindung des im irdischen Dasein innerhalb des Personlebens vorherrschend gewordenen Bösen vorhanden ist, das ist bereits von uns aufgezeigt worden**). Daraus folgt jedoch noch nicht, daß alle Bösen bis zum Weltende im Mittelzustande sich bekehren werden. Umgekehrt ist gar wohl denkbar, daß die aus dem diesseitigen Zeitleben nachwirkende Macht der Sünde, die wie eine unheimliche Flamme in den Abgründen der Egoität fortbrennende Weltliebe, in einem Zustande gottentfremdeter Verinnerlichung auch noch die letzten Regungen des Guten ertödten, daß der in seinem Ich vereinsamte abgeschiedene Geist sich nun auch noch völlig von dem Zusammenhange mit Gott lösen könnte. Jedenfalls setzt die h. Schrift voraus, daß beim Weltabschlusse Gute und Böse aus dem Mittelzustande hervortreten, und daß der sich hiermit mani- Das Weltgericht.

---

*) 1 Thess. 4, 17; 1 Kor. 15, 52; 2 Kor. 5, 2. Die Katastrophe der Verwandlung haben wir uns insofern ebenfalls vermittelt zu denken, als in Folge des tausendjährigen Reiches und des Sieges über die bösen Mächte auch die irdische Leiblichkeit geistartiger geworden ist, als sie unter der Herrschaft der Sünde war.

*) Siehe oben 1186 f.

festirende Gegensatz die letzte, nunmehr ihrer entscheidenden Lösung entgegengehende, Disharmonie enthüllen wird.

Das Bedürfniß einer solchen Lösung liegt der Lehre vom Endgerichte zu Grunde. Und in der That ist ein Zustand schlechthiniger Vollendung nicht denkbar, bevor nicht Alles, was deren Zustandekommen bisher noch gehindert hat, vorher thatsächlich (nicht bloß im Principe) gerichtet, d. h. vernichtet oder in seinen Wirkungen völlig aufgehoben worden ist. Die ältere Dogmatik ist nun freilich an der Aufstellung einer wissenschaftlich vollziehbaren Lehre vom Weltgerichte dadurch verhindert worden, daß sie dasselbe schlechthin an das Ende der Welt verlegt, und als das Ergebniß lediglich eines Augenblickes betrachtet hat, was nur das Resultat der gesammten Weltentwicklung selbst sein kann.

Wem kann sich denn verbergen, daß die fortschreitende Entwicklung des Reiches Gottes innerhalb der Menschheit an und für sich auch ein fortschreitendes Gericht über die Menschheit ist? Der Proceß der Heilsverbreitung ist zu gleicher Zeit ein Proceß der Unheilsausscheidung, d. h. der Ueberwindung aller derer, welche der Aufnahme der Heilsgnade beharrlich widerstreben. Dieses Gericht vollzieht sich vorläufig innerhalb des irdischen Daseins und setzt sich im Mittelzustande fort. Jeder Augenblick des Nichtglaubenwollens an Christum, und mithin des Ausgeschlossenseins von den Segnungen der Heilsgnade, ist ein Augenblick des Gerichtes*), d. h. des Ausgeschiedenwerdens von der Gemeinschaft mit Gott. Indem der Herr bezeugte, daß das Gericht schon im Diesseits durch den Unglauben an der Person des Unglaubigen sich vollzieht, hat er damit selbst die Vorstellung abgewiesen, daß es eine, lediglich auf den Abschluß des irdischen Weltlaufes beschränkte, Thatsache sei.

Unstreitig ist nun aber das Gericht so lange nicht endgültig vollzogen, als irgend eine Möglichkeit, den getrübten oder verloren gegangenen Zusammenhang mit Gott wieder

---

*) Joh. 3, 18 f.: ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ· αὕτη δέ ἐστιν ἡ κρίσις, ὅτι τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον καὶ ἠγάπησαν οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς.

anzuknüpfen, in dem Personleben noch vorhanden ist. *Die Vollendung des Reiches Gottes ist als solche auch der endgültige Vollzug des Gerichtes.* So lange das Reich Gottes noch nicht vollendet ist, so lange ist dem Bösen innerhalb desselben auch noch ein gewisser Spielraum gewährt, und selbst in dem Leben der Wiedergebornen und auf dem Wege der Heiligung Begriffenen kommen, wie wir gesehen haben *), noch Zustände vor, welche eine Trübung oder theilweise Unterbrechung des Gottesbewußtseins möglich machen. Jeder Augenblick durch eigene Schuld getrübten Glaubens trägt in dem Leben des Glaubigen sein Gericht in sich selbst. Wenn aber die Stunde der Vollendung einmal eingetreten ist, dann hat es mit der Existenz des Bösen innerhalb der Gemeinde der Glaubigen ein Ende; *nun muß es zur letzten und ewigen Entscheidung und Scheidung kommen.*

Was nun den *Gerichtsakt selbst* betrifft, welcher mit Berufung auf das Zeugniß der h. Schrift **) von den Dogmatikern verschiedenartig, meist mehr als billig, ausgemalt worden ist, so ist insbesondere auch hierbei die symbolische Darstellungsweise mit der eigentlichen Lehrsubstanz nicht zu verwechseln. Denn, daß beim Weltgerichte von Seite Gottes gegenüber der Menschheit nicht ein eigentlicher Proceß geführt, und nicht erst auf dem Wege *gerichtlicher Untersuchung* das entscheidende Ergebniß zu Tage gebracht werden wird, das bedarf nicht erst des Beweises. Wer in der letzten Stunde des diesseitigen Weltlaufes sich seiner Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit Christo bewußt ist, der ist auch seiner Seligkeit in seinem Innern gewiß, und wer in jener Stunde außerhalb jedes bewußten Zusammenhanges mit dem Erlöser sich befindet, der ist auch seiner Unseligkeit in seinem Innern sich be-

*) Siehe oben S. 1113.

**) Siehe insbesondere Matth. 25, 31 ff. Sowohl die Ansicht von *Georgii*, daß nach dieser Stelle das Gericht nur über *Nichtchristen*, als die von *Meyer*, daß es nur über *Christen* gehalten werde, ist unrichtig, und die herkömmliche festzuhalten, daß das Gericht über die *gesammte Menschheit* abgehalten wird, in welcher Beziehung Matthäus (vergl. 28, 19, πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη) voraussetzt, daß die Predigt des Evangeliums vor dem Weltende *allen Menschen* bekannt geworden ist.

wußt. So meinen es eigentlich auch ältere Dogmatiker von strengster Rechtglaubigkeit, wenn sie den Vollzug des Weltgerichtes von Seite Gottes nicht anders als in declaratorischem Sinne zu denken vermögen, d. h. der Meinung sind, daß Gott das entscheidende Wort der Zustimmung über die Frommen, der Verwerfung über die Gottlosen dannzumal nur aussprechen, das längst entschiedene Schicksal aller nur offenbar werden lasse*).

Und in der That ist das Weltgericht auch nur die letzte zusammenfassende Offenbarung der welterlösenden Wirksamkeit Gottes in der Person Jesu Christi. Indem es auf der einen Seite die entscheidungsvolle Billigung der Guten, auf der anderen die eben so entscheidungsvolle Verwerfung der Bösen ist, ist es zugleich die vollkommene Selbstverwirklichung des Heils in der Welt. Eben deßhalb aber, weil im Augenblicke der Vollendung nur endgültig sich vollzieht, was durch den allmäligen Entwicklungsgang der Heilsgeschichte innerlich vorbereitet ist, leuchtet nun auch ein, warum Christus als der vom Vater erkorene Weltrichter betrachtet wird**). Wenn schon der Tod Christi ein Gerichtsakt über die Mächte des Bösen

*) J. Gerhard (loc. XXIX, 2, 25): Qui credit in filium . . . in die novissimo non audiet contra se ferri sententiam damnatoriam, sed laetissimam illam vocem: venite benedicti Patris mei, per quam ad coeleste regnum vocatus cum Christo et omnibus sanctis angelis et electis aeterna gloria ac laetitia fruetur. . . . Contra vero qui non credit in Christum . . . in die novissimo audire cogetur terribilem illam sententiam: discedite a me maledicti, per quam igni aeterno adjudicatus cum diabolo et angelis ejus nunquam finiendis suppliciis torquebitur. Auch J. P. Lange sagt ganz richtig (a. a. O., 1283): „Die Einen sind schon selig gesprochen, indem er das Wort spricht: kommt her! Die Andern sind schon verworfen, indem er sagt: geht hin“. Mit Recht macht dieser Dogmatiker einer um die Ausmittelung für eine zum Gerichtsakt geeigneten irdischen Localität besorgten Apologetik gegenüber (a. a. O., 1284) darauf aufmerksam, daß man „das Allmälige und Vermittelnde, das Dynamische, was in der Thatsache liege, und das Symbolische in der Darstellung des jüngsten Gerichts rein aus den Augen verloren habe.“ Martensen sagt treffend (a. a. O., §. 278): das jüngste Gericht könne jetzt nur in einem apokalyptischen Gesicht anticipirt werden, weil es unter Aufhebung der gegenwärtigen Weltbedingungen stattfinden müsse.

**) Matth. 16, 27; 25, 31; Apostelg. 10, 42: ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ νεκρῶν; Röm. 2, 16 u. s. w.

war*), bei welchem jedoch der Richter noch als der Gerichtete erschien, so trat die der Menschheit anfänglich verborgene Thatsache, daß das Kreuz in seinem Siege über die Welt Sünde und Sünder richtet, und endgültig richten wird, immer deutlicher an's Licht. Wie alles Heil in der Welt, so ist auch alles Gericht, welches durch die Nichtannahme des Heils sich vollzieht, eine Wirkung des Personlebens Christi; in diesem Sinne kann der Herr sagen **), daß er Niemanden richte; denn das Gericht wird von ihm in Beziehung auf Niemanden beabsichtigt, sondern stets durch die Schuld der Menschen herbeigeführt. Dann aber, wenn im Augenblicke der Weltvollendung das Böse, das einst in schauerlichem Frevel den Herrn selbst zu richten sich unterfangen, mit seinen Wirkungen, dem Uebel und dem Tode, durch ihn völlig vernichtet sein wird: dann wird dieser Augenblick auch zugleich derjenige seiner vollendeten Verklärung sein.

Zu der uneigentlichen Darstellungsweise des Weltgerichtes gehört auch der Umstand, daß dasselbe erst in den Zeitpunkt nach der allgemeinen Todtenerweckung verlegt zu werden pflegt. Die Todtenerweckung, als die Rückkehr der abgeschiedenen Geister aus dem Zustande einsamer Verinnerlichung in denjenigen sittlicher und organischer Vollendung, ist an und für sich schon einestheils der Anfang der himmlischen Herrlichkeit, und anderntheils der Verwerfung der Bösen. Hier begegnen wir nun aber einer der schwierigsten Fragen auf dem Gebiete der Eschatologie; es ist dieß die Frage nach dem Zustande der im Augenblicke der Vollendung noch Unbekehrten. War schon der Mittelzustand für dieselben ein Zustand innerer Pein, so fern sie in ihrem gottentfremdeten Fürsichsein der erquickenden und beseligenden Gemeinschaft mit Gott entbehrten, so muß diese Pein mit der Vollendung des Reiches Gottes für sie den höchsten Gipfel erreichen. Ist doch das gottentfremdete Fürsichsein jetzt in ihnen innerhalb der, zur vollkommenen Offenbarungsstätte der göttlichen Herrlichkeit gewordenen, verklärten Schöpfungskreise ein schlechthiniges geworden. Die ältern Dogmatiker haben sich ernstlich bemüht, die Schrecken der Hölle in den grauenerregendsten sinnlichen Vorstellungen aus-

*) Siehe oben S. 843. 848 f.

**) Joh. 3, 17; 8, 15.

zumalen, und nicht vergessen, hinzuzufügen, daß es dem Verstande ebenso unmöglich sei, die Größe der Höllenstrafen auszudrücken, als dem Munde sie auszusprechen *). Wenn dieselben nun aber auch den Organismus der Verworfenen als einen geistartigen beschreiben: so entsteht das Bedenken, wie es möglich sei, daß ein so geistdurchdrungener Organismus vorzugsweise sinnliche Qualen erleide **)?

Daher haben sie auch gewiß nur einem richtigen Takte gefolgt, wenn sie, nach dem Vorgange Bernhard's von Clairvaux, die schlechthinige Unterbrechung der Gemeinschaft mit Gott als die schwerste der Höllenstrafen betrachteten ***). Wir begreifen wenigstens nicht, wie dem Bewußtsein schlechthiniger Verworfenheit von Seite Gottes in dem Augenblicke, in welchem der endgültige Sieg des göttlichen Reiches über alle ihm widerstrebenden Mächte zur vollen Verwirklichung gelangt ist, noch Peinlicheres und die Qual Verschärfenderes hinzugefügt werden könnte †); nicht, wie sinnliche Flammen als die größte Qual der Verdammten betrachtet werden können, wenn als das größtmöglichste Unheil doch die völlige Gottentfremdung angesehen werden muß ††)? Der Unglaube,

---

*) J. Gerhard (loc. XXXI, 6, §. 35): Gravitas poenarum infernalium a nobis hominibus nec mente comprehendi, nec verbis plene explicari potest.

**) Die Dogmatiker berufen sich hiebei auf die biblischen Bilder vom Wurme, der nicht stirbt, und vom Feuer, das nicht erlischt, Jes. 66, 24; Mark. 9, 44 u. s. w. Aber Röm. 2, 9 drücken θλῖψις und στενοχωρία (vergl. 2 Thess. 1, 6 ff.) gewisse Zustände aus, und auch σκότος τὸ ἐξώτερον, κλαυθμὸς, βρυγμὸς τῶν ὀδόντων Matth. 8, 12 begünstigen die Vorstellung von geistigen Leiden, sofern sie als Aeußerungen von solchen aufzufassen sind.

***) De interiori domo, 38: Deum non videre super omnia gehennae supplicia. J. Gerhard (a. a. O., §. 42): Principale malum est separatio a Deo et Filio ejus Christo Jesu, aversio divinae faciei, carentia divinae visionis, elongatio a beatifico Dei conspectu.

†) Die erwähnte separatio a Deo et Christo wird dadurch verstärkt, daß sie zugleich auch separatio a beatis angelis, a beatis hominibus, a paradiso, a luce, gaudio, quiete et felicitate, a praeconio laudis divinae, a consortio commiserationis humanae, d. h. totale Ausgeschiedenheit aus dem Zusammenhange mit dem Reiche der vollendeten Herrlichkeit ist.

††) Selbst ein J. Gerhard bemerkt in dieser Beziehung (a. a. O., §. 69): Nec ambigimus, divina potentia fieri posse, ut ignis corporeus cruciet

d. h. die Trennung des auf Gott angelegten Geistes von seinem ewigen Lebensgrunde, ist für den Unglaubigen die empfindlichste, und insbesondere auch die ihn in das Jenseits begleitende innerliche Strafe, während alle anderen Strafen der Sünde bloß äußerliche, und darum vorübergehende, sind.

Allein an diesem Punkte erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Wenn, in Folge der Vollendung des Reiches Gottes und der Verklärung des Universums zu einer vollkommenen Offenbarungsstätte der göttlichen Herrlichkeit, alle diejenigen, in welchen Gott nicht verklärt ist, als Ausgeschiedene oder Verworfene betrachtet werden müssen: wie sollen wir uns nun den gemeinsamen Lebenszustand jener Verworfenen außerhalb des verklärten Universums denken? Wenn mit der Weltverklärung alle, die Vollkommenheit der neuen Ordnung störenden und trübenden, Elemente überwunden worden sind; wenn das gesammte Weltall und mithin alle Schöpfungsräume an der Herrlichkeit der Kinder Gottes Theil nehmen sollen: wo bleibt denn für den grellen Mißton eines Haufens von Verdammten in der Harmonie der Sphären noch ein Schöpfungsraum übrig*)? Wenn der Apostel keinen Zweifel darüber bestehen läßt, daß am Ende alle (böse) Macht und Gewalt durch Christum vernichtet werden wird**): wie stimmt es hiemit, daß ein besonderes Reich von Verdammten, eine Gemeinschaft von schlechthin Bösen, innerhalb des Weltorganismus fortexistirt, zu keinem anderen Zwecke, als um ewige Qualen zu erleiden? Wenn zuletzt auch der Sohn sich dem Vater unterwerfen wird, damit dieser Alles in Allen sei: wie verträgt sich mit dieser Vorstellung die andere, daß in Millionen von fortlebenden Geistern nicht mehr Gott waltet, sondern nur noch das grauenhaft Böse herrscht in ohnmächtiger, und dennoch sich niemals erschöpfender, Qual?

Die Schwierigkeiten der hergebrachten Lehre von der Verdammniß steigern sich jedoch noch durch die Bestimmung, daß dieselbe

---

diabolos et animas incorporeas. Sed an ignis ille revera corporeus materialis ac visibilis futurus sit, an vero incorporeus, invisibilis ac inmaterialis, in medio relinquimus. . . .

*) Röm. 8, 21.

**) 1 Kor. 15, 24: ὅταν (Χριστός) καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.

eine ewige sein werde*). So wenig die Sünde, so wenig kann die Strafe einen Antheil an der Ewigkeit haben; es ist der Natur der Sache nach ausschließlich das zeitliche Gebiet, auf welchem die Sünde sich entwickelt, die Strafe sich vollzieht. Ist nun aber von Christus selbst die Strafe der beim Abschlusse des irdischen Weltlaufes noch Unbekehrten mit demselben Attribute bezeichnet worden, mit welchem die Seligkeit der Bekehrten**): so scheint auch von ihm der Strafe dieselbe Zeitdauer, wie der Seligkeit, beigemessen zu werden***).

Sicherlich würde bei der Prüfung dieser Frage ein anderes Ergebniß, als das herkömmliche, gewonnen worden sein, wenn der Begriff der „Ewigkeit“ als ein solcher, wie ihn der Herr in seinen Reden gebraucht, welcher die Zeitvorstellung gar nicht in sich schließt, aufgefaßt worden wäre.

Hat ja der Glaubige — nach der Versicherung des Herrn — ebensosehr das ewige Leben, als der Unglaubige die ewige Strafe schon in dieser Zeit in sich†). Wie das ewige Leben ein Leben in der Gemeinschaft mit dem Ewigen, d. h. mit dem Urquell der Ewigkeit, Gott selbst, ist: so ist die ewige Verdammniß ein Leben außer der Gemeinschaft mit dem Ewigen, d. h. außer Gott selbst; eben darum wird sie von

*) Aug., I, 17: Impios homines ac diabolos (Christus) condemnabit, ut sine fine crucientur. Calov (th. pos., 592): Forma mortis aeternae consistit . . . in poenae infernalis mortiferae sine fine perpessione.

**) *αἰώνιος* kann etymologisch nur was eine Zeit lang, d. h. einen Aeon hindurch dauert, bezeichnen.

***) Matth. 25, 46: *Καὶ ἀπελεύσονται οὗτοι εἰς κόλασιν αἰώνιον, οἱ δὲ δίκαιοι εἰς ζωὴν αἰώνιον.* Mark. 9, 44 ist die *γέεννα* als *τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον* beschrieben; 2 Thess. 2, 9: als *ὄλεθρος αἰώνιος*. Daher auch Augustinus (de civ. Dei, 21, 23): Quale est aeternum supplicium pro igne diuturni temporis existimare et vitam aeternam credere sine fine, cum Christus eodem ipso loco in una eademque sententia dixerit . . . utrumque aeternum. Par pari enim relata sunt, hinc supplicium aeternum. inde vita aeterna.

†) Joh. 5, 24: *ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντι με ἔχει ζωὴν αἰώνιον* . . . Joh. 6, 54: *ὁ τρώγων μου τὴν σάρκα . . . ἔχει ζωὴν αἰώνιον.*

††) Joh. 3, 18 f.

der heiligen Schrift als Untergang, Verderben, Tod beschrieben *).

Wie sollen wir uns nun aber vorstellen, daß eine außer aller Gemeinschaft mit Gott gesetzte Persönlichkeit noch wirklich leben könne? Sollen die Verdammten wirklich leben, und ist Gott die Quelle alles Lebens, so muß auch zwischen Gott und ihnen insofern noch ein fortdauerndes Lebensband angenommen werden, als sie das Vermögen zu leben nur von Gott haben können. Wie können wir es nun aber mit der Liebe Gottes vereinbaren, daß er den von ihm zum Heil geschaffenen Geschöpfen nur deßhalb seine erhaltende Lebenskraft zuwende, um sie für eine nie endende Pein aufzubewahren? Da außerdem nicht einzusehen ist, wie ein endliches Geschöpf von einem unendlich großen Schmerze nicht am Ende aufgerieben werden soll: wie sollen wir uns da vorstellen, daß Gott zu seiner naturgesetzlich vermittelten erhaltenden Thätigkeit noch eine übernatürliche wunderbare hinzutreten lassen werde, um die verzehrende Kraft des Feuers in eine wiederherstellende zu verwandeln **), und so durch stete Wunderwirkung jene Qual zu verunendlichen? Zugegeben aber auch, Gott werde einen solchen Gebrauch von seiner Wundermacht machen, und das Personleben der Verdammten durch Schmerz für den Schmerz erhalten, anstatt es zu zerstören: was wird denn das für ein Schmerz sein müssen, welcher in alle Ewigkeit fortzudauern vermag, ohne etwas von seiner intensiven Kraft zu verlieren?

Besteht nun aber derselbe, wie wir vorhin gezeigt haben, vorzugsweise in dem Bewußtsein des schlechthinigen Getrenntseins

---

*) Röm. 2, 12; Joh. 3, 16; 10, 28; 1 Kor. 15, 18; *ἀπολλυμένοι* und *σωζομένοι* bilden den Gegensatz zu einander 1 Kor. 1, 18; *θάνατος* steht von der Verdammniß Joh. 8, 51; Röm. 6, 16, 21: *το γὰρ τέλος ἐκείνων θάνατος*; 23: *τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος*; Jak. 5, 20; *ὄλεθρος* 2 Thess. 1, 9.

**) So schon Tertullian (apolog., 48): Profani vero et qui non integre ad Deum, in poena aeque jugis ignis, habentes ex ipsa natura ejus divinam scilicet re subministrationem incorruptibilitatis . . Ita longe alius est (ignis) qui usui humano, alius qui judicio Dei apparet; . . . non enim absumit quod exurit, sed dum erogat, reparat. Aehnlich Minucius Felix (Octav., 34): Poenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inexesa corporum laceratione nutritur. Vergl. noch Augustinus, de civ Dei, XXI, 3.

von Gott: so hat der Verdammte ja immer ein, wenn auch noch so sehr auf ein Kleinstes zurückgeführtes, Gottesbewußtsein in sich. Da es aber kein Gottesbewußtsein außerhalb des Gewissens geben kann, so wäre somit in den Verdammten das Gewissen noch nicht vernichtet. Schlechthinige Gottlosigkeit findet sich aber nur da, wo das Gewissen schlechterdings fehlt. Soll nun von dem Gewissen in den Verdammten wirklich nicht die geringste Spur mehr anzutreffen sein: dann muß auch das Bewußtsein der Trennung von Gott in ihnen gänzlich verschwunden sein, und könnte jedenfalls nicht mehr als Schmerz empfunden werden, wo kein Verlangen nach Gottesgemeinschaft mehr sich findet, so daß, was als der heftigste Schmerz der Verdammten bezeichnet wird, in diesem Falle gänzlich wegfiele, und was als der geringste bezeichnet werden muß, d. h. nur der körperliche, zurückbliebe. Wie soll nun aber ein körperlicher Schmerz, der in einem geistartigen Leibe ohnedies keine begriffsgemäße Stelle mehr findet, wenn er nicht die Wirkung eines geistigen ist, ohne irgend ein Bewußtsein, wofür er erlitten wird, d. h. ohne irgend eine Spur von Gottesbewußtsein, noch die Bedeutung einer Strafe haben können? Befinden die Verdammten sich in einem Zustande geistiger und sittlicher Stumpfheit, so hat ihr Leiden aufgehört, eine Strafe für sie zu sein; befinden sie sich dagegen in einem Zustande geistiger und sittlicher Erregung, so sind sie nicht mehr schlechthin gottlos, weil ihr Geistleben sich noch immer auf Gott bezieht, und ihr Strafbewußtsein ein Bewußtsein der Schuld, mithin einen Rest von Gewissensregung voraussetzt.

Man hat um solche Einreden niederzuschlagen, die göttliche Gerechtigkeit zu Hülfe gerufen, welche die Sünde, als eine Verletzung der ewigen göttlichen Weltordnung, begriffsgemäß auch nur mit ewiger Strafe bestrafen könne *). Man läßt jedoch hiebei unbeachtet, daß die Gerechtigkeit nur eine Eigenschaft, die Liebe das Wesen Gottes selbst ist. Und das sind an diesem Punkte die Hauptfragen: ob es der Gerechtigkeit Gottes ange-

*) Augustinus (de civ. Dei, XXI, 12): Quanto enim magis homo fruebatur Deo, tanto majore impietate dereliquit Deum et factus est malo dignus aeterno, qui hoc in se peremit bonum, quod esse posset aeternum.

messen sei, Vergehungen endlos zu bestrafen, welche selbst nur einen endlichen Inhalt haben?*) Und ob es der Liebe Gottes angemessen sei, durch ein fortgesetztes Wunder der Allmacht Geschöpfe zu quälen, von welchen die kirchliche Dogmatik selbst zugiebt, daß sie durch ein Wunder der Gnade hätten beseligt werden können? Eben hier haben die Verfechter der „ewigen Höllenstrafen" noch ein gewichtiges Bedenken zu lösen. Ist denn nicht der ewige Schöpferzweck Gottes an ewig Verdammten, die doch auch auf das ewige Leben hin erschaffen worden waren, vereitelt worden? Wird durch diese Vereitelung die göttliche Allmacht und Weisheit nicht beeinträchtigt? Mangelt der göttlichen Herrlichkeit, so lange innerhalb der Schöpfung noch ein Reich der Verdammten besteht, nicht noch etwas an ihrer schlechthinigen Vollendung? Ist nicht auch die Seligkeit der Erlösten so lange noch in einem gewissen Grade unvollkommen, als aus dem Abgrunde der Hölle das Angstgeschrei der Verworfenen in die Räume des ewigen Friedens hineintönt?**) Die entwickelten Schwierigkeiten sind in ihrer Zusammenfassung so überwältigend, daß wir uns die zu allen Zeiten und in den tiefsinnigsten Lehrern der Kirche wiederkehrende Abneigung gegen die Annahme der „Ewigkeit der Höllenstrafen" daraus ohne Mühe erklären können. Schon Origenes hatte, im Anschlusse an die paulinische Voraussetzung von der Vernichtung aller Gott widerwärtigen Mächte und dem schließlichen Alles in Allensein Gottes, eine „Wiederherstellung aller Dinge", die Apokatastasis, gelehrt, und einen unendlichen Entwicklungsproceß des Universums innerhalb der Schöpfungsräume angenommen,

*) Auch Soner machte hierauf aufmerksam in seiner demonstratio theologica et philosophica, quod aeterna impiorum supplicia non arguant Dei justitiam, sed injustitiam. Die Entgegnung Leibnitz's (théodicée, III, 266): qu'il suffisoit de dire que la durée de la coulpe causoit la durée de la peine, que les damnés demeurant méchans, ils ne pouvaient être tirés de leur misère, (vergl. auch J. Gerhard a. a. O., §. 60), ist um so weniger treffend, als die Strafe nur da rechtlich zulässig ist, wo Zurechnungsfähigkeit und daher sittliche Freiheit besteht, während die Verdammten eine solche durchaus nicht mehr besitzen.

**) Ueber diesen Einwurf ist besonders Schleiermacher zu vergleichen (der christl. Glaube, II, §. 163, Anhang): „Legen wir den Seligen eine Erkenntniß von dem Zustande der Verdammten bei, so kann diese nicht ohne Mitgefühl gedacht werden."

wodurch die Wiederherstellung in der Form eines progressus in infinitum vor sich gehen sollte*). In neuerer Zeit hat Schleiermacher der „milderen Ansicht", daß „durch die Kraft der Erlösung dereinst eine allgemeine Wiederherstellung aller menschlichen Seelen erfolgen werde" **), wenigstens gleiches Recht einräumen zu müssen geglaubt, wie der herkömmlichen strengeren.

Auch kirchlich gesinnte Dogmatiker haben sich gegen einfache Zustimmung zu der hergebrachten Lehrform gesträubt. Nicht nur der Rationalismus eines Wegscheider***), auch der biblische Supranaturalismus eines Storr†) hat die Höllenstrafen als ein nothwendiges Mittel zur fortgesetzten Besserung der Verdammten betrachtet, und Reinhard schließt seine eingehende Erörterung über diesen Punkt mit dem Eingeständnisse, „daß die Meinung von ewigen Qualen, die mit Ausschluß aller Rückkehr zur Tugend und Glückseligkeit stattfinden sollen, wenigstens die Evidenz lange nicht habe, die man bei einer so wichtigen Behauptung erwarten und fordern könne." ††). Der Schlüssel zur Lösung der vorhin aufgeführten Schwierigkeiten, liegt einzig und allein im

*) Vergl. insbesondere de princ., III, 6, 5 u. 6: In hunc statum omnem hanc nostram substantiam corporalem putandum est perducendam tunc cum omnia restituentur, ut unum sint et cum Deus fuerit omnia in omnibus. Quod tamen non ad subitum fieri, sed paulatim et per partes intelligendum est, infinitis et immensis labentibus saeculis, cum sensui et per singulos emendatio fuerit et correctio prosecuta, praecurrentibus aliis et velociori cursu ad summa tendentibus, aliis vero proximo quoque spatio insequentibus, tum deinde aliis longe posterius, et sic per multos et immensos ordines proficientium ac Deo se ex inimicis reconciliantium invenitur usque ad novissimum inimicum qui dicitur mors, ut etiam ipse destruatur, ne ultra sit inimicus. Cum ergo restitutae fuerint omnes rationabiles animae in hujuscemodi statum, tunc natura etiam hujus corporis nostri in spiritalis corporis gloriam perducetur.

**) A. a. O., §. 163, Anhang.

***) Wegscheider (inst. th., §. 200). Nach Bretschneider (die rel. Glaubenslehre, 411) sind für die jetzige Weltwissenschaft Himmel und Hölle nicht mehr geschlossene Localitäten, sondern Zustände, in welche die Seele nach dem Tode zu ihrer Fortbildung eintritt, weßhalb auch Belohnung und Strafe nicht anders als fortschreitend zu fassen seien, die Seligkeit als wachsend, die Unseligkeit als abnehmend.

†) Lehrbuch der christl. Dogmatik, 454.

††) Vorlesungen, 606.

Zeugnisse des Gewissens und des göttlichen Wortes. Wenn auch das Gewissen vorübergehend unterdrückt werden kann, so ist es sich doch zugleich seiner wesentlichen Unzerstörbarkeit bewußt; wo aber noch Gewissen, da ist noch Gottesbewußtsein, und darum kein Zustand schlechthiniger Verdammniß. Die h. Schrift betrachtet, wie wir vorhin gesehen, das ewige Leben und die ewige Strafe nicht als in die Zeit fallende Vorgänge. Die ewige Strafe ist, nach der Schrift, die Bestrafung des Menschen mit Beziehung auf das Ewige, die Entziehung des ewigen Lebens und Versenkung in den ewigen Tod, in das Grauen der Nacht der Gottentfremdung. Sollte nun etwa F. Socinus das Richtige erkannt haben, wenn er — wiewohl mit einiger Zurückhaltung — eine ewige Vernichtung der Gottlosen beim Weltgerichte anzunehmen scheint? *) Um die Möglichkeit einer solchen Vernichtung zuzugeben, ist es nicht einmal nöthig, mit Weiße zu der Annahme zu greifen, daß in dem Begriffe der Persönlichkeit als solchem die unvergängliche Zeitdauer keineswegs als nothwendiges Moment enthalten sei**). Man könnte sich einfach darauf berufen, daß Gott vermöge seiner Absolutheit die von ihm erschaffenen Creaturen auch wieder vernichten könne; man könnte so weit gehen, zu sagen, daß er dies sogar müsse, wenn der Schöpfungszweck an denselben unter keiner Bedingung erreichbar sei. Von hier aus hat auch Rothe die Ansicht aufgestellt, daß die bis zu der äußersten Frist für die Erlösung beharrlich unempfänglich Gebliebenen, da es für sie keine göttliche Geduld mehr gebe, die einen

*) Opera I, 178: Quia videlicet apostolus, dum ait (Joh. 2, 17) mundum transire, significare voluerit, non modo vitam hanc moralem desituram, sed etiam eos plane desituros et in aeternum perituros qui ea sectati fuerint, quae isti mortali vitae sunt maxime ac proprie accommodata. Seiner Vorsicht in Betreff dieses Punktes erwähnt er in epist. ad Joh. Volkelium, 6, Opera I, 455 a: Scio equidem ista ibi contineri . . . adeo, ut, quod nominatim attinet ad impiorum mortem, in quo dogmate majus est multo offensionis periculum, ea potius ex iis colligi possit, quae ibi disputantur, quam expresse literis consignata exstet. Die übrigen Häupter der socinianischen Schule lehrten offen die Vernichtung der Gottlosen beim Weltgerichte, s. Fock a. a. O., II, 721. Aehnlich Burnet, de statu mortuorum et resurgentium, 297 sq. und Walter: Ist der Zweck der zukünftigen Strafen die Besserung? 1782.

**) Stud. u. Krit., 1836, 310.

Sinn hätte, aus der vollendeten irdischen Schöpfung als unrettbar ausgestoßen werden, daß sie dem zweiten Tode verfallen seien, eben darum weil es in der Vollendung für sie keinen Ort mehr geben könne*).

Nicht ohne Berechtigung hat jedoch J. P. Lange hiegegen bemerkt**), daß die ewige Vernichtung im Grunde noch ein schlimmeres Uebel sei, als die ewige Verdammniß. Außerdem wird durch diese Annahme die eigentliche Schwierigkeit nicht wirklich gehoben. Auch so bleibt der göttliche Schöpferzweck unerreicht, ja, nach maßlos geübter Geduld tritt für die göttliche Allmacht und Weisheit zuletzt ein Ergebniß ein, das sie nicht nur nicht gewollt, sondern von dem sie das Gegentheil gewollt, das sie gern abgewendet hätte. Ueber das Bedenken, wie ein solcher Ausgang mit der göttlichen zwecksetzenden Thätigkeit vereinbar sei, sich mit Ebrard damit zu trösten, daß man für das Warum Gott sorgen lassen solle***), ist ein Trost, der auf dem Gebiete der Erbauung wohl am Platze ist, auf dem der wissenschaftlichen Forschung dagegen keine Beruhigung gewähren kann.

Gleichwohl ist auf dem Standpunkte des Gewissens an der wissenschaftlichen Lösung des schwierigen Problems nicht zu verzweifeln. Ist, wie wir dargethan haben, in den Verdammten ein Zustand schlechthiniger Bosheit nicht vorstellbar; drückt sich in ihrem, durch das Bewußtsein der Trennung von Gott verursachten, Schmerze, d. h. in der „ewigen" Strafe selbst, noch immer ein Bedürfniß nach Gott aus; ist überdies, wie frühere Untersuchungen uns gelehrt haben†), das Böse nicht ein wirkliches Sein,

*) „Diese ihre Vernichtung, sagt Rothe (Theol. Ethik, II, 332), muß in der Art erfolgen, daß ihr nur relativ geistiger und nur relativ organisirter dämonischer Naturoganismus sich nach und nach wieder auflöst, d. h., daß die nur geistartige Materie, welche ihr Sein constituirt, allmälig ihre Organisation wieder fallen läßt und wieder in die Elemente zurücksinkt." Daß in den biblischen Ausdrücken, mit welchen die Höllenstrafen beschrieben sind, nicht gerade der Begriff der Vernichtung enthalten ist, hat schon J. Müller nachgewiesen. (Stud. u. Krit., 1835, 752.)

**) A. a. O., 1291.

***) Christl. Dogmatik, II, 747.

†) Siehe oben 1. Hauptst., 5. Lehrstück, §. 24, und 7. Lehrst., §. 37.

sondern nur an dem Sein der Dinge; kann mithin die Person nach ihrer Grundbeschaffenheit nicht schlechthin böse sein, sondern haftet das Böse nur als Begriffswidrigkeit an ihr: so können wir uns den Zustand der Verdammten nicht anders denken als so, daß wenigstens die Möglichkeit einer Rückkehr ihres Personlebens aus dem „ewigen" Tode in das „ewige" Leben nicht gänzlich ausgeschlossen ist. Ist aber auch nur ein letzter dämmernder Funke, ein schwacher verborgener Keim von sittlicher Lebensfähigkeit in ihnen übrig geblieben, dann würde es ebenso sehr mit der Weisheit als mit der Liebe Gottes streiten, zu zerstören, was irgend noch ein Leben in sich hat.

Aehnliche Erwägungen liegen denn auch jener mildern Ansicht zu Grunde, welche die Höllenstrafen nur als hypothetisch, d. h. nur unter der Bedingung der Beharrlichkeit im Bösen von Seite der Verdammten*), oder nur als relativ, d. h. nur im Verhältnisse zu der höheren Glückseligkeit der Frommen**), ewige gelten lassen will. Allein, sobald einmal die Möglichkeit der Bekehrung im Zustande der Verdammniß eingeräumt wird, so hat die Vorstellung endloser Qualen ihren dogmatischen Stützpunkt verloren. Dann bleibt nichts mehr übrig als die Thatsache, daß im Augenblick des Abschlusses des irdischen Weltlaufes noch nicht in allen persönlichen Menschengeistern die durch die Erlösung in Christo zu bewirkende Gemeinschaft mit Gott hergestellt ist, und daß mithin alle noch Unbekehrten keinen Antheil an dem Reiche der Vollendung haben können. Dieser Ausschluß von der ewigen Herrlichkeit ist ihre „ewige" Strafe; und da die ewige Herrlichkeit ihrem Wesen nach Licht und Leben ist: so wird dieser

*) Schott, epitome, 131.

**) Morus, epitome, 300 sq. Er nimmt duo diversa συστήματα an, unum beatorum, alterum miserorum, quae nunquam, discrimine sublato, conjungentur in unum nec unquam similitudine sortis aequabuntur. Aehnlich Storr (a. a. O., 452 f.): „Es kann auch die Lage derjenigen Verdammten, bei welchen etwa Besserung in gewissem Grade eintritt, auf mannichfache Art erleichtert werden, nicht nur insofern . . . mit ihren Fortschritten in der moralischen Besserung ein verhältnißmäßiges Wachsthum an innerer Glückseligkeit eintritt, sondern auch . . . weil sie in eine mildere Gegend dieses großen Gebiets, welches die Unseligkeit in sich faßt, und in eine bessere Gesellschaft versetzt werden können." Vergl. auch Lessing (Werke, IV, 169).

Zustand sachgemäß mit Finsterniß und Tod verglichen. Im Augenblick der Vollendung sind die noch Unbekehrten zur vollen, innern und äußern, Bedeutungslosigkeit herabgesunken; ihre geistige und sittliche selbstverschuldete Gottentleerung ist ihre ewige Qual. Von Gott, dem ewigen Urquell des Lichtes und des Lebens, haben sie gerade noch so viel Bewußtsein als nöthig ist, um das grauenhafte Elend einer persönlichen Existenz ohne Gemeinschaft mit Gott und den vollendeten seligen Geistern zu empfinden. Daß aber, wo noch ein glimmender Funke des Guten, ein letzter Rest des Personlebens, in welchem die Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf Gott als solche vorhanden, zurückgeblieben ist, auch noch die Möglichkeit einer Wiederherstellung zur vollen Gemeinschaft mit der ewigen Quelle des Guten gegeben sein muß: das liegt in der Natur der Sache. Erst dann, wenn das Individuum schlechthin aufgehört hätte, Person zu sein, wäre auch jeder geistige und sittliche Zusammenhang mit Gott, und demzufolge jede Befähigung zur Aufnahme des Heils in Christo völlig abgeschnitten; mit dem Aufhören der Persönlichkeit selbst aber wäre jener Vernichtungsproceß vollzogen, den wir weder im Gewissen, noch in der h. Schrift, begründet gefunden haben.

Der Zustand der Vollendung.

§. 150. Das Räthsel, welches die Doppelvorstellung einer herrlichen Vollendung der Schöpfung und eines innerhalb derselben nicht nur unvollendeten, sondern sogar gottfeindlichen, Kreises von Geschöpfen in sich schließt, muß daher in einer anderen Weise gelöst werden, als dies von der herkömmlichen Dogmatik geschehen ist. Die Gerechten gehen — nach der Schilderung der Schrift — mit dem Augenblicke der Vollendung in den Vollbesitz der Herrlichkeit oder des ewigen Lebens ein*). Wie haben wir uns nun aber den Begriff der Herrlichkeit und des ewigen Lebens zu denken? Wie den letzteren mit Beziehung auf die Individuen, die daran theilnehmen, wie den ersteren mit Beziehung auf den Gesammtzustand, in welchem die Schöpfung sich dannzumal befinden wird?

---

*) Die *μέλλουσα δόξα ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς* Röm. 8, 18; *αἰώνιον βάρος δόξης* 2 Kor. 4, 17; auch überhaupt nur *δόξα* Hebr. 2, 12. *Ζωὴ αἰώνιος* Matth. 19, 16; Joh. 3, 15; Röm. 2, 7 u. s. f.

Was diesen Gesammtzustand betrifft: so wird die Vollendung des Reiches Gottes in der Zerstörung der bisherigen irdischen Weltordnung und der Herstellung einer neuen höheren sich manifestiren. Eine bevorstehende vollständige Erneuerung des Naturlebens haben die prophetischen Zeugnisse des Alten und des Neuen Testamentes vorausgesetzt*), und daß eine höhere Entwicklung unseres Geistlebens eine höhere Ausbildung seiner Organe fordert, daß jene nur insofern eintreten kann, als die uns umgebende, unsere Lebensbedingungen enthaltende, Natur die Eigenschaften der groben Materialität, welche gegenwärtig die Thatkraft unseres Geistes lähmt, ablegt, darauf haben wir bereits hingewiesen. Die Vorstellung einer Erneuerung der Schöpfung muß nun freilich große Bedenken erregen, wenn wir dieselbe auf das Schöpfungsall ausdehnen. Denn, wenn auch ohne Zweifel einzelnen Schöpfungskreisen von Zeit zu Zeit Processe der Neubildung bevorstehen, wenn es auch eine Naturgeschichte der Schöpfung im erhabensten Style giebt: so widerspricht dagegen die Annahme, daß das Schöpfungsall einer plötzlichen Katastrophe der durchgreifendsten Zerstörung und Erneuerung unterworfen werden solle, allen bis jetzt bekannt gewordenen Weltbildungsgesetzen. Da nun aber die h. Schrift unter dem Begriffe der „Welt“ in der Regel nur das unseren Sinnen wahrnehmbare Sonnensystem begreift: so ist um so größere Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß die von ihr angekündigte große Schöpfungsmetamorphose lediglich auf die mit unserem Planetensystem in unmittelbarem Zusammenhange stehenden Schöpfungsgebiete sich erstrecken wird. Das Weltende wird nicht eine Vollendung des gesammten Universums, sondern nur desjenigen Theiles desselben sein, welcher mit den Schicksalen der Menschheit enger verflochten ist.

*) Jes. 66, 22 lehrt der Prophet die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde; an ihn sich anlehnend hat dieselbe Vorstellung der Apokalyptiker 21, 1 f., wohin auch die Vorstellung V. 2 von einem neuen, vom Himmel herabsteigenden, Jerusalem gehört. Ebendahin ist die Vorstellung von einer zu erwartenden Befreiung der *κτίσις*, d. h. der Schöpfung, *ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς* Röm. 8, 19 f. zu zählen, die von dem Herrn selbst (Matth. 19, 28) ausgesprochene Hoffnung auf die Zeit der *παλιγγενεσία*, der *χρόνοι ἀποκαταστάσεως πάντων* (Apostelg. 3, 21), und die Erwartung des Weltbrandes (2 Petr. 3, 12 f.).

Darum wird auch der Eintritt desselben nicht zugleich der letzte Abschluß des gesammten Weltverlaufes sein. Weist doch auch die h. Schrift öfters darauf hin, daß der gesammte Weltlauf in einer Reihe von periodischen Abschnitten oder Epochen vor sich gehe*). Wie sollte nun angenommen werden können, daß die bevorstehende Vollendungsepoche überhaupt die letzte sein, d. h. daß mit ihr der Weltlauf für immer ein Ende haben werde? Aus diesem Grunde wird die Vollendung der neu anbrechenden Weltepoche nur eine relative, d. h. sie wird mit Beziehung auf die diesseitige Störung der Vollkommenheit durch das irdische Naturleben und das Böse eine vollständige sein; die Sünde und das Uebel, welche unsere gottgemäße Entwicklung diesseits gestört haben, werden in jener höhern Ordnung des Lebens nicht mehr vorkommen können. Damit ist jedoch keineswegs ausgeschlossen, daß nicht höhere Entwicklungen und Verklärungen der persönlichen Geister, noch geistartigere und gottgemäßere Vollkommenheitsstufen der Menschheit, bevorstehen werden.

Ist unsere Voraussetzung begründet, ist die Vollendung der Menschheit im Jenseits zunächst lediglich auf die ihr zur Lebensthätigkeit angewiesenen neuen Schöpfungsräume beschränkt, wird die neue Weltperiode nur ein bestimmtes Zeitmaß hindurch dauern: so fällt auch die Schwierigkeit hinweg, daß für die beim diesseitigen Weltabschlusse noch nicht Bekehrten kein Raum mehr in dem vollendeten und verklärten Diesseits sich finden werde. Eben darin wird ihre Strafe bestehen, daß sie außerhalb der verklärten Schöpfungsräume, an der äußersten Peripherie derselben befindlich, von dem Mitgenusse an der Herrlichkeit ausgeschlossen sein werden, daß sie an den Pforten der Seligkeit lagern müssen, ohne daß ihnen dieselben in ihrem noch unbekehrten Zustande geöffnet werden**).

Dennoch sind sie in ihrer qualvollen Abgeschiedenheit nicht von allen, von dem Reiche der Seligen ausgehenden, Einwirkungen völlig abgeschnitten. In wie stärkeren Grade die Sehnsucht nach

---

*) Gal. 1, 5: ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Vergl. noch Eph. 3, 9: ἀπὸ τῶν αἰώνων, Apok. 1, 6; 10, 6 u. s. w.; Eph. 2, 7: ἐν τοῖς αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις.

**) Man vergleiche damit den Ausdruck σκότος τὸ ἐξώτερον Matth. 8, 12; 22, 13; 25, 30, von der Stätte der Verdammten. Vergl. auch das ἔξω Apok. 22, 15.

der Gemeinschaft mit dem verklärten Erlöser und seiner Gemeinde in ihnen erwacht, desto mehr werden sie auch dem Mittelpunkte der verklärten Räume sich nähern, in desto kürzeren Zeitmaßen wird der göttliche Schöpfungszweck auch an ihnen sich verwirklichen. Vollkommen verwirklicht ist derselbe allerdings erst dann, wenn alle zum Heile geschaffenen Menschen mit freier Selbstbestimmung und ohne Sünde Gott in Ewigkeit ehren und preisen *).

Mit der eben entwickelten Anschauung läßt sich diejenige nun schlechterdings nicht vereinigen, welcher — um mit Martensen zu reden — die letzte Zukunft des Herrn eine absolute abschließende ist, so daß nach derselben von Geschichte und geschichtlichem Fortschritt keine Rede mehr sein kann, sondern nur noch von einem Leben und Dasein in bewegungs- und geschichtsloser Ewigkeit. Daß dieß die ausschließlich christliche Ansicht sei, ist ein Urtheil, welches am wenigsten von Martensen zu erwarten gewesen wäre **). Die Lehre von der Weltvollendung ist in der h. Schrift so wenig ausgebildet, daß eine scharf ausgeprägte Schriftlehre derselben nicht hergestellt werden, namentlich aber zwischen dem, was Zeitvorstellung, und dem, was wirkliche Offenbarung, was Symbol, und was Wesen darin ist, nicht mit Sicherheit unterschieden werden kann ***). So viel läßt sich jedoch aus den Andeutungen der Schrift unstreitig entnehmen, daß mit dem Abschlusse des diesseitigen Weltlaufes auch nur die diesseitige, nicht aber die jenseitige Geschichte der Menschheit, und noch weniger die unendliche des Weltalls abgeschlossen ist. Innerhalb der mit der Ewigkeit nicht zu verwechselnden Unendlichkeit des Universums wird in größeren oder kleineren Zeiträumen die Wiederbringung der gottentfremdeten Individuen stattfinden. Freilich vermögen wir nicht zu bestimmen, wann diese Zeitpunkte eintreten, ebensowenig,

---

*) Phil. 2, 10 f. Richtig bemerkt in dieser Beziehung Martensen (a. a. O., §. 285): „Die Macht der (göttlichen) Liebe erreicht nur ihr Ziel, wenn alle Kniee freiwillig sich vor ihr beugen, weil sie moralisch unwiderstehlich ist."

**) Martensen a. a. O., §. 287.

***) Im Allgemeinen ist die Bemerkung von Georgii (a. a. O., 25) richtig, daß ein „Uebereinstimmendes, ein gemeinsamer Lehrtypus im Neuen Testamente über die letzten Dinge nirgends gegeben ist".

welche Störungen oder Unterbrechungen in dem Verhältnisse der noch nicht Bekehrten zu Gott in noch späteren Aeonenreihen möglich werden könnten. Diese Zukunft verbirgt ein von der Vorsehung gewobener Schleier unserem blöden Auge; unserem Glaubens- und Hoffnungsbedürfnisse genügt es, daß der Zustand der Vollendung in dem nächsten Aeon ein mit Beziehung auf die Zustände des Diesseits vollkommener sein wird, den die Sünde nicht mehr stört, das Uebel nicht mehr trübt*).

Der Zustand der Seligen in der Vollendungssphäre ist um so schwerer darzustellen, als es uns im Diesseits an wirklicher Erfahrung in Betreff desselben fehlt. Allein selbst für den Fall, daß wir uns denselben nicht anders vorzustellen vermögen, als wie ihn ältere Theologen geschildert haben, als seliges Anschauen Gottes, Christi und der erlösten Gemeinde, und seliges Ergötzen an den himmlischen Preis- und Lobgesängen**), so wäre es nicht gerecht, ihm deßhalb den Vorwurf der „Langweiligkeit" zu machen***). Ist doch schon im diesseitigen Leben die Erforschung und Anschauung Gottes, seines Reiches und der ewigen Bestimmung der Menschheit, der wissenswürdigste Gegenstand und der höchste Genuß, welcher dem menschlichen Geiste sich darbietet. Wie sollte denn nun im Jenseits, da, wo Gottes Majestät in einer höhern Ordnung, einem größeren Zusammenhange des Universums sich offenbart, wo die verklärte Menschheit, mit ihrem verherrlichten erhöhten Haupte, eine unerschöpfliche Fülle von neuen Erscheinungen ihres Wesens und Aeußerungen ihres Lebens kundthut, das Auge des Geistes jemals satt werden können, an der Größe Gottes, an der Herrlichkeit seines Reiches, an der wiederhergestellten Harmonie seiner Schöpfung sich zu erfreuen? Sind wir aber, wie dieß auch ältere Dogmatiker bescheiden anerkennen, allerdings nicht befähigt, uns von dem Zustande der Seligkeit eine deutliche und

---

*) Apok. 21, 4 f.

**) Baier (theol. pos., 361): Hac etiam ratione beatitudo piorum augebitur, ut oculi intuendo Filium Dei incarnatum Salvatorem suum et homines beatos amicos, forte etiam aures hymnis elegantioribus sese oblectare possunt.

***) D. F. Strauß, die christl. Glaubensl., II, 693.

bestimmte Vorstellung zu machen*): so steht doch unzweifelhaft nach dem Zeugnisse des Herrn selbst fest, daß im Jenseits das menschliche Personleben zur Engelgleichheit und Gotteskindschaft entwickelt sein wird**), daß die Mitglieder der himmlischen Gemeinde in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott sich befinden, und an der wesentlichen Herrlichkeit ihres, in das Reich der Vollendung ihnen vorangegangenen, ewigen Hauptes theilnehmen werden. Und Das ist auch das Höchste, was über den Zustand der Seligen ausgesagt werden kann. Wird derselbe im Uebrigen als ein Zustand der höchsten Freude und der vollsten Genüge geschildert, als das wahre Leben betrachtet, mit der Herrlichkeit des Lichtes verglichen***): so ist mit allem Dem doch eigentlich nur jene Mitte der Seligkeit beschrieben, jene tiefe Befriedigung und ewige Sättigung, welche das Personleben der Vollendeten in der vollen und ungetrübten Harmonie mit dem ewigen Grunde, Leben und Ziele des Heils, mit Gott selbst durch den Mittler Jesum Christum, der dann in gegenwärtiger Kraft seines Wortes und Geistes seiner gesammten Gemeinde innewohnt, gefunden hat.

Daß bei allem Dem die Grundbeschaffenheit der Persönlichkeit durch den Proceß der Verklärung nicht aufgehoben werden wird: das haben wir schon früher gezeigt. Das Selbstbewußtsein mit seinen Grund- und Hauptvermögen bildet auch im Jenseits den Inhalt des Personlebens, und ist nur nicht mehr gehemmt, getrübt, gelähmt durch einen von der Sünde inficirten Organismus, sondern umgekehrt durch eine organische Beschaffenheit, welche der vollkommen angemessene Ausdruck und Spiegel innerer Kraft und Lebendigkeit geworden ist, getragen, gehoben, gefördert. Das Gewissen ruht jetzt in Gott, als seinem ewigen Quell- und Mittelpunkte, und ist nur noch ein gutes, harmonisch vom Gottesbewußtsein durchdrungenes, Selbstbewußtsein. Der vollendete Menschen-

*) Baier a. a. O., 362: Plura de his aliisque aliorum sensuum perfectionibus atque operationibus in statu vitae aeternae locum habituris, definire in hac vita vix licet.

**) Luk. 20, 36: ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.

***) Joh. 17, 24; Röm. 8, 17; Gal. 1, 12.

geist ist jetzt wirklich zur vollen Gotteskindschaft vorgedrungen*). Die Vernunftthätigkeit ist nicht mehr discursiv, bloß spiegelhaft, und deßhalb unzulänglich, wo es sich um wirkliche Erkenntniß des Göttlichen handelt, sondern intuitiv, wesenhaft erkennt sie das Göttliche, wie es in sich selbst ist**), sie erkennt es in seiner inneren Wahrheit, wenn auch, um ihrer endlichen Beschaffenheit willen, nicht in seinem unendlichen Umfange***). Der Wille ist nicht mehr überwiegend von dem Wesen der Welt abhängig, sondern bei Christo zu sein, das ist sein höchstes Streben†). So ist die gesammte Persönlichkeit nach Geist, Seele und Leib nun durchaus geheiligt, und trägt das Bild der Herrlichkeit, zu dem der Gott der Herrlichkeit sie von Ewigkeit berufen hat, an sich.

Wird demzufolge auf der einen Seite die Thätigkeit der Seligen eine vorzugsweise receptive sein, insofern die Bilder der himmlischen Kräfte oder Erscheinungen sich in ihrem Selbstbewußtsein abspiegeln: so wird es auf der anderen Seite derselben doch auch an produktiven Leistungen nicht fehlen. Die individuellen Gaben, Anlagen, Eigenthümlichkeiten werden in dem vollendeten Personleben nicht verwischt sein; soll doch gerade die erneuerte Leiblichkeit dazu dienen, die Individualität zu erhalten. Das Reich der Vollendung bleibt ein Reich freier und wirksamer Geister, und der große und letzte Zweck aller Creaturwerdung, die Verherrlichung Gottes und seines Geistes, wird im Jenseits nicht in geringerem, sondern in viel höherem Maße zu erringen sein, als im Diesseits. Das letzte Ziel der Schöpfung, das niemals in einem abgeschlossenen Punkte der Zeitentwicklung, sondern nur in einer unendlichen Reihe von Evolutionen erreicht werden kann, daß Gott Alles in Allen sei††), ist die große Berufsaufgabe der seligen Geister. In den himmlischen Schöpfungskreisen Gott zu verherrlichen, in immer neuen Farbentönen das Licht seiner Wahrheit, Weisheit, Liebe und

---

*) Matth. 25, 23, 46; Joh. 16, 22; Kol. 1, 12: εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἱκανώσαντι ἡμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί.

**) Luk. 20, 36.

***) 1 Kor. 13, 12.

†) 2 Kor. 5, 8; Phil. 1, 23.

††) 1 Kor. 15, 28.

den Glanz seines Friedens auszustrahlen, dies Alles in Gemeinschaft mit Dem, der sich erniedrigt hat, nicht um sich selbst, sondern um den Vater zu erhöhen*): das ist der ewige Beruf der verklärten Menschheit; und der Aeon der Vollendung wird so lange währen, bis innerhalb desselben die Herrlichkeit Gottes, so weit sie darin ihren Ausdruck finden kann, zur vollen umfassenden Verwirklichung gelangt ist. Dann wird es von Vollendungsstufe zur Vollendungsstufe weiter gehen.

Wir haben bemerkt, daß auch im Reiche der Herrlichkeit die individuellen Besonderheiten fortwirken werden. Die Einen werden dienen, die Anderen herrschen, jene willig aus Liebe, diese heilig in Demuth**), um Dessen willen, der uns zuerst in Demuth gegen den Vater geliebet hat. Noch ist unser Leben gegenwärtig verborgen mit Christo in Gott; dann aber wird Alles offenbar werden, was durch den Glauben an den Erlöser Großes und Herrliches hier in uns keimt***). Noch ist nicht erschienen, was wir sein werden; aber wir wissen, daß, wenn es erscheinen wird, wir Christo ähnlich sind, und daß wir ihn schauen werden, wie er ist†). Noch seufzen wir unter den Leiden dieser Zeit; aber wir wissen, daß sie nicht in Vergleich kommen mit der künftigen Herrlichkeit, die an uns geoffenbart werden wird††).

Das Alte wird vergehen, Alles wird neu werden. Wir leben in Hoffnung, unter Thränen. Daß wir als Glaubige mit gewisser Zuversicht in der Nacht dieses Zeitlebens dem Morgenrothe zukünftiger Vollendung entgegenharren, entgegenschreiten, entgegenkämpfen sollen: Das ist das letzte Wort der christlichen Dogmatik. Die menschheitliche Entwicklung ist kein nach mechanischen Gesetzen verlaufender Naturproceß, kein endlos in sich selbst zurückkehrender Kreislauf, sondern ein unendlicher Fortschritt aus dem Irrthum zur Wahrheit, aus der Knechtschaft zur Freiheit, aus der Sünde zum Heil, ein immer innigeres Hineinwachsen der Persönlichkeit in ihren ewigen Lebensgrund, damit Gott aus seinem Grunde in den Er-

*) Phil. 2, 11: εἰς δόξαν θεοῦ πατρός.
**) Matth. 25, 23: ἐπὶ ὀλίγα ἧς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω.
***) Kol. 3, 3 f.
†) 1 Joh. 3, 2.
††) Röm. 8, 18.

scheinungen der sittlichen Geister stets herrlicher offenbar werde, und mit seiner Lebenssonne, Jesu Christo, die Wirkungsstätte seiner irdischen Schöpfung, die Gemeinde der Heiligen, immer vollkommener durchstrahle. Unendlich ist die Zeit; darum nimmt auch die Herrlichkeit der Kinder Gottes in der Zeit niemals ein Ende. Aber der Strom der Zeit ergießt sich aus dem Meere der Ewigkeit. Nur Gott ist ewig; nur wer in Gott ist, hat Theil an der Ewigkeit mitten im Strome der Zeit.

Register.

I.

Sachregister.

II.

Register der angeführten Schriftsteller.

III.

Citirte Bibelstellen.

Druckberichtigungen.

Nachfolgende Druckfehler bittet man, vor dem Lesen gefälligst verbessern zu wollen.

Seite	362	Zeile	9	von oben	nach begründen setze einen Punkt.
„	515	„	7	„ „	statt aufgenommen lies: aufgenommenen.
„	555	„	9	„ „	statt wohlgemeinenter lies: wohlgemeinter.
„	558	„	14	„ unten	statt Dritte lies: dritte.
„	631	„	3	„ „	statt sein. „Vergl. lies: sein". Vergl.
„	672	„	15	„ „	statt 149). lies: 149):
„	705	„	12	„ „	statt בֶּצַד lies: בֶּצַר
„	717	„	12	„ oben	statt diese Schrift lies: Schrift.
„	826	„	13	„ „	statt ihm lies: ihr.
„	827	„	3	„ „	statt **) lies: *).
„	828	„	16	„ „	statt letzteren lies: ersteren.
„	828	„	17	„ „	statt ersteren lies: letzteren.
„	840	„	19	„ unten	statt von, Kor. lies: von 1 Kor.
„	896	„	1	„ „	statt Gal. 8, 1 lies: Gal. 6, 1.
„	979	„	17	„ oben	statt Gewissens lies: Gewissen.